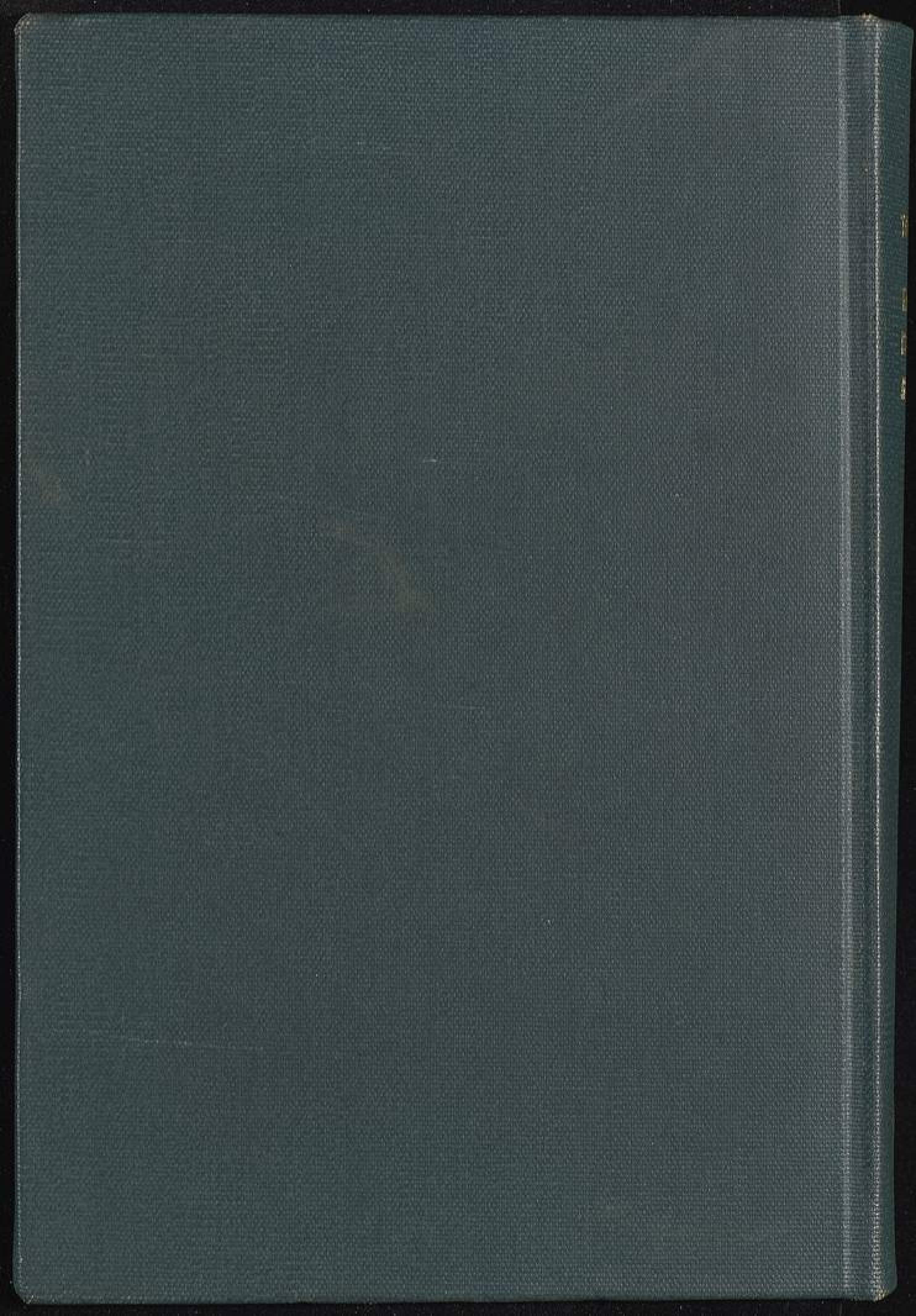
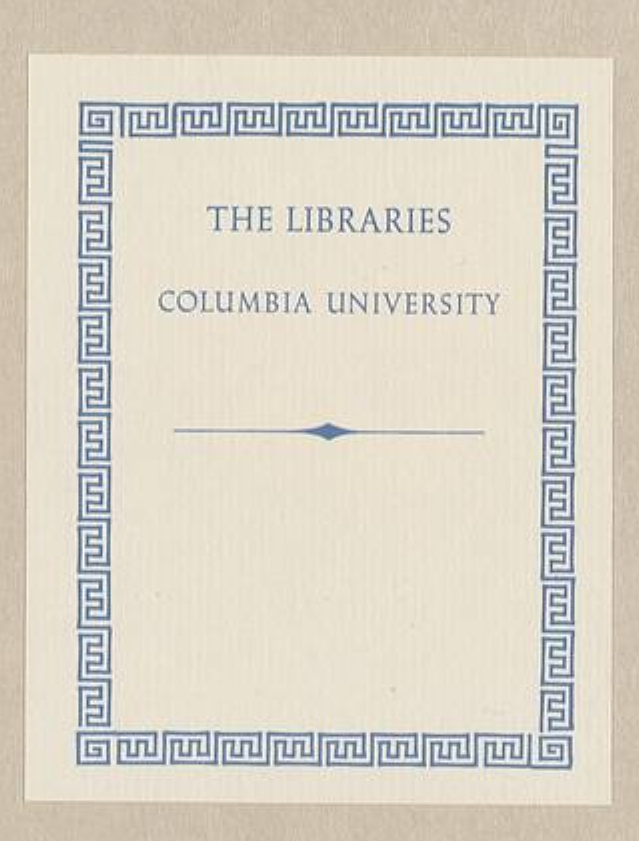
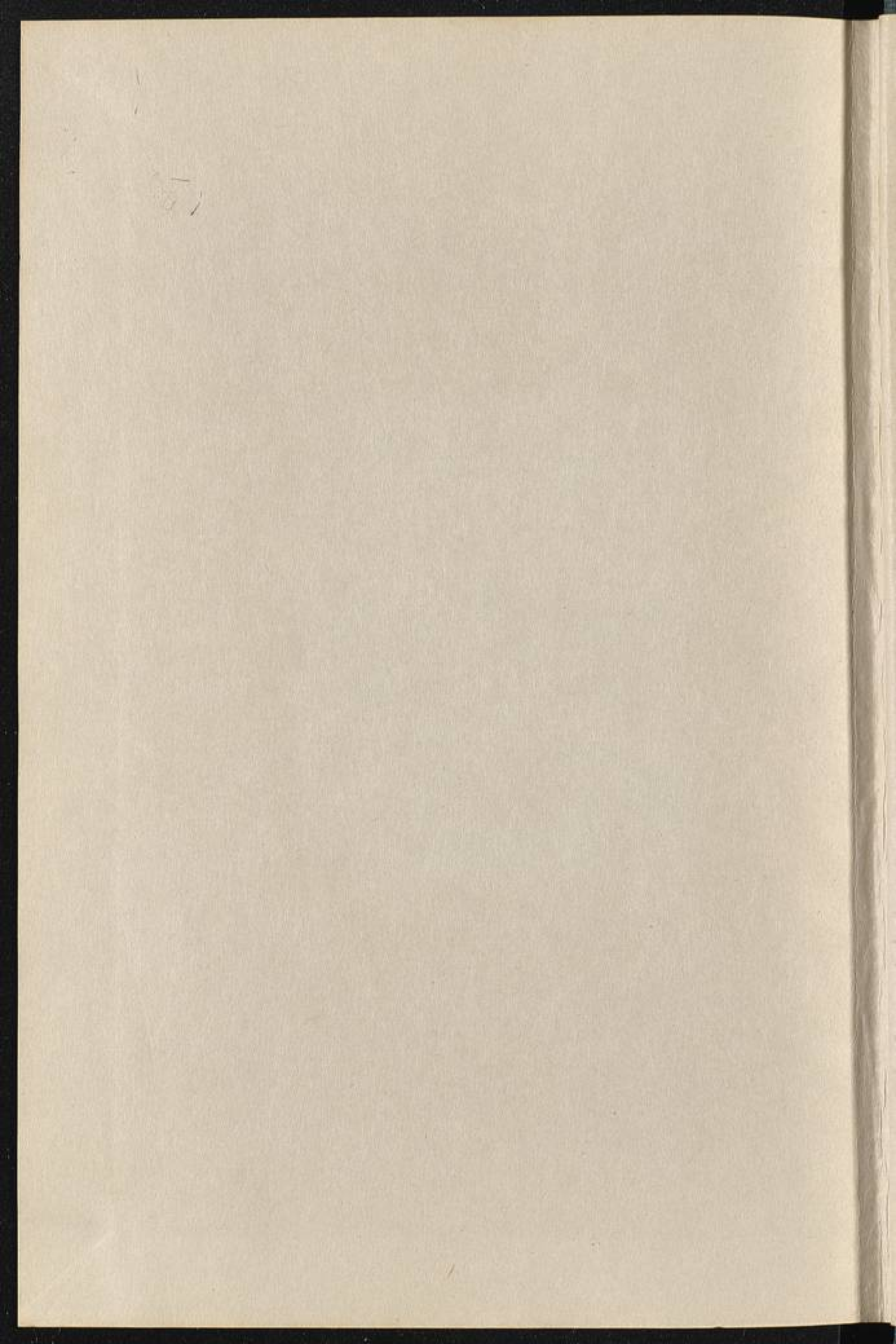
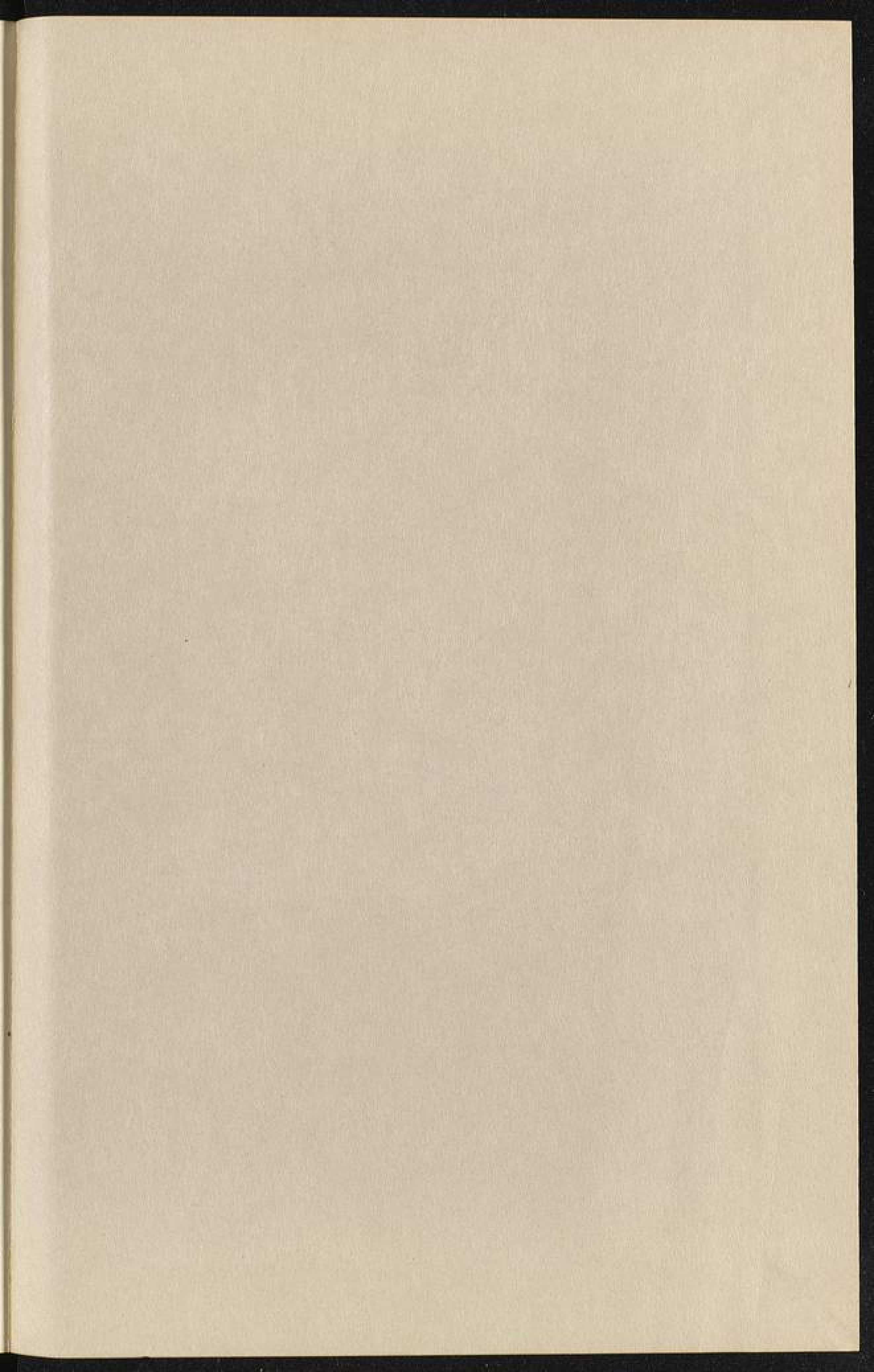
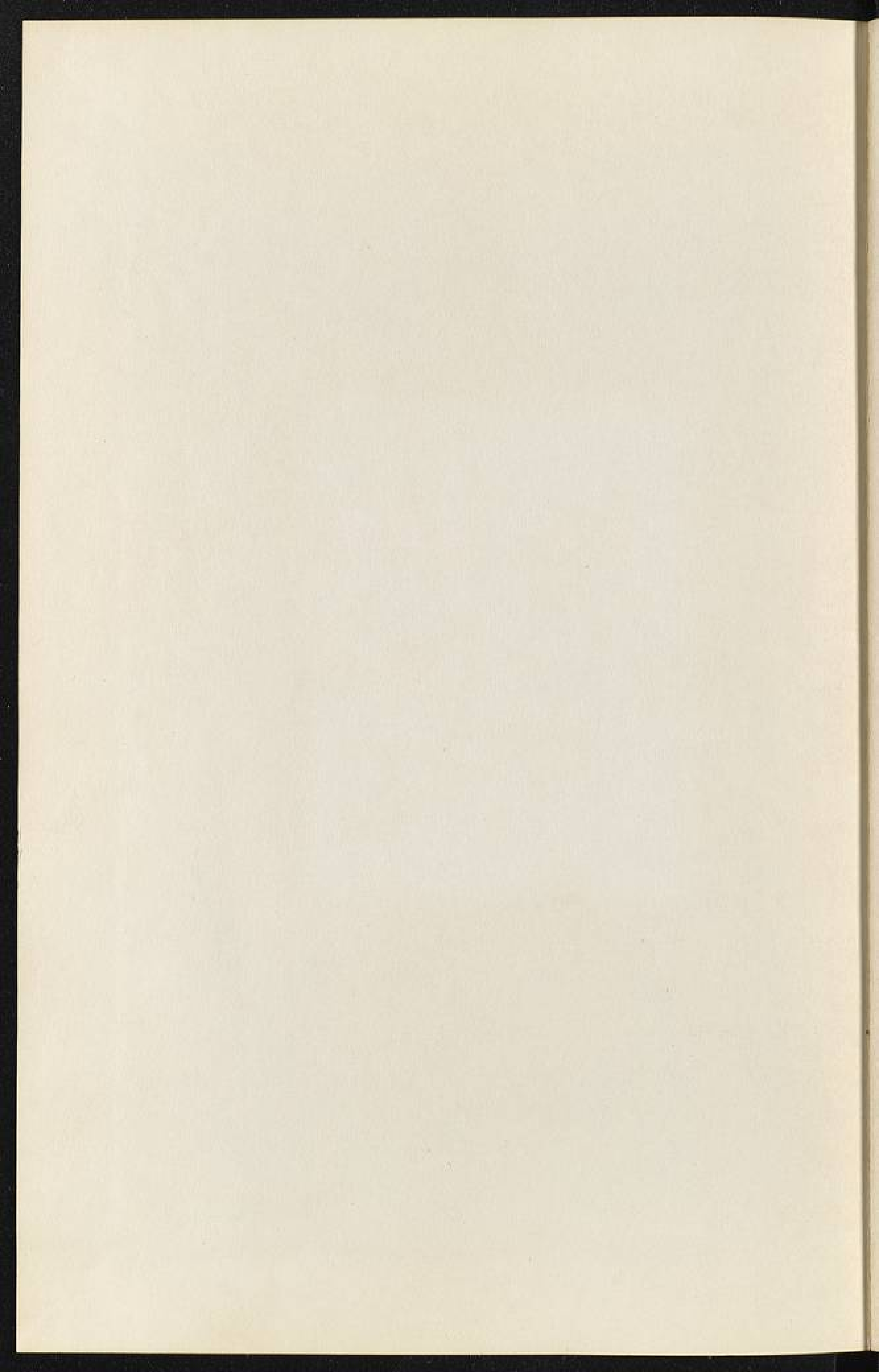
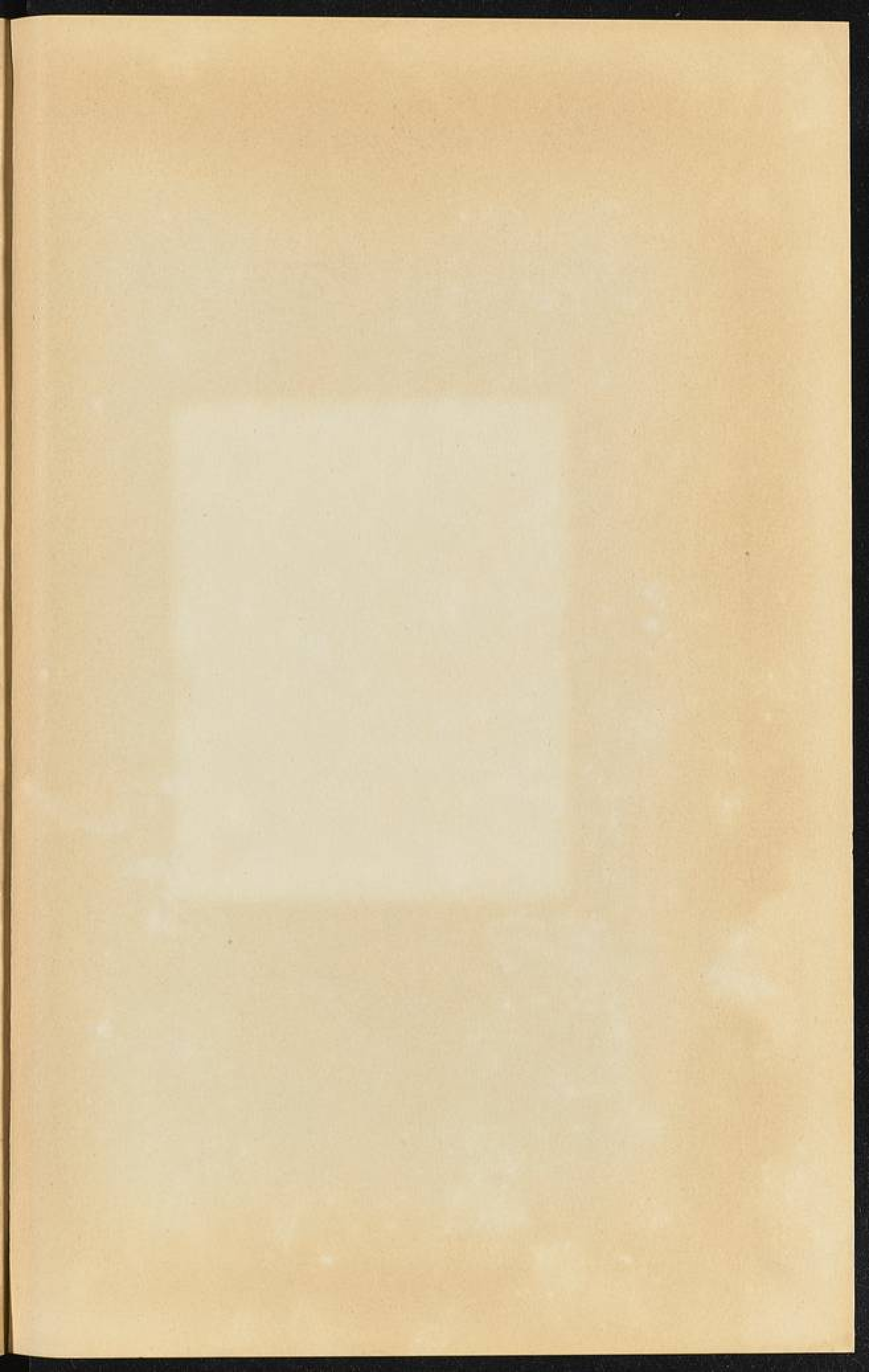



THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY









كشاف اصطلاحات الفنون

تأليف

الشيخ محمد على بن على التهانوى

رحمه الله تعالى

المجلد الاول

ناشر الكتاب

احمد جودت

صاحب جريدة (اقدام) ورئيس محرريها

برخصة نظارة المعارف الجليلة المرقمة ٣٧٦
والمؤرخة ٢٩ ربيع الاول سنة ١٣١٥

طبع فى مطبعة (اقدام) بدار الخلافة العليه

سنة ١٣١٧ هجرية

مصطلحات الفنون وفيرة * قد جمعها ونظمها كثير من العلماء الاعلام لتحصل
البصيرة لطالبيها حين شروعها * وا كمل المصنفات فى هذا الشان تأليفا واحسن
المؤلفات ايضاحا وترتيبا ماالفه العالم النحرير والفاضل الكبير الشيخ الاجل
مولانا الشيخ (محمد على بن الشيخ على بن القاضى محمد حامد بن مولانا
اتقى العلماء محمد صابر الفاروقى السنى الحنفى التهانوى) اعلى الله درجته
فى العليين * وسماه بكشاف اصطلاحات الفنون * وسوف ترى اذا انجلى الغبار *
هوكاسمه كشاف لايلزم من الاصطلاحات الفنية * وشكر الله سعى من الح واقدم
على هيئة مطبعة الاقدام وابرم حتى اخذوا فى طبعها مع غاية التصحيح والاهتمام
ونهاية بذل الاجتهاد التام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله الذى خلق الانسان . وعلمه البيان . وخصصه بروايع الاحسان . وميزه بالعقل الغريزى واتم العرفان . والصلوة على من وجوده رحمة للعالمين . محمد رسول الملائكة والثقلين اجمعين . افضل مجموع الملائكة والمرسلين . وعلى آله واصحابه الذين بهم طلع شمس الحق واشرق وجه الدين . واضمحل ظلام الباطل ولمع نوراليقين . وبعد . يقول العبد الضعيف (محمد على بن شيخ على بن قاضى محمد حامد بن مولانا اتقى العلماء محمد صابر الفاروقى السنى الحنفى التهانوى) ان اكثر مايحتاج به فى تحصيل العلوم المدونة والفنون المروجة الى الاساتذة هو اشتباه الاصطلاح فان لكل اصطلاحاً خاصاً به اذا لم يعلم بذلك لايتيسر للشارع فيه الاهتداء اليه سبيلا والى انغمامه دليلا . فطريق علمه اما الرجوع اليهم او الى الكتب التى جمع فيها اللغات المصطلحة كبحر الجواهر وحدود الامراض فى علم الطب واللطائف الاشرفية ونحوه فى علم التصوف ولم اجد كتابا حاويا لاصطلاحات جميع العلوم المتداولة بين الناس وغيرها وقد كان يختلج فى صدرى اوان التحصيل ان اؤلف كتابا وافيا لاصطلاحات جميع العلوم كافيا للمتعلم من الرجوع الى الاساتذة العالمين بها كى لايبقى حينئذ للمتعلم بعد تحصيل العلوم العربية حاجة اليهم الامن حيث السند عنهم تبركا وتطوعا . فلما فرغت من تحصيل العلوم العربية والشرعية من حضرة جناب استاذى ووالدى شمرت عن ساق الجد الى اقتناء ذخائر العلوم الحكمية الفلسفية من الحكمة الطبعية والالهية والرياضية كعلم الحساب والهندسة والهيئة والاسطرلاب ونحوها فلم يتيسر تحصيلها من الاساتذة فصرفت شطرا من الزمان الى مطالعة مختصراتها الموجودة عندى فكشفها الله تعالى على فاقتبست منها المصطلحات اوان المطالعة وسطرتها على حدة على حدة فى كل باب باب يليق بها على ترتيب حروف التهجى كى يسهل استخراجها لكل احد وهكذا اقتبست

من سائر العلوم فحصلت فى بضع سنين كتابا جامعا لها. ولما حصل الفراغ من تسويدها سنة الف ومائة وثمانية وخمسين جعلته موسوما وملقبا بكشاف اصطلاحات الفنون. ورتبته على فنين. فن فى الالفاظ العربية. وفن فى الالفاظ العجمية. ولما كان للعلوم المدونة نوع تقدم على غيرها من حيث انا اذا قلنا هذا اللفظ فى اصطلاح النحو موضوع لكذا مثلا وجب لنا ان نعلم النحو اولا وكان ذكرها مجموعة موجبا للايجاز والاختصار والتسهيل على النظار ذكرتها فى المقدمة فنقول مستعينا بالوهاب العلام

المقدمة

فى بيان العلوم المدونة ومايتعلق بها

العلوم المدونة. وهى العلوم التى دونت فى الكتب كعلم الصرف والنحو والمنطق والحكمة ونحوها. اعلم ان العلماء اختلفوا. فقيل لايشترط فى كون الشخص عالما بعلم ان يعلمه بالدليل. وقيل يشترط ذلك حتى لو علمه بلا اخذ دليل يسمى حاكيا لاعالما واليه يشير كلام المحقق عبد الحكيم فى حاشية الفوائد الضيائية حيث قال من قال العلم عبارة عن العلم بالمسائل المدللة جعل العلم بالمسائل المجردة حكاية لمسائل العلوم ومن قال انه عبارة عن المسائل جعله علما انتهى. وبالنظر الى المذهب الاول ذكر المحقق المذكور فى حواشى الخيالى ان العلم قديطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل وقديطلق على الملكة الحاصلة منها وايضا مما يقال كتبت علم فلان اوسمعته اوينحصر فى ثمانية ابواب مثلا هو المعنى الثانى ويمكن حمله على المعنى الاول ايضا بلابعد لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفا واما تدوين الملكة فمما يا باه الذوق السليم انتهى ومايقال فلان يعلم النحو مثلا لايرادبه ان جميع مسائله حاضرة فى ذهنه بل يرادبه ان له حالة بسيطة اجمالية هى مبدأ لتفاصيل مسائله بها يتمكن من استحضارها فالمراد بالعلم المتعلق بالنحو ههنا هو الملكة وان كان النحو عبارة عن المسائل هكذا يستفاد من المطول وحواشيه. وبالنظر الى المذهب الثانى قال صاحب الاطول فى تعريف علم المعانى اسماء العلوم المدونة نحو المعانى تطلق على ادراك القواعد عن دليل حتى لوادركها احد تقليدا لا يقال له عالم بل حاك ذكره السيد السند فى شرح المفتاح وقد تطلق على معلومتها التى هى القواعد لكن اذا علمت عن دليل وان اطلقوا وعلى الملكة الحاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى اعنى ملكة استحضارها متى اريد لكن اذا كانت ملكة ادراك عن دليل وان اطلقوا كمايقتضيه تخصيص الاسم بالادراك عن دليل كمالايخفى. وكذلك لفظ العلم يطلق على المعانى الثلثة لكن حقق السيد السند انه فى الادراك حقيقة وفى الملكة التى هى تابعة للادراك فى الحصول ووسيلة اليه فى البقاء وفى متعلق الادراك الذى هو المسائل اما حقيقة عرفية او اصطلاحية اومجاز مشهور. وفى كونه حقيقة فى الادراك نظر لان المرادبه

الادراك عن دليل لا الادراك مطلقا حتى يكون حقيقة انتهى . وقال ابو القاسم فى حاشية المطول ان جعل اسماء العلوم المدونة مطلقة على الاصول والقواعد وادراكها والملكة الحاصلة على سواء وكذا لفظ العلم صحّ . ثم انهم ذكروا ان المناسب ان يراد بالملكة ههنا كيفية للنفس بها يتمكن من معرفة جميع المسائل يستحضر بها ماكان معلوما مخزونا منها ويستحصل ما كان مجهولا . لاملكة الاستحضار فقط المسماة بالعقل بالفعل اذ الظاهر ان من تمكن من معرفة جميع مسائل علم بان يكون عنده مايكفيه فى تحصيلها يعد عالما بذلك العلم من غير اشتراط العلم بجميعها فضلا عن صيرورتها مخزونة . ولاملكة الاستحصال فقط المسماة بالعقل بالملكة لانه يلزم حينئذ ان يعد عالما من له تلك الملكة مع عدم حصول شئ من المسائل فالمراد بالملكة اعم من ملكة الاستحضار والاستحصال . قال فى الاطول المراد ملكة الاستحضار لاالملكة المطلقة وعدم حصول العلم المدون لاحد وهو يتزايد يوما فيوما ليس بممتنع ولا بمستبعد فان استحالة معرفة الجميع لاينافى كون العلم سبيالها وتسمية البعض فقيها اونحويا اوحكيما كناية عن علوشانه فى العلم بحيث كأنه حصل له الكل وبالجملة فملكة الاستحصال ليست علما وانما الكلام فى ان ملكة استحضار اكثر المسائل مع ملكة استحصال الباقى هل هو العلم اولا فمن اراد ان يكون اطلاق الفقيه على الائمة حقيقة مع عجزهم عن جواب بعض الفتاوى التزم ذلك واما على ما سلكنا من ان الاطلاق مجازى فلا يلزمه



التقسيم

اعلم ان ههنا اى فى مقام تقسيم العلوم المدونة التى هى اما المسائل اوالتصديق بها تقسيمات على مافى بعض حواشى شرح المطالع وقال السيد السند ان العلم بمعنى ملكة الادراك يتناول العلوم النظرية . الاول العلوم اما نظرية اى غير متعلقة بكيفية عمل واما عملية اى متعلقة بها فالمنطق والحكمة العملية والطب العملى وعلم الخياطة كلها داخلة فى العملى لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل اما ذهنى كالمنطق او خارجى كالطب مثلا . توضيحه ان العملى والنظرى يستعملان لمعان احدها فى تقسيم العلوم مطلقا كما عرفت وثانيها فى تقسيم الحكمة فان العملى هناك علم بما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا والنظرى علم بما لايكون وجوده بقدرتنا واختيارنا وثالثها ماذكر فى تقسيم الصناعات من انها اما عملية اى يتوقف حصولها على ممارسة العمل اونظرية اى لايتوقف حصولها عليها وعلى هذا فعلم الفقه والنحو والمنطق والحكمة العملية والطب العملى خارجة عن العملى اذلا حاجة فى حصولها الى مزاولة الاعمال بخلاف علوم الخياطة والحياكة والحجامة لتوقفها على الممارسة والمزاولة . والعملى بالمعنى الاول اعم من العملى المذكور فى تقسيم الحكمة لانه يتناول مايتعلق بكيفية عمل ذهنى كالمنطق ولايتناوله العملى المذكور فى تقسيم الحكمة لانه هو الباحث عن احوال

مالاختيارنا مدخل فى وجوده مطلقا اوالخارجى وموضوع المنطق معقولات ثانية لايحاذى
بها امر فى الخارج ووجودها الذهنى لايكون مقدورا لنا فلا يكون داخلا فى العملى بهذا
المعنى ۔ واما العملى المذكور فى تقسيم الصناعات فهو اخص من العملى بكلا المعنيين لانه قسم
من الصناعة المفسرة بعلم متعلق بكيفية العمل سوآء حصل بمزاولة العمل اولا فالعملى
بالمعنى الاول نفس الصناعة وبالمعنى الثانى اخص من الاول لكنه امم من هذا المعنى
الثالث لعدم المزاولة ثمه بخلافها هذا ۔ الثانى ۔ العلوم اما آلية اوغير آلية لانها اما ان
لاتكون فى انفسها آلة لتحصيل شئ آخر بل كانت مقصودة بذواتها [١] اوتكون آلة له غير
مقصودة فى انفسها ۔ الثانية تسمى آلية والاولى تسمى غير آلية ۔ ثم انه ليس المراد بكون
العلم فى نفسه آلة ان الآلية ذاتية لان الآلية للشئ تعرض له بالقياس الى غيره وما هو
كذلك ليس ذاتيا بل المراد انه فى حد ذاته بحيث اذا قيس الى ماهو آلة له يعرض له الآلية
ولايحتاج فى عروضها له الى غيره كما ان الامكان الذاتى لايعرض للشئ الا بالقياس الى
وجوده ۔ والتسمية بالآلية بناء على اشتمالها على الآلة فان العلم الآلى مسائل كل منها
مما يتوسل به الى ماهو آلة له وهو الاظهر اذ لايتوسل بجميع علم الى علم ۔ ثم اعلم ان
مؤدى التقسيمين واحد اذ التقسيمان متلازمان فان ما يكون فى حد ذاته آلة لتحصيل
غيره لابد ان يكون متعلقا بكيفية تحصيله فهو متعلق بكيفية عمل ومايتعلق بكيفية عمل
لابد ان يكون فى نفسه آلة لتحصيل غيره فقد رجع معنى الآلى الى معنى العملى وكذا
مالا يكون آلة له كذلك لم يكن متعلقا بكيفية عمل ومالم يتعلق بكيفية عمل لم يكن فى نفسه
آلة لغيره فقد رجع معنى النظرى وغير الآلى الى شئ واحد ۔ ثم اعلم ان غاية العلوم
الآلية اى العلة الغائية لها حصول غيرها وذلك لانها متعلقة بكيفية العمل ومبينة لها
فالمقصود منها حصول العمل سواء كان ذلك العمل مقصودا بالذات اومقصودا لامر آخر
يكون هو غاية اخيرة لتلك العلوم وغاية العلوم الغير الآلية حصولها انفسها وذلك لانها
فى حد انفسها مقصودة بذواتها وان امكن ان يترتب عليها منافع اخرى فان امكان الترتب
الاتفاقى بل وقوعه لاينافى كون المرتب عليه مقصوداً بالذات انما المنافى له قصد الترتب ۔
والحاصل ان المراد بالغاية هى الغاية الذاتية التى قصدها المخترع الواضع لاالغاية التى كانت
حاملة للشارع على الشروع فان الباعث للشارع فى الشروع فى العلوم الآلية يجوز ان
يكون حصولها انفسها وفى العلوم الغير الآلية يجوز ان يكون زائدا على انفسها ۔ فان قيل
غاية الشئ علة له ولا يتصور كون الشئ علة لنفسه فكيف يتصور كون غاية العلوم الغير
الآلية حصولها انفسها ۔ قيل الغاية تستعمل على وجهين احدهما ان تكون مضافة الى

[١] وكونها مقصودة بذواتها لاينافى كونها وسيلة الى الغير بطريق الاتفاق كما فى النظريات اذ هى
مقصودة فى حد ذاتها مع ان بعضها وسيلة الى بعضها كذا افاده سيدالمحققين فى بعض حواشيه على
حاشيته على شرح المطالع (لمصححه)

الفعل وهو الاكثر يقال غاية هذا الفعل كذا وحينئذتكون الغاية مترتبة على نفس ذى الغاية وتكون علة لهـا الثانى ان تكون مضـافة الى المفعول يقال غاية مافعل كذا وحينئذ تكون الغاية مترتبة على فعله وعلة له لالذى الغـاية اعنى ما اضيف اليه الغـاية والغاية فيما نحن فيه من القسم الثانى لان المضاف اليه للغاية ههنا المفعول وهوالمحصل اعنى العلوم دون الفعل الذى هوالتحصيل فالمراد بغايتها مايترتب على تحصيلها ويكون علة له لالها هذاكله خلاصة مافى شرح المطالع وحواشيه . الثالث . الى عربية وغير عربية . الرابع . الى شرعية وغير شرعية . الخامس . الى حقيقية وغيرحقيقية . السادس . الى عقلية ونقلية فالعقلية مالا يحتـاج فيه الى النقل والنقلية بخلاف ذلك . السـابع . الى العلوم الجزئية وغير الجزئية فالعلوم التى موضوعاتها اخص من موضـوع علم آخر تسمى علوما جزئية كعلم الطب فان موضوعه وهوالانسان اخص من موضوع الطبى والتى موضوعاتها اعم يسمى بالعلم الاقدم لان الاعم اقدم للعقل من الاخص فان ادراك الاعم قبل ادراك الاخص كذافى بحرالجواهر

﴿ اجزاءالعلوم ﴾

قالوا كل علم من العلوم المدونة لابد فيه من امور ثلثة الموضـوع والمسائل والمبادى . وهذا القول مبنى على المسـامحة فان حقيقة كل علم مسائله وعد الموضوع والمبادى من الاجزاء انما هولشدة اتصالهما بالمسائل التى هى المقصودة فى العلم . اما الموضوع فقالوا موضوع كل علم مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية . وتوضيحه ان كمال الانسان بمعرفته اعيان الموجودات من تصـوراتها والتصـديق باحوالهـا على ماهى عليه بقدر الطاقة البشرية ولما كانت معرفتها بخصـوصها متعذرة مع عدم افادتها كمالا معتدا به لتغيرها وتبدلها اخذوا المفهومات الكلية الصادقة عليها ذاتية كانت اوعرضية وبحثوا عن احوالها من حيث انطباقها عليها ليفيد علمها بوجه كلى علما باقيا ابد الدهر ولمـا كان احوالها متكثرة وضبطها منتشرة مختلفة متعسراً اعتبروا الاحوال الذاتية لمفهوم مفهوم وجعلوها علما منفردا بالتدوين وسموا ذلك المفهوم موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسـائله راجعة اليه فصارت كل طائفة من الاحوال المتشاركة فى موضوع علما منفردا ممتازا فى نفسه عن طائفة اخرى متشاركة فى موضوع آخر فجائت علومهم متمازة فى انفسها بموضوعاتها . وهذا امر استحسانى اذلا مانع عقلا من ان يعد كل مسئلة علما براسـه وتفرد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غيرمتشاركة فى موضوع واحدٍ علماً واحداً وتفرد بالتدوين فالامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم وان كان تعريفاً للمعلوم فالفرق انه قد لايلا حظ الموضوع . ثم انهم عمموا الاحوال الذاتية وفسروها بما يكون محمولا على ذلك المفهوم اما لذاته اولجزئه الاعم اوالمساوى

فان له اختصاصاً بالشئ من حيث كونه من احوال مقومه اوللخارج المساوى له سواء كان شاملا لجميع افراد ذلك المفهوم على الاطلاق اومع مقابله مقابلة التضاد اوالعدم والملكة دون مقابلة السلب والايجاب اذ المتقابلان تقابل السلب والايجاب لااختصاص لهما بمفهوم دون مفهوم . ضبطا للانتشار بقدر الامكان . فاثبتوا الاحوال الشاملة على الاطلاق لنفس الموضوع والشاملة مع مقابلتها لانواعه واللاحقة للخارج المساوى لعرضه لذاتى . ثم ان تلك الاعراض الذاتية لها عوارض ذاتية شاملة لها على الاطلاق اوعلى التقابل فاثبتوا العوارض الشاملة على الاطلاق لنفس الاعراض الذاتية والشاملة على التقابل لانواع تلك الاعراض وكذلك عوارض تلك العوارض وهذه العوارض فى الحقيقة قيود للاعراض المثبتة للموضوع ولانواعه الا انها لكثرة مباحثها جعلت محمولات على الاعراض . وهذا تفصيل ما قالوا معنى البحث عن الاعراض الذاتية ان تثبت تلك الاعراض لنفس الموضوع اولانواعه اولاعراضه الذاتية اولانواعها اولاعراض انواعها . وبهذا يندفع ماقيل انه مامن علم الا ويبحث فيه عن الاحوال المختصة بانواعه فيكون بحثا عن الاعراض الغريبة للحوقها بواسطة امراخص كما يبحث فى الطبى عن الاحوال المختصة بالمعادن والنباتات والحيوانات وذلك لان المبحوث عنه فى العلم الطبى ان الجسم اما ذوطبيعة اوذو نفس آلى اوغير آلى وهى من عوارضه الذاتية والبحث عن الاحوال المختصة بالعناصر وبالمركبات التامة وغير التامة كلها تفصيل لهذه العوارض وقيود لها . ولاستصعاب هذا الاشكال قيل المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقول صاحب علم اصول الفقه الكتاب يثبت الحكم قطعا اوعلى انواعه كقوله الامر يفيد الوجوب اوعلى اعراضه الذاتية كقوله الخاص يفيد القطع اوعلى انواع اعراضه الذاتية كقوله العام الذى خص منه يفيد الظن . وقيل معنى قولهم يبحث فيه عن عوارضه الذاتية انه يرجع البحث فيه اليها بان يثبت اعراضه الذاتية له اويثبت لنوعه ماهو عرض ذاتى لذلك النوع اولعرضه الذاتى ماهو عرض ذاتى لذلك العرض اويثبت لنوع العرضى الذاتى ماهو عرض ذاتى لذلك النوع . ولايخفى عليك انه يلزم دخول العلم الجزئى فى العلم الكلى كعلم الكرة المتحركة فى علم الكرة وعلم الكرة فى العلم الطبى لانه يبحث فيها عن العوارض الذاتية لنوع الكرة اوالجسم الطبى اولعرضه الذاتى اولنوع عرضه الذاتى . ثم اعلم ان هذا الذى ذكر من تفسير الاحوال الذاتية انما هو على راى المتاخرين الذاهبين الى ان اللاحق للشئ بواسطة جزئه الاعم من اعراضه الذاتية المبحوث عنها فى العلم فانهم ذكروا ان العرض هوالمحمول على الشئ الخارج عنه وان العرض الذاتى هوالخارج المحمول الذى يلحق الشئ لذاته بان يكون منشاه الذات كلحوق ادراك الامور الغريبة للانسان بالقوة اويلحقه بواسطة جزئه الاعم كلحوق التحيز له لكونه جسما اوالمساوى كلحوق التكلم له لكونه

ناطقا اويلحقه بواسطة امر خارج مساو كلحوق التعجب له لادراكه الامور المستغربة . واما مايلحق الشئ بواسطة امر خارج اخص واعم مطلقا او من وجه او بواسطة امر مباين فلايسمى عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا . والتفصيل ان العوارض ستة لان مايعرض الشئ اما ان يكون عروضه لذاته اولجزئه اولامر خارج عنه سواء كان مساويا له اواعم منه اواخص اومباينا فالثلاثة الاول تسمى اعراضا ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض اى لنسبتها الى الذات نسبة قوية وهى كونها لاحقة بلا واسطة اوبواسطة لها خصوصية بالتقديم اوبالمساواة والبواقى تسمى اعراضا غريبة لعدم انتسابها الى الذات نسبة قوية . اما المتقدمون فقد ذهبوا الى ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم من الاعراض الغريبة التى لايحث عنها فى ذلك العلم وعرفوا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشئ لذاته اولما يساويه سواء كان جزءاً لها اوخارجا عنها . قيل هذا هو الاولى اذ الاعراض اللاحقة بواسطة الجزء الاعم تعم الموضوع وغيره فلا تكون آثارا مطلوبة له لانها هى الاعراض المعينة المخصوصة التى تعرضه بسبب استعداده المختص . ثم فى عدالعارض بواسطة المباين مطلقا من الاعراض الغريبة نظر اذ قد يحث فى العلم الذى موضوعه الجسم الطبعى عن الالوان مع كونها عارضة له بواسطة مباينة وهوالسطح . وتحقيقه ان المقصود فى كل علم مدون بيان احوال موضوعه اعنى احواله التى توجد فيه ولا توجد فى غيره ولا يكون وجودها فيه بتوسط نوع مندرج تحته فان مايوجد فى غيره لايكون من احواله حقيقة بل هومن احوال ماهو اعم منه والذى يوجد فيه فقط لكنه لايستعد لعروضه مالم يصر نوعا مخصوصا من انواعه كان من احوال ذلك النوع حقيقة فحق هاتين الحالين ان يحث عنهما فى علمين موضوعهما ذلك الاعم والاخص وهذا امر استحسانى كما لايخفى . ثم الاحوال الثابتة للموضوع على الوجه المذكور على قسمين . احد هما ماهو عارض له وليس عارضا لغيره الا بتوسطه وهوالعرض الاولى . وثانيهما ماهو عارض لشئ آخر وله تعلق بذلك الموضوع بحيث يقتضى عروضه له بتوسط ذلك الآخر الذى يجب ان لايوجد فى غير الموضوع سوآء كان داخلا فيه اوخارجا عنه اما مساويا له فى الصدق اومباينا له فيه ومساويا فى الوجود . فالصواب ان يكتفى فى الخارج بمطلق المساواة سوآء كانت فى الصدق اوفى الوجود فان المباين اذا قام بالموضوع مساويا له فى الوجود ووجدله عارض قدعرض له حقيقة لكنه يوصف به الموضوع كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة فى ذلك العلم لكونها ثابتة للموضوع على الوجه المذكور . واعلم ايضا ان المطلوب فى العلم بيان انية تلك الاحوال اى ثبوتها للموضوع سواء علم لميتها اى علة ثبوتها له اولا . واعلم ايضا ان المعتبر فى العرض الاولى هو انتفاء الواسطة فى العروض دون الواسطة فى الثبوت التى هى اعم . يشهد بذلك انهم صرحوا بان السطح من الاعراض الاولية للجسم التعليمى مع

ان ثبوته له بواسطة انتهائه وانقطاعه وكذلك الخط للسطح والنقطة للخط . وصرحوا بان الالوان ثابتة للسطوح اولا وبالذات مع ان هذه الاعراض قد فاضت على محالها من المبدء الفياض وعلى هذا فالمعتبر فيما يقابل العرض الاولى اعنى سائر الاقسام ثبوت الواسطة فى العروض . وان شئت الزيادة على ماذكرنا فارجع الى شرح المطالع وحواشيه وغيرها من كتب المنطق . فائدة . قالوا يجوز ان يكون الاشياء الكثيرة موضوعا لعلم واحد لكن لا مطلقا بل بشرط تناسبها بان تكون مشتركة فى ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى للهندسة فانها تشارك فى جنسها وهو المقدار اوفى عرضى كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات للطب فانها تشارك فى كونها منسوبة الى الصحة التى هى الغاية القصوى فى ذلك العلم . فائدة . قالوا الشئ الواحد لايكون موضوعا للعلمين وقال صدر الشريعة هذا غير ممتنع فان الشئ الواحد له اعراض متنوعة ففى كل علم يبحث عن بعض منها الا ترى انهم جعلوا اجسام العالم وهى البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة . وفيه نظر . اما اولا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة فى كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه مايطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر فى العلم هو البحث عن جميع مايحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شئ اواشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر فى احوال شئ وذلك فى احوال شئ آخر مغاير له بالذات اوبالاعتبار بان يؤخذ فى احد العلمين مطلقا وفى الآخر مقيدا اويؤخذ فى كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود وهو الصالح سببا للتمايز . واما ثانيا فلانه مامن علم الاويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف . فائدة . قال صدر الشريعة قد يذكر الحيثية فى الموضوع وله معنيان . احدهما ان الشئ مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود اى من هذه الجهة وبهذا الاعتبار موضوع العلم الالهى فيبحث فيه عن الاحوال التى تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولايبحث فيه عن تلك الحيثية اى حيثية الوجود لان الموضوع مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية لاما يبحث عنه وعن اجزائه . وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية

المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشئ عوارض ذاتية متنوعة وانما يبحث فى علم من نوع منها فالحيثية بيان لذلك النوع فيجوز ان يبحث عنها فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح و يمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثانى لا الاول اذ فى الطب يبحث عن الصحة والمرض وفى الهيئة من الشكل فلو كان المراد الاول لم يبحث عنها . قيل ولقائل ان يقول لانسلم انها فى الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التى تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا فى القسم الثانى ايضا قيدا للموضوع لابيانا للاعراض الذاتية على ماهو ظاهر كلام القوم لم يكن البحث عنها فى العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزم للقوم مالزم لصدر الشريعة وح من تشارك العلمين فى موضوع واحد بالذات والاعتبار . واما الاشكال بلزوم عدم كون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها فى العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والالزم تقدم الشئ على نفسه مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض فالمشهور فى جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها . والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث عنها فى العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض انما يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اى يلاحظ فى جميع المباحث هذا المعنى الكلى لاعلى معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة . وتحقيق هذه المباحث يطلب من التوضيح والتلويح . واما المسائل فهى القضايا التى يطلب بيانها فى العلوم وهى فى الاغلب نظريات وقد تكون ضرورية فتورد فى العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها اولبيان لميتها لان القضية قد تكون بديهية دون لميتها ككون النار محرقة فانه معلوم الانية اى الوجود مجهول اللمية كذا فى شرح المواقف وبعض حواشى تهذيب المنطق . وقال المحقق التفتازانى المسئلة لاتكون الا نظرية وهذا مما لا اختلاف فيه لاحد وما قيل من احتمال كونها غير كسبية فسهو ظاهر . ثم للمسائل موضوعات ومحمولات . اما موضوعها فقد يكون موضوع العلم كقولنا كل مقدار اما مشارك للآخر اومباين والمقدار موضوع علم الهيئة وقد يكون موضوع العلم مع عرض ذاتى كقولنا كل مقدار وسط فى النسبة فهو ضلع مايحيط به الطرفان فقد اخذ فى المسئلة المقدار مع كونه وسطافى النسبة وهو عرض ذاتى وقد يكون نوع موضوع العلم كقولنا كل خط يمكن تنصيفه فان الخط نوع من المقدار وقد يكون نوعاً مع عرض ذاتى كقولنا كل خط قام على خط فان زاويتى جنبتيه قائمتان اومساويتان لهما فالخط نوع من المقدار وقد اخذ فى المسئلة مع قيامه على خط وهو عرض ذاتى وقد يكون عرضا ذاتيا كقولنا كل مثلث فان زواياه مثل القائمتين فالمثلث عرض ذاتى

للمقدار وقد يكون نوع عرض ذاتي كقولنا كل مثلث متساوى الساقين فان زاويتى قاعدته متساويتان . وبالجملة فموضوعات المسائل هى موضوعات العلم او اجزاؤها او اعراضها الذاتية اوجزئياتها . واما محمولاتها فالاعراض الذاتية لموضوع العلم فلا بد ان تكون خارجة عن موضوعاتها لامتناع ان يكون جزء الشئ مطلوبا بالبرهان لان الاجزاء بينة الثبوت للشئ كذا فى شرح الشمسية . اعلم ان من عادة المصنفين ان يذكروا عقيب الابواب ماشذ منها من المسائل فتصير مسائل من ابواب متفرقة فترجم تارة بمسائل منثورة وتارة بمسائل شتى كذا فى فتح القدير واكثر مايوجد ذلك فى كتب الفقه . واما المبادى فهى التى تتوقف عليها مسائل العلم اى تتوقف على نوعها مسائل العلم اى التصديق بها اذلا توقف للمسئلة على دليل مخصوص . وهى اما تصورات اوتصديقات . اما التصورات فهى حدود الموضوعات اى مايصدق عليه موضوع العلم لامفهوم الموضوع كالجسم الطبعى وحدود اجزائها كالهيولى والصورة وحدود جزئياتها كالجسم البسيط وحدود اعراضها الذاتية كالحركة للجسم الطبعى وخلاصته تصور الاطراف على وجه هو مناط للحكم . واما التصديقات فهى مقدمات اما بينة بنفسها وتسمى علوما متعارفة كقولنا فى علم الهندسة المقادير المساوية لشئ واحد متساوية واما غير بينة بنفسها سواء كانت مبينة هناك اوفى محل آخر اوفى علم آخر يتوقف عليها الادلة المستعملة فى ذلك العلم سواء كانت قياسات اوغيرها من الاستقراء والتمثيل . وحصرها فى المبينة فيه والمبينة فى علم آخر وفى اجزاء القياسات كما توهم محل نظر . ثم الغير البينة بنفسها اما مسلمة فيه اى فى ذلك العلم على سبيل حسن الظن وتسمى اصولا موضوعة كقولنا فى علم الهندسة لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم اومسلمة فى الوقت اى وقت الاستدلال مع استنكار وتشكك الى ان تتبين فى موضعها وتسمى مصادرات لانه تصدربها المسائل التى تتوقف عليها كقولنا فيه لنا ان نرسم على كل نقطة وبكل بعد دائرة . ونوقش فى المثال بانه لافرق بينه وبين قولنا لنا ان نصل الخ فى قبول المتعلم بهما بحسن الظن . واورد مثال المصادرة قول اقليدس اذا وقع خط على خطين وكانت الزاويتان الداخلتان اقل من قائمتين فان الخطين اذا اخرجا بتلك الجهة التقيا . لكن لااستبعاد فى ذلك اذ المقدمة الواحدة قدتكون اصلا موضوعا عند شخص مصادرة عند شخص آخر . ثم الحدود والاصول الموضوعة والمصادرات يجب ان يصدر بها العلم واما العلوم المتعارفة فمن تصدير العلم بها غنية لظهورها وربما تخصص العلوم المتعارفة بالصناعة ان كانت عامة وتصدر بها فى جملة المقدمات كما فعل اقيدس فى كتابه . واعلم ان التصدير قد يكون بالنسبة الى العلم نفسه بان يقدم عليه جميع مايحتاج اليه وقد يكون بالنسبة الى جزئه المحتاج لكن الاول اولى هذا . وقد تطلق المبادى عندهم على المعنى الاعم وهو ما يبدء به قبل الشروع فى مقاصد العلم كما يذكر فى اوائل الكتب قبل الشروع فى العلم لارتباطه به

فى الجملة سواء . كان خارجا من العلم بان يكون من المقدمات وهى مايكون خارجا يتوقف عليه الشروع فيه ولو على وجه البصيرة اوعلى وجه كال البصيرة ووفور الرغبة فى تحصيله بحيث لايكون عبثا عرفا اوفى نظره كمعرفة العلم برسمه المفيد لزيادة البصيرة ومعرفة غايته . اولم يكن خارجا عنه بل داخلا فيه بان يكون من المبادى المصطلحة السابقة من التصورات والتصديقات وعلى هذا تكون المبادى اعم من المقدمات ايضا فان المقدمات خارجة عن العلم لامحالة بخلاف المبادى . والمبادى بهذا المعنى قدتعد ايضا من اجزاء العلم تغليبا . وان شئت تحقيق هذا فارجع الى شرح مختصر الاصول وحواشيه . ومنهم من فسر المقدمة بما يعين فى تحصيل الفن فتكون المقدمات اعم كذا قيل يعنى تكون المقدمات بهذا المعنى اعم من المبادى بالمعنى الاول لامن المبادى بالمعنى الثانى وان اقتضاه ظاهر العبارة اذ بينها وبين المبادى بالمعنى الثانى هوالمساواة اذ مايستعان به فى تحصيل الفن يصدق عليه انه مما يتوقف عليه الفن اما مطلقا او على وجه البصيرة اوعلى وجه كال البصيرة وبالجملة فالمعتبر فى المبادى التوقف مطلقا . قال السيد السند مبادى العلم مايتوقف عليه ذات المقصود فيه اعنى التصورات التى يبتنى عليها اثبات مسائله وهى قد تعد جزءاً منه واما اذا اطلقت على مايتوقف عليه المقصود ذاتا اوتصورا اوشروعا فليست بتمامها من اجزائه فان تصور الشئ ومعرفة غايته خارجان عنه ولا من جزئيات مايتضمنه حقيقة لدخوله فى العلم قطعا انتهى .

﴿ الرؤس الثمانية ﴾

قالوا الواجب على من شرع فى شرح كتاب ما ان يتعرض فى صدره لاشياء قبل الشروع فى المقصود يسميها قدماء الحكماء الرؤس الثمانية . احدها الغرض من تدوين العلم اوتحصيله اى الفائدة المترتبة عليه لئلا يكون تحصيله عبثا فى نظره . وثانيها المنفعة وهى مايتشوقه الكل طبعا وهى الفائدة المعتد بها ليتحمل المشقة فى تحصيله ولايعرض له فتور فى طلبه فيكون عبثا عرفا هكذا فى تكملة الحاشية الجلالية . وفى شرح التهذيب وشرح اشراق الحكمة ان المراد بالغرض هوالعلة الغائية فان مايترتب على فعل يسمى فائدة ومنفعة وغاية فان كان باعثا للفاعل على صدور ذلك الفعل منه يسمى غرضا وعلة غائية وذكر المنفعة انما يجب ان وجدت لهذا العلم منفعة ومصلحة سوى الغرض الباعث والافلا وبالجملة فالمنفعة قدتكون بعينها الغرض الباعث . وثالثها السمة وهى عنوان الكتاب ليكون عند الناظر اجمال مايفصله الغرض كذا فى شرح اشراق الحكمة . وفى تكملة الحاشية الجلالية السمة هى عنوان العلم وكان المراد منه تعريف العلم برسمه او بيان خاصة من خواصه ليحصل للطالب علم اجمالى بمسائله ويكون له بصيرة فى طلبه وفى شرح التهذيب السمة العلامة وكان المقصود الاشارة الى

وجه تسمية العلم وفى ذكر وجه التسمية اشارة اجمالية الى مايفصل العلم من المقاصد ٠ ورابعها المؤلف وهو مصنف الكتاب ليركن قلب المتعلم اليه فى قبول كلامه والاعتماد عليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين ٠ واما المحققون فيعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال ولنعم ماقيل لاتنظر الى من قال وانظر الى ماقال ومن شرط المصنفين ان يحترزوا عن الزيادة على مايجب والنقصان عما يجب وعن استعمال الالفاظ الغريبة المشتركة وعن رداءة الوضع وهى تقديم مايجب تاخيره وتاخير مايجب تقديمه ٠ وخامسها انه من اى علم هو اى من اليقينيات او الظنيات من النظريات او العمليات من الشرعيات اوغيرها ليطلب المتعلم مايليق به من المسائل المطلوبة له ٠ وسادسها انه اية مرتبة هو اى بيان مرتبته فيما بين العلوم اما باعتبار عموم موضوعه اوخصوصه اوباعتبار توقفه على علم آخر اوعدم توقفه عليه اوباعتبار الاهمية اوالشرف ليقدم تحصيله على مايجب او يستحسن تقديمه عليه ويؤخر تحصيله عما يجب او يستحسن تاخيره عنه ٠ وسابعها القسمة وهى بيان اجزاء العلوم وابوابه ليطلب المتعلم فى كل باب منها مايتعلق به ولايضيع وقته فى تحصيل مطالب لاتتعلق به كما يقال ابواب المنطق تسعة كذا وكذا وهذا قسمة العلم وقسمة الكتاب كما يقال كتابنا هذا مرتب على مقدمة وبابين وخاتمة وهذا الثانى كثير شائع لايخلو عنه كتاب ٠ وثامنها الانحاء التعليمية وهى انحاء مستحسنة فى طرق التعليم ٠ احدها التقسيم وهو التكثير من فوق الى اسفل اى من اعم الى ماهو اخص كتقسيم الجنس الى الانواع والنوع الى الاصناف والصنف الى الاشخاص ٠ وثانيها التحليل وهو عكسه اى التكثير من اسفل الى فوق اى من اخص الى ماهو اعم كتحليل زيد الى الانسان والحيوان وتحليل الانسان الى الحيوان والجسم هكذا فى تكملة الحاشية الجلالية وشرح اشراق الحكمة ٠ وفى شرح التهذيب كان المراد من التقسيم مايسمى بتركيب القياس وذلك بان يقال اذا اردت تحصيل مطلب من المطالب التصديقية ضع طرفى المطلوب واطلب جميع موضوعات كل واحد منهما وجميع محمولات كل واحد منهما سواء كان حمل الطرفين عليها اوحملها على الطرفين بواسطة او بغير واسطة وكذلك اطلب جميع ماسلب عنه الطرفان اوسلب هو عن الطرفين ثم انظر الى نسبة الطرفين الى الموضوعات والمحمولات فان وجدت من محمولات موضوع المطلوب ماهو موضوع المحمول فقد حصل المطلوب عن الشكل الاول اوما هو محمول على محموله فمن الشكل الثانى اومن موضوعات موضوعه ماهو موضوع لمحموله فمن الشكل الثالث اومحمول لمحموله فمن الرابع كل ذلك بحسب تعدد اعتبار الشرائط بحسب الكيفية والكمية والجهة كذا فى شرح المطالع فمعنى قولهم وهو التكثير من فوق اى من النتيجة لانها المقصود الاقصى بالنسبة الى الدليل ٠ واما التحليل فقد قيل فى شرح المطالع كثيرا ماتورد فى العلوم قياسات منتجة للمطالب لا على

الهيآت المنطقية اعتمادا على الفطن العارف بالقواعد فان اردت ان تعرف انه على اى شكل من الاشكال فعليك بالتحليل وهو عكس التركيب فحصل المطلوب فانظر الى القياس المنتج له فان كان فيه مقدمة يشاركها المطلوب بكلا جزئيه فالقياس استثنائى وان كانت مشاركة للمطلوب باحد جزئيه فالقياس اقترانى ثم انظر الى طرفى المطلوب فتميز عندك الصغرى عن الكبرى لان ذلك الجزء ان كان محكوما عليه فى النتيجة فهى الصغرى او محكوما به فهى الكبرى ثم ضم الجزء الاخر من المطلوب الى الجزء الآخر من تلك المقدمة فان تالفا على احد التاليفات الاربع فما انضم الى جزئى المطلوب هو الحد الاوسط وتميز لك المقدمات والاشكال وان لم يتالفا كان القياس مركبا فاعمل بكل واحد منهما العمل المذكور اى ضم الجزء الآخر من المطلوب والجزء الاخر من المقدمة كما وضعت طرفى المطلوب اولا اى فى التقسيم فلابد ان يكون لكل منهما نسبة الى شئ مافى القياس والا لم يكن القياس منتجا للمطلوب فان وجدت حدا مشتركا بينهما فقد تم القياس والا فكذا تفعل مرة بعد اخرى الى ان ينتهى الى القياس المنتج للمطلوب بالذات وتبين لك المقدمات والشكل والنتيجة فقولهم التكثير من اسفل الى فوق اى الى النتيجة انتهى . وثالثها التحديد اى فعل الحد اى ايراد حد الشئ وهو مايدل على الشئ دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الرسم فانه يدل عليه دلالة مجملة كذا فى شرح اشراق الحكمة وفى شرح التهذيب كان المراد بالحد المعرف مطلقاً وذلك بان يقال اذا اردت تعريف شئ فلا بدان تضع ذلك الشئ وتطلب جميع ماهو اعم منه وتحمل عليه بواسطة اوبغيرها وتميز الذاتيات عن العرضيات بان تعد ماهو بين الثبوت اوما يلزم من مجرد ارتفاعه ارتفاع نفس الماهية ذاتيا ومالیس كذلك عرضيا وتطلب جميع ماهو مساوله فيتميز عندك الجنس من العرض العام والفصل من الخاصة ثم تركب اى قسم شئت من اقسام المعرف بعد اعتبار الشرائط المذكورة فى باب المعرف . ورابعها البرهان اى الطريق الى الوقوف على الحق اى اليقين ان كان المطلوب نظريا والى الوقوف عليه والعمل به ان كان علميا كان يقال اذا اردت الوصول الى اليقين فلا بدان تستعمل فى الدليل بعد محافظة شرائط صحة الصورة اما الضروريات الست اوما يحصل منها بصورة صحيحة وهيئة منتجة وتبالغ فى التفحص عن ذلك حتى لايشتبه بالمشهورات والمسلمات والمشبهات وغيرها بعضها ببعض . وعد الانحاء التعلمية بالمقاصد اشبه فينبغى ان تذكر فى المقاصد ولذا ترى المتاخرين كصاحب المطالع يعدون ماسوى التحديد من مباحث الحجة ولواحق القياس واما التحديد فشانه ان يذكر فى مباحث المعرف كذا فى شرح التهذيب . واعلم انهم انما اقتصروا على هذه الثمانية لعدم وجدانهم شيئا آخر يعين فى تحصيل الفن ومن وجد ذلك فليضمه اليها وهذا امر استحسانى لايلزم من تركه فساد على مالا يخفى هكذا فى تكملة الحاشية الجلاليه . واعلم انهم قد يذكرون وجه الحاجة الى

العلم ولا شك انه ههنا بعينه بيان الغرض منه . وقد يذكرون وجه شرف العلم ويقولون شرف الصناعة . اما بشرف موضوعها مثل الصياغة فانها اشرف من الدباغة لان موضوع الصياغة الذهب والفضة وهما اشرف من موضوع الدباغة الذى هو الجلد . واما بشرف غرضها مثل صناعة الطب فانها اشرف من صناعة الكناسة لان غرض الطب افادة الصحة وغرض الكناسة تنظيف المستراح . واما بشدة الحاجة اليها كالفقه فان الحاجة اليه اشد من الحاجة الى الطب اذ مامن واقعة فى الكون الا وهى مفتقرة الى الفقه اذبه انتظام صلاح الدنيا والدين بخلاف الطب فانه يحتاج اليه بعض الناس فى بعض الاوقات والمراد بذلك بيان مرتبة العلم على مايفهم مما سبق ويؤيده ماقال السيد السند فى شرح المواقف واما مرتبة علم الكلام اى شرفه فقد عرفت ان موضوعه اعم الامور واعلاها الخ .

﴿ العلوم العربية ﴾

فى شرح المفتاح اعلم ان علم العربية المسمى بعلم الادب علم يحترز به عن الخلل فى كلام العرب لفظا اوكتابة وينقسم على ماصرح به الى اثنى عشر قسما . منها اصول هى العمدة فى ذلك الاحتراز . ومنهما فروع . اما الاصول فالبحث فيها . اما عن المفردات من حيث جواهرها وموادها فعلم اللغة اومن حيث صورها وهيآتها فعلم الصرف اومن حيث انتساب بعضها الى بعض بالاصلية والفرعية فعلم الاشتقاق . واما عن المركبات على الاطلاق فاما باعتبار هيآتها التركيبية وتاديتها لمعانيها الاصلية فعلم النحو واما باعتبار افادتها لمعان زائدة على اصل المعنى فعلم المعانى اوباعتبار كيفية تلك الفائدة فى مراتب الوضوح فعلم البيان . واما عن المركبات الموزونة فاما من حيث وزنها فعلم العروض اومن حيث اواخر ابياتها فعلم القافية . واما الفروع فالبحث فيها اما ان يتعلق بنقوش الكتابة فعلم الخط اويختص بالمنظوم فعلم عروض الشعراء اوبالمنثور فعلم انشاء النثر من الرسائل اومن الخطب اولا يختص بشئ منهما فعلم المحاضرات ومنه التواريخ واما البديع فقد جعلوه ذيلا لعلمى البلاغة لاقسما براسه . وفى ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفانى السخاوى الادب وهو علم يتعرف منه التفاهم عما فى الضمائر بادلة الالفاظ والكتابة وموضوعه اللفظ والخط من جهة دلالتهما على المعانى ومنفعته اظهار مافى نفس الانسان من المقاصد وايصاله الى شخص آخر من النوع الانسانى حاضرا كان او غائبا وهوحلية اللسان والبنان وبه تميز ظاهر الانسان على سائر انواع الحيوان وانما ابتدأت به لانه اول ادوات الكمال ولذلك من عرى عنه لم يتم بغيره من الكمالات الانسانية . وتنحصر مقاصده فى عشرة علوم وهى علم اللغة وعلم التصريف وعلم المعانى وعلم البيان وعلم البديع وعلم العروض وعلم القوافى وعلم النحو وعلم قوانين الكتابة وعلم قوانين القراءة . وذلك لان نظره اما فى

اللفظ اوالخط والاول فاما فى اللفظ المفرد اوالمركب اوما يعمهمـا وما نظره فى المفرد فاعتماده اما على السماع وهو اللغة اوعلى الحجـة وهوالتصريف وما نظره فى المركب فاما مطلقا اومختصا بوزن والاول ان تعلق بخواص تراكيب الكلام واحكامه الاسنادية فعلم المعانى والا فعلم البيان . والمختص بالوزن فنظره اما فى الصورة اوفى المادة الثانى علم البديع والاول انكان بمجرد الوزن فهو علم العروض والا فعلم القوافى ومايعم المفرد والمركب فهو علم النحو والثانى فان تعلق بصـور الحروف فهو علم قوانين الكتابة وان تعلق بالعلامات فعلم قوانين القراءة وهذه العلوم لاتختص بالعربية بل توجد فى سائر لغات الامم الفاضلة من ايونان وغيرهم . واعلم ان هـذه العلوم فى العربيـة لم توخذ عن العرب قاطبة بل عن الفصحاء البلغـاء منهم وهم الذين لم يخـالطوا غيرهم كهذيل وكنـانة وبعض تميم وقيس وغيلان ومن يضاهيهم من عرب الحجاز واوساط نجد فاما الذين اصابوا العجم فى الاطراف فلم تعتبر لغاتهم واحوالها فى اصول هذه العلوم وهؤلاء كحمير وهمدان وخولان والازد لمقاربتهم الحبشة والزنج وطى وغسان لمخالطتهم الروم والشام وعبد القيس لمجاورتهم اهل الجزيرة وفارس ثم اتى ذوو العقول السليمة والاذهان المستقيمة ورتبوا اصولها وهذبوا فصولها حتى تقررت على غاية لايمكن المزيد عليها انتهى .

(علم الصرف) ويسمى بعلم التصريف ايضاً وهو علم باصول تعرف بها احوال ابنية الكلم التى ليست باعراب ولا بناء هكذا قال ابن الحاجب . فقوله علم بمنزلة الجنس لانه شامل للعلوم كلها [١] . وقوله تعرف بها احوال ابنية الكلم يخرج الجميع سوى النحو . وقوله ليست باعراب ولا بناء يخرج النحو . وفائدة اختيار تعرف على تعلم تذكر فى تعريف علم المعانى . ثم المراد من بنـاء الكلمة وكذا من صيغتها ووزنها هيئتها التى يمكن ان يشاركها فيها غيرها وهى عدد حروفها المرتبة وحركاتها المعينة وسكونها مع اعتبار حروفها الزائدة والاصلية كل فى موضعه فرجل مثلا على هيئة وصفة يشاركه فيها عضد وهى كونه على ثلثة احرف اولها مفتوح وثانيها مضموم واما الحرف الاخير فلا تعتبر حركاته وسكونه فى البناء فرجل

[١] وقوله باصول يعنى بها القوانين المنطبقة على الجزئيات كقولهم كل واو او ياء اذا تحركت وانفتح ما قبلها قلبت الفا واعلم ان اسماء العلوم كالتصريف والنحو والمنطق قد تطلق و يراد بها القواعد والاصول فعلى هذا فالعلم فى التعريف عبارة عن القواعد فملابسته بالاصول التى تعرف بها الخ ملابسة الكلى بالجزئى وقد تطلق ويراد بها الادراكات بتلك القواعد حاصلة عن دليل فعلى هذا فالعلم فى التعريف عبارة عن الادراك المتعلق بالاصول تعلق العلم بالمعلوم وقد تطلق ويراد بها الملكات الحاصلة عن تكرر الادراكات المتعلقة بتلك الاصول فالعلم عبارة عن الملكة المتعلقة بالاصول تعلق السبب بالمسبب من جهة الادراك وما قد حقق المحققون من ان حقيقة العلم والفن مسائله فلارد على المشهور من ان اجزاء العلوم ثلثة المسائل والموضوعات والمبادى فلا ينـافى هذا ما ذكرنا من اطلاقات اسماء العلوم واحتمالات لفظ العلم فى التعريف لانه ليس فى ما ذكرنا بيان حقيقة الفن واجزائه فما قاله الرضى والحق ان هذه الاصول هى التعريف لا العلم بها ليس بشئ (لمصححه)

ورجلاً ورجلٍ على بناء واحد وكذا جمل على بناء ضرب لان الحرف الاخير متحرك بحركة الاعراب وسكونه وحركة البناء وسكونه . وانما قلنا يمكن ان يشاركها لانه قد لايشاركها فى الوجود كالحبك بكسر الحاء وضم الباء فانه لم يات له نظير وانما قلنا حروفها المرتبة لانه اذا تغير النظم والترتيب تغير الوزن كما تقول يئس على وزن فعل وأيس على وزن عفل . وانما قلنا مع اعتبار الحروف الزائدة والاصلية لانه يقال ان كرّم مثلا على وزن فعل ولا يقال على وزن فعلل اوافعل اوفاعل مع توافق الجميع فى الحركات المعينة والسكون . وقولنا كل فى موضعه لان نحو درهم ليس على وزن قمطر لتخالف مواضع الفتحتين والسكونين وكذا نحو بيطر مخالف لشريف فى الوزن لتخالف موضعى اليائين وقد يخالف ذلك فى اوزان التصغير فيقال اوزان التصغير فعيل وفعيعل وفعيعيل فيدخل فى فعيل رجيل وحمير وغير ذلك وفى فعيعل اكيلب وحمير ونحوها وفى فعيعيل مفيتيح وتميثيل ونحو ذلك . ويعرف وجهه فى لفظ الوزن فى فصل النون من باب الواو . فعلى هذا لا حاجة الى تقييد الاحوال بكونها لاتكون اعرابا ولا بناء اذ هما طاريان على آخر حروف الكلمة فلم يدخلا فى احوال الابنية . لكن بقى ههنا شئ وهو انه يخرج من الحد معظم ابواب التصريف اعنى الاصول التى تعرف بها ابنية الماضى والمضارع والامر والصفة وافعل التفضيل والآلة والموضع والمصغر والمصدر لكونها اصولا تعرف بها ابنية الكلم لا احوال ابنيتها . فان اريد ان الماضى والمضارع مثلا حالان طاريان على بناء المصادر ففيه بعد لانهما بناءان مستانفان بنيا بعد هدم بناء المصدر . ولو سلم فلم عد المصادر فى احوال الابنية ثم الماضى والمضارع والامر وغير ذلك مما مر كما انها ليست باحوال الابنية على الحقيقة بل هى اشياء ذوات ابنية على مامر من تفسير البناء بلى قد يقال لضرب مثلا هذا بناء حاله كذا مجازا ولا يقال ابدا ان ضرب حال بناء وانما يدخل فى احوال الابنية الابتداء والوقف والامالة وتخفيف الهمزة والاعلال والابدال والحذف وبعض الادغام وهو ادغام بعض حروف الكلمة فى بعض وكذا بعض التقاء الساكنين وهو اذا كان الساكنان من كلمة كما فى قل واصله قول والوقف والتقاؤهما فى كلمتين والادغام فيهما ليست بابنية ولا احوال ابنية لعدم اعتبار حركة الحرف الاخير وسكونها . اللهم الا ان يقال اريد بالبناء الحروف المرتبة بلا اعتبار الحركات والسكنات كذا ذكر المحقق الرضى فى شرح الشافية . والجواب عن ذلك بانه اريد بابنية الكلم مايطرؤ عليها اى على الكلم من الهيآت والاحوال كما عرفت فهى نفس احوال الكلم فالاضافة بيانية كما فى قولهم شجر الاراك فمعنى احوال ابنية الكلم على هذا احوال هى ابنية الكلم فلا يخرج من الحد معظم ابواب التصريف من ابنية الماضى والمضارع ونحوها . وبالجملة فعلم الصرف علم باصول تعرف بها ابنية الكلم . ثم انه كما يبحث فى العلم عن العوارض الذاتية لموضوعه كذلك يبحث فيه عن اعراض تلك الاعراض فدخل فى ابنية الكلم الابتداء

والامالة ونحوهما مما هو من احوال الابنية ويؤيده ماوقع فى الاصول من ان الصرف علم تعرف به احوال الكلمة بناء وتصرفا فيه اى فى ذلك البناء لا اعرابا وبناء وكذا يدخل فى الحد الوقف لانه من احوال الابنية يعرضها باعتبار قطعها عما بعدها لا باعتبار حركة الحرف الاخير اوسكونه والاخرج بعض اقسام الوقف من الوقف كالحذف والابدال والزيادة فتدبر ٭ وذكر التقاء الساكنين فى الكلمتين والادغام فيهما استطرادى كذكر الجزئى فى علم المنطق وهذا الجواب مما استخرجته مما ذكروه فى هذا المقام فعلى هذا موضوع الصرف هو الكلمة من حيث ان لها بناء وقد عرفت انه لا محذور فى البحث عن قيد الحيثية اذا كانت بيانا للموضوع فلا محذور فى البحث عن الابنية فى هذا العلم ويؤيد هذا مامر فى تقسيم العلوم العربية من ان الصرف يبحث فيه عن المفردات من حيث صورها وهيئاتها وكذا ماذكر المحقق عبد الحكيم فى حاشية الفوائد الضيائية من ان التصريف والمعانى والبيان والبديع والنحو بل جميع العلوم الادبية تشترك فى ان موضوعها الكلمة والكلام انما الفرق بينها بالحيثيات انتهى ٭ وفى شرح الشافية للجار بردى ٭ ان موضوعه الابنية من حيث تعرض الاحوال لها ٭ والابنية عبارة عن الحروف والحركات والسكنات الواقعة فى الكلمة فيبحث ٭ عن الحروف من حيث انها ثلاثة اواربعة اوخمسة ومن حيث انها زائدة اواصلية وكيف يعرف الزائد من الاصلى ٭ وعن الحركات والسكنات من حيث انها خفيفة اوثقيلة فيخرج عن هذا العلم معرفة الابنية ويدخل فيه معرفة احوالها لان الصرف علم بقواعد تعرف بها احوال الابنية اى تعرف بها الماضى والمضارع والامر الحاضر الى غير ذلك فان جميع ذلك احوال راجعة الى احوال الابنية لا الى نفس الابنية انتهى فعلى هذا اضافة احوال الابنية ليست بيانية ٭ ويرد عليه ان الماضى ونحوه ليس بناء ولا حال بناء بل هو شئ ذو بناء كما مر ٭ واضعف منه ماقع فى بعض كتب الصرف من ان موضوعه الاصول والقواعد حيث قال موضوع علم صرف آن اصول چنديست كه ازوى درين علم بحث كرده اند واثبات احوالات بروى كرده آند ومراد باصول آن مسائل كليه است كه متفرع شود برآن مسائل جزئيات آن مسائل مثلا يكى از اصول اين فن اين قاعدهٔ كليه است اذا اجتمع الواو والياء وسبقت احداهما بالسكون قلبت الواو ياء وادغمت الاولى فى الثانية وجزئيات وى مثل مرمى ومروى كه در اصل مرموى ومرووى بودكه اين مسئلهٔ كليهٔ مذكوره راموضوع عنوانى كرده شدكه اين دومثال فرع آن مسئلهٔ كليه است كه آن درضمن اين دومثال متحقق شده كه متكلم آن مسئله را آلهٔ ملاحظه نموده است وذكر موضوع عنوانى كرده اثبات احوال بران اصل كرده شد ازان حيثيت كه آن اصل متحقق ميشود درضمن آن فرع كه مرمى ومروى است يعنى صادق مى آيد بروى ٭ ومباديه حدود مايبتنى عليه مسائله كحد الكلمة والاسم والفعل والحرف

ومقدمات محججها اى اجزاء على المسائل كقولهم انما يوقع الاعلال فى الكلمة لازالة الثقل منها . ومسائله الاحكام المتعلقة . بالموضوع كقولهم الكلمة اما مجرد او مزيد . او جزئه كقولهم ابتداء الكلمة لايكون ساكنا . اوجزئيه كقولهم الاسم اما ثلاثى اورباعى اوخماسى . اوعرضه كقولهم الاعلال اما بالقلب اوالحذف اوالاسكان . وغايته غاية الجدوى حيث يحتاج اليه جميع العلوم العربية والشرعية كعلم التفسير والحديث والفقه والكلام ولذا قيل ان الصرف ام العلوم والنحو ابوها . قال الرضى اعلم ان التصريف جزء من اجزاء النحو بلاخلاف من اهل الصنعة والتصريف على ماحكى سيبويه عنهم هو ان تبنى من الكلمة بناء لم تبنه العرب على وزن مابنته ثم تعمل فى البناء الذى بنيته مايقتضيه قياس كلامهم كمايتبين فى مسائل التمرين والمتاخرون على ان التصريف علم بابنية الكلمة وبمايكون لحروفها من اصالة وزيادة وحذف وصحة واعلال وادغام وامالة و بما يعرض لآخرها مما ليس باعراب ولا بناء من الوقف وغير ذلك انتهى فالصرف والتصريف عند المتأخرين مترادفان والتصريف على ما حكى سيبويه عنهم جزء من الصرف الذى هو جزء من اجزاء النحو .

(علم النحو) ويسمى علم الاعراب ايضا على ما فى شرح اللب وهو علم يعرف به كيفية التركيب العربى صحة وسقاما وكيفية مايتعلق بالالفاظ من حيث وقوعها فيه من حيث هو هو اولا وقوعها فيه كذا فى الارشاد . فقوله علم جنس وقوله كيفية التركيب العربى فصل يخرج علم اصول الفقه والفقه وغيرها فانه لا يعرف بها كيفية التركيب العربى . وهو اى التركيب العربى لا يستلزم كون جميع اجزائه عربيا فيشتمل احوال المركبات واحوال الاسماء الاعجمية ولو قيل كيفية الكلم العربية كما قال البعض لخرج العجمية الا ان يقال انها ملحقة بالعربية بعد النقل الى العرب . وقوله صحة وسقاما تميز لقوله كيفية التركيب اى تعرف به صحة التركيب العربى وسقمه اذ يعرف منه ان نحو ضرب غلامه زيد صحيح وضرب غلامه زيدا فاسد وخرج به علم المعانى والبيان والبديع والعروض فانها تعرف بها كيفية التركيب من حيث الفصاحة والبلاغة ونحوها لا من حيث الصحة والسقم و يتناول احكام ضرورة الشعر لانها ايضا تبحث من حيث الصحة والسقام . وما فى قوله مايتعلق عبارة عن الاحوال اى تعرف به احوال الالفاظ لكن لا مطلقا بل من حيث وقوعها فى التركيب العربى من حيث هو هو اولا وقوعها فيه كتقديم المبتدأ وتأخيره وتذكير الفعل وتأنيثه لا مثل الاحوال التى هى الحركات والسكنات ونحوها فخرج علم الصرف . فالحاصل ان تلك الاحوال من حيث هى هى تتعلق بالالفاظ فقط ومن حيث انها باستعمالها يصح التركيب مثل ابن زيد و بتركها يفسد التركيب مثل زيد ابن تتعلق بالتركيب هذا خلاصة ما فى حواشى الارشاد . فعدهم الصرف من اجزاء النحو بناء على

كونه من مبادى النحو لانه يتوقف عليه مسائل النحو اى التصديق بها وهذا كما عد صاحب مختصر الاصول علم الكلام والعلوم العربية من مبادى اصول الفقه لتوقف مسائله عليهما تصورا او تصديقا وان شئت توضيح هذا فارجع الى شرح مختصر الاصول وحواشيه . وموضوع النحو اللفظ الموضوع مفردا كان او مركبا وهو الصواب كذا قيل يعنى موضوع النحو اللفظ الموضوع باعتبار هيئته التركيبية وتأديتها لمعانيها الاصلية لامطلقا فانه موضوع العلوم العربية على مامر قبل هذا . وقيل الكلمة والكلام . وفيه انه لايشتمل المركبات الغير الاسنادية مع انها ايضا موضوع النحو . وقيل هو المركب باسناد اصلى . وفيه انه لايشتمل الكلمة والمركبات الغير الاسنادية . ومباديه حدود ما تبتنى عليه مسائله كحد المبتدأ والخبر ومقدمات حججها اى اجزاء علل المسائل كقولهم فى حجة رفع الفاعل انه اقوى الاركان والرفع اقوى الحركات . ومسائله الاحكام المتعلقة . بالموضوع كقولهم الكلمة اما معرب او مبنى . او جزئه كقولهم آخر الكلمة محل الاعراب . او جزئيه كقولهم الاسم بالسببين يمتنع عن الصرف . او عرضه كقولهم الخبر اما مفرد او جملة . او خاصته كقولهم الاضافة تعاقب التنوين ولو بواسطة او وسائط اى ولو كان تعلق الاحكام باحد هذه الامور ثابتا بواسطة او وسائط كقولهم الامر يجاب بالفاء فالامر جزئى من الانشاء والانشاء جزئى من الكلام . والغرض منه الاحتراز عن الخطاء فى التأليف والاقتدار على فهمه والافهام به هكذا فى الارشاد وحواشيه وغيرها .

(علم المعانى) وهو علم تعرف به احوال اللفظ العربى التى بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال هكذا ذكر الخطيب فى التلخيص فالعلم جنس يشتمل جميع العلوم المدونة . ثم انه . ان حمل العلم على الاصول والقواعد والادراك المتعلق بها فعدم شموله لعلم ارباب السليقة ظاهر لانهم لايعلمون القواعد مفصلة وان كانوا يعتبرون مقتضياتها فى المواد بسليقتهم . وان حمل على الملكة فعدم شموله لعلمهم بناء على ان الملكة انما تحصل من ادراك القواعد مرة بعد اخرى . وعدم شموله على التقدير الاول لعلم الله تعالى وعلم جبرئيل غير ظاهر واما على التقدير الثانى اى على تقدير حمله على الملكة فظاهر فتدبر كذا ذكر الفاضل الجلبى هذا . واما على ما اختاره صاحب الاطول من ان المعتبر فى جميع العلوم المدونة حصول العلم عن دليل على ماسبق فى تعريف العلوم المدونة فعدم شموله لعلم الله تعالى وعلم جبرئيل على جميع التقادير واضح لان علم الله تعالى وكذا علم جبرئيل ليس استدلاليا وكذا الحال فى علم الصرف والنحو والبيان والبديع ونحو ذلك . واختار تعرف دون تعلم لان المعرفة ادراك الجزئى فكانه قال هو علم تستنبط منه ادراكات جزئية هى معرفة كل فرد فرد من جزئيات الاحوال المذكورات فى هذا العلم بمعنى ان اى فرد يوجد منها امكننا ان نعرفه بذلك لا انها تحصل جملة بالفعل لان وجود ما لا نهاية له محال . فلايرد

ما قيل ان اريد الكل فلا يكون هـذا العلم حاصلا لاحد او الجنس او البعض فيكون حاصلا لكل من عرف مسئلة منه ٠ وقال صاحب الاطول ويمكن ان يجاب بان المراد معرفة الكل واستحالة معرفة الكل لا ينافى كون العلم سببا لها كما ان استحالة عدم صفات الواجب لا ينافى سببية عدم الواجب ٠ وعدم حصول العلم المدون لاحد ليس بمستبعد ولا بممتنع وتسمية البعض فقيها مجاز وقد سبق الى هذا اشارة فى تعريف العلوم المدونة ٠ والمراد باحوال اللفظ الامور العارضة المتغيرة كما يقتضيه لفظ الحال من التقديم والتأخير والتعريف والتنكير وغير ذلك واحوال الاسناد ايضا من احوال اللفظ باعتبار ان كون الجملة مؤكدة او غير مؤكدة اعتبار راجع اليها ويجى تحقيق قوله التى بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال فى لفظ الحال فى فصل اللام من باب الحاء المهملة ٠ واحترز به عن الاحوال التى ليست بهذه الصفة كالاعلام والادغام والرفع والنصب وما اشبه ذلك من المحسنات البديعية فان بعضها مما يتقدم على المطابقة وبعضها مما يتأخر منها فان الاعلال والادغام ونحوهما مما لابد منه فى تأدية اصل المعنى مقدم على المطابقة والمحسنات البديعية من التجنيس والترصيع ونحوهما مما يكون بعد رعاية المطابقة متأخر عن المطابقة ٠ ولابد من اعتبار قيد الحيثية المستفادة من تعليق الحكم بالموصول الذى صلته مشتقة اى التى بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال من حيث هو كذلك ليتم امر الاحتراز والا لدخل فيه بعض المحسنات والاحوال النحوية والبيانية التى ربما يقتضيها الحال فان الحال ربما يقتضى تقديما او تأخيرا يبحث عنه النحوى وربما يقتضى السجع وغيره وربما يقتضى ايراد المجاز والتشبيه فلولا قيد الحيثية لدخلت هذه الامور التى تعلقت بعلوم اخر فى المعانى ٠ ثم موضوع العلم ليس مطلق اللفظ العربى كما توهمه العبارة بل الكلام من حيث انه يفيد زوائد المعانى فلو قال احوال الكلام العربى لكان اوفق الا انه راعى ان اكثر تلك الاحوال من عوارض اجزاء الكلام بالذات وان صاحب المعانى يرجعه الى الكلام فاختار اللفظ ليكون صحيحا فى بادى الرأى ٠ وقد نبه بتقييد اللفظ بالعربى واطلاقه فى قوله يطابق اللفظ على ان تخصيص البحث باللفظ العربى مجرد اصطلاح والا فيطابق بها مطلق اللفظ لمقتضى الحال وبها يرتفع شان كل مقال ولهذا لم يضمر فاعل المطابقة ٠ فاتجه ان الاحوال الشاملة بغير اللفظ العربى كيف تكون من الاحوال التى تبحث فى العلم ولا تبحث فيه الا عن الاعراض الذاتية ولا يندفع الا بما ذكره المحقق التفتازانى فى بعض تصانيفه من ان اشتراط البحث عن الاعراض الذاتية انما هو عند الفلسفى واما ارباب تدوين العربية فربما لا يتم فى علومهم هذا الا بمزيد تكلف كذا فى الاطول ٠ ولا يخفى ان هذا الايراد انما هو على مذهب المتقدمين الذاهبين الى ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم من الاعراض الغريبة ٠ واما على مذهب المتأخرين الذاهبين الى انه من الاعراض الذاتية فلا ايراد ٠ وقد عرف

صاحب المفتاح المعانى بانه تتبع خواص تراكيب الكلام فى الافادة و مايتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ فى تطبيق ما يقتضى الحال ذكره والتعريف الاول اخصر و اوضح كما لا يخفى . وايضا التعريف بالتتبع تعريف بالمباين اذ التتبع ليس بعلم ولا صادق عليه وان شئت التوضيح فارجع الى المطول والاطول .

(علم البيان) وهو علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة عليه كذا ذكر الخطيب فى التلخيص . فالعلم جنس . وقوله يعرف به ايراد المعنى الواحد اى علم يعرف به ايراد كل معنى واحد يدخل فى قصد المتكلم على ان اللام فى المعنى للاستغراق العرفى وهذا هو العرف فى وصف العلوم بمعرفة الجزئيات بها فلو عرف من ليس له هذه الملكة او الاصول او الادراك على اختلاف معانى العلم كالعرب المتكلم بالسليقة ايراد معنى قولنا زيد جواد بطرق مختلفة لم يكن عالما بعلم البيان . وفسر القوم المعنى الواحد بما يدل عليه الكلام الذى روعى فيه المطابقة لمقتضى الحال . واعترض عليه بانه مما لا يفهم من العبارة . ويخرج البحث عن المجاز المفرد مع انه من البيان . و يمكن دفعه بان تخصيص المعنى الواحد بمعنى الكلام البليغ لاشتهار ان موضوع الفن اللفظ البليغ . على ان وصف المعنى بالواحد يحتمل ان يكون باعتبار وحدة تحصل للمعنى باعتبار ترتيبه فى النفس بحيث لا يصح تقديم جزء على جزء فهذا هو الوحدة المعتبرة فى نظر البليغ واما المجاز المفرد وامثاله فالبحث عنه راجع الى البحث عن الكلام البليغ . وقد احترز به عن ملكة الاقتدار على ايراد المعنى العارى عن الترتيب الذى يصير به المعنى معنى الكلام المطابق لمقتضى الحال بالطرق المذكورة فانها ليست من علم البيان . وهذه الفائدة اقوى مما ذكره السيد السند من ان فيما ذكره القوم تنبيه على ان علم البيان ينبغى ان يتأخر عن علم المعانى فى الاستعمال . وذلك لانه يعلم منه هذه الفائدة ايضا فان رعاية مراتب الدلالة فى الوضوح والخفاء على المعنى ينبغى ان يكون بعد رعاية مطابقته لمقتضى الحال فان هذه كالاصل فى المقصودية وتلك فرع وتتمة لها . وكذا خرج به ملكة الاقتدار على معنى الشجاع بالفاظ مختلفة كالاسد والغضنفر والليث والحارث . وقوله بطرق مختلفة اى فى طرق مختلفة والمراد بالطرق التراكيب . و يستفاد منه انه لابد فى البيان من ان تكون بالنسبة الى كل معنىً طرق ثلثة على ما هو ادنى الجمع ولا بعد فيه لان المعنى الواحد الذى نحن فيه له مسند ومسند اليه ونسبة لكل منها دال يجرى فيه المجاز سيما باعتبار المعنى الالتزامى المعتبر فى هذا الفن فتحصل للمركب طرق ثلثة لا محالة . ولا يشكل عليك انه وان تحقق الطرق الثلثة بالاعتبار المذكور وازيد لكن كيف يجزم بتحقق الاختلاف فى الوضوح وهو خفى جدا فان الامر هين اذ الاختلاف فى الوضوح والخفاء كما يكون باعتبار قرب المعنى المجازى و بعده من المعنى الحقيقى يكون بوضوح القرينة المنصوبة

وخفائهـا فلا محـالة تحقق المعانى المختلفة وضوحا وخفاء ولو باعتبار القرائن التى نصبها في تصرف البليغ فتقييد ايراد المعنى الواحـد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة على تقـدير ان يكون لها طرق مختلفة مما لا حاجة اليه • بقى ههنـا شئ وهو انه كما ان الاقتدار على ايراد المعنى الواحـد بطرق مختلفـة من مزايا البـلاغة كذلك الاقتدار على ايراده بطرق متساوية فى الوضوح فلا معنى لادخال الاول تحت البيان دون الثانى • الا ان يقـال هذا تعريف بخاصة شاملة للمعرف ولا يلزم منه ان يكون كل ما يغاير هـذه الخاصـة خارجا عن وظـائف البيـان • ثم المختلفـة يشتمل المختلفـة فى الكلمات التى هى اجزاء المركب والمختلفـة فى وضوح الدلالة فالطرق المختلفـة فى الاول ليس من البيـان فاخرجـه بقوله فى وضـوح الدلالة اما لانه اراد بالدلالة الدلالة العقليـة لما انه تقرر من ان الاختـلاف المذكور لا يجرى الا فى الدلالات العقلية واما لان الاختلاف فى وضـوح الدلالة يخص الدلالة العقلية فلا حاجة الى تقييد الدلالة بالعقلية لاخراج الطرق المختلفة بالعبارة • وترك فى التعريف ذكر الخفاء وان ذكر فى المفتاح للاختصار ولاستلزام الاختلاف فى الوضوح الاختلاف فى الخفاء • وقوله عليه اى على المعنى الواحد وان شئت زيادة التوضيح فارجع الى الاطول • وموضـوعه اللفظ البليغ من حيث انه كيف يستفاد منه المعنى الزائد على اصل المعنى •

(علم البديع) وهو علم تعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال وبعد رعاية وضوح الدلالة كذا ذكر الخطيب اى علم يعرف به كل وجه جزئى يرد على سامع الكلام البليغ والمتلفظ به على مافى الاطول • وليس المراد بوجـوه التحسين مفهومهـا الاعم الشامل للمطابقة والخلو عن التعقيد المعنوى وغير ذلك مما يورث الكلام حسنا سواء كان داخلا فى البلاغة اوغير داخل فيها مما يذين فى علم المعانى والبيان واللغة والصرف والنحو لانه يدخل فيها حينئذ بعض ماليس من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام كالخلو من التنافر ومخالفة القياس وضعف التأليف لان البلاغة موقوفة على الخلو عنها فلايكون الخلو عنها من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام ضرورة انها تكون بعد البلاغة بل المراد منها ماسواها مما لادخل له فى البلاغة من المحسنات • فقوله بعد رعاية مطابقة الكلام الخ ليس للاحتراز عن تلك الامور لعدم دخولها فى وجوه التحسين بل للتنبيه على ان الوجوه المحسنة البديعية لاتحسن بدون البـلاغة والا لكان كتعليق الدرر على اعناق الخنـازير فقوله بعد متعلق بالمصدر وهو التحسـين وللتنبيه على انه يجب تأخير علم البديع عن المعـانى والبيان وانهـا تورث حسنا عرضيا غير داخل فى حد البلاغة وانها انما تكون من البديع اذا لم يقتض الحال لهـا اذلو اقتضاها الحـال لم تكن تابعة للبلاغة ولذا ذكر فى شرح المفتـاح واما البديع فقد جعلوه ذيلا لعلمى البلاغة لاقسما براسه من اقسام العلوم العربية على ماسبق هذا خلاصة

مافى المطول وحواشيه . وموضوعه اللفظ البليغ من حيث ان له توابع .
(بيان الغرض من تلك العلوم) اعلم ان البلاغة سواء كانت فى الكلام او فى المتكلم رجوعها الى امرين . احدهما الاحتراز عن الخطا فى تأدية المعنى المراد اى ماهـو مراد البليغ من الغرض المصوغ له الكلام كما هو المتبادر من اطلاق المعنى المراد فى كتب علم البـلاغة فلا يندرج فيه الاحتراز عن التعقيد المعنوى كما توهمه البعض ولا الاحتراز عن التعقيد مطلقا . والثانى تمييز الفصيح عن غيره ومعرفة ان هذا الكلام فصيح وهذا غير فصيح فمنه مايبين فى علم متن اللغة او التصريف او النحو او يدرك بالحس وهو اى مايبين فى هـذه العلوم ماعـدا التعقيد المعنوى فمست الحاجة . للاحتراز عن الخطأ فى تأدية المعنى المراد الى علم . وللاحتراز عن التعقيد المعنوى الى علم آخر فوضعوا لهما علمين المعانى والبيان وسموهما علم البلاغة لمزيد اختصـاص لهما بهـا . ثم احتـاجوا لمعرفة مايتبع البلاغة من وجوه التحسين الى علم آخر فوضعوا له علم البديع . فما يحترز به عن الاول اى الخطأ فى التأدية علم المعانى . ومايحترز به عن الثـانى اى التعقيد المعنوى علم البيـان وما يعرف به وجوه التحسين علم البديع .
(علم العروض) وهو علم تعرف به كيفية الاشعار من حيث الميزان والتقطيع . والقيد الاخير احتراز عن علم القافية . وموضوعه اللفظ المركب من حيث ان له وزنا .
(علم القافية) وهو علم تعرف به كيفية الاشعار من حيث التقفية . والقيد الاخير احتراز عن علم العروض . وموضوعه اللفظ المركب من حيث ان له قافية .
(العلوم الشرعية) وتسمى العلوم الدينية وهى العلوم المدونة التى تذكر فيهـا الاحكام الشرعية العملية او الاعتقـادية ومايتعلق بهـا تعلقـا معتدا به ويجى تحقيقه فى الشرع فى فصل العين من باب الشين المعجمة . وهى انواع .
(فمنها . علم الكلام) ويسمى باصول الدين ايضا وسماه ابو حنيفة رحمه الله تعالى بالفقه الاكبر . وفى مجمع السلوك ويسمى بعلم النظر والاستدلال ايضا ويسمى ايضا بعلم التوحيد والصفات . وفى شرح العقائد للتفتازانى العـلم المتعلق بالاحكام الفرعية اى العملية يسمى علم الشرائع والاحكام . وبالاحكام الاصلية اى الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات انتهى . وهو علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير بايراد الحجج ودفع الشبه . فالمراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطى فى العقائد ودلائلها . ويمكن ان يراد به المعلوم لكن بنوع تكلف بان يقال علم اى معلوم يقتدر معه اى مع العلم به الخ . وفى صيغة الاقتدار تنبيه على القدرة التـامة وباطلاق المعية تنبيه على المصـاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع مايتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصـاحب هذا العلم . دون العلم بالقوانين التى تستفاد منها

صور الدلائل فقط . ودون علم الجدل الذى يتوسل الى حفظ اىّ وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ماله نوع اختصاص به . ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس تترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له فى ذلك الترتب العادى اصلا . وفى اختيار يقتدر على يثبت اشارة الى ان الاثبات بالفعل غير لازم . وفى اختيار معه على به مع شيوع استعماله تنبيه على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء اذ المراد الترتب العادى . وفى اختيار اثبات العقائد على تحصيلها اشعار بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وبان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه . ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا خفاء فى بطلانه . والمتبادر من الباء فى قولنا بايراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق . وليس المراد بالحجج والشبه ماهى كذلك فى نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على تناول المخطئ . ولا يراد بالغير الذى يثبت عليه العقائد غيراً معيناً حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد . فحاصل الحد انه علم بامور يقتدر معه اى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامها اياه بايراد الحجج ودفع الشبه عنها. فايراد الحجج اشارة الى وجود المقتضى ودفع الشبه الى انتفاء المانع . ثم المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير لا مايقصد به العمل كقولنا الوتر واجب اذ قد دون للعمليات الفقه . والمراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه الصلوة والسلام سواء كانت صوابا او خطأ فلا يخرج علم اهل البدع الذى يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة عن علم الكلام . ثم المراد جميع العقائد لانها منحصرة مضبوطة لا تزاد عليها فلا يتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها بخلاف العمليات فانها غير منحصرة فلا تتأتى الاحاطة بكلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام . وموضوعه هو المعلوم من حيث ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا . وذلك لان مسائل هذا العلم . اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع . واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليها فى المعاد وكون صفاته تعالى متعددة موجودة فى ذاته . والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها

تعلقا بعيدا . وللبعد مراتب متفاوتة . وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فالاولى ان يقال من حيث انه يثبت له ماهو من العقائد او وسيلة اليها . وقال القاضى الارموى موضوعه ذات الله تعالى اذ يبحث فيه . عن عوارضه الذاتية التى هى صفاته الثبوتية والسلبية . وعن افعاله اما فى الدنيا كحدوث العالم واما فى الآخرة كالحشر. وعن احكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الامام فى الدنيا من حيث انهما واجبان عليه تعالى اولا والثواب والعقاب فى الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا . وفيه بحث وهو ان موضوع العلم لا يبين وجوده فيه اى فى ذلك العلم فيلزم اما كون اثبات الصانع بينا بذاته وهو باطل او كونه مبينا فى علم آخر سواء كان شرعيا اولا على ما قال الارموى وهو ايضا باطل لان اثباته تعالى هو المقصود الاعلى فى هذا العلم . وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعى بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستنكر جدا . وقال طائفة ومنهم حجة الاسلام موضوعه الموجود بما هو موجود اى من حيث هو هو غير مقيد بشئ . و يمتاز الكلام عن الالهى باعتبار ان البحث فيه على قانون الاسلام لا على قانون العقل وافق الاسلام اولا كما فى الالهى . وفيه ايضا بحث اذ قانون الاسلام ماهو الحق من هذه المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا مع ان المخطئ من ارباب علم الكلام ومسائله من مسائل الكلام . وفائدة علم الكلام وغايته . الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان . وارشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم . والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم . وحفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبهة المبطلين . وان تبتنى عليه العلوم الشرعية اى يبتنى عليه ماعداه من العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤل اخذها واقتباسها فانه مالم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالآخذ فيها بدونه كبانٍ على غير اساس. وغاية هذه الامور كلها الفوز بسعادة الدارين . ومن هذا تبين مرتبة الكلام اى شرفه فان شرف الغاية يستلزم شرف العلم . وايضا دلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل وهى اى شهادة العقل مع تأيدها بالنقل هى الغاية فى الوثاقة اذ لا تبقى حينئذ شبهة فى صحة الدليل . واما مسائله التى هى المقاصد فهى كل حكم نظرى لمعلوم . هو اى ذلك الحكم النظرى من العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شئ منها . والكلام هو العلم الاعلى اذ تنتهى اليه العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مباد تبين فى علم آخر شرعيا او غيره بل مباديه اما بينة بنفسها او مبينة فيه . فهى اى فتلك المبادى المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية ومباد لمسائل اخر منه لا تتوقف عليها لئلا يلزم الدور . فلو وجدت فى الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلا

ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة فى الكتاب . فمن الكلام يستمد غيره من العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق . وبالجملة . فعلماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وافعاله . وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التى تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلتها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة فى علمهم هذا فجاء علما مستغنيا فى نفسه عما عداه ليس له مباد تبين فى علم آخر . واما وجه تسميته بالكلام فلانه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات اولان ابوابه عنونت اولا بالكلام فى كذا اولان مسئلة الكلام اشهر اجزائه حتى كثر فيه التقاتل . واما تسميته باصول الدين فلكونه اصل العلوم الشرعية لابتنائها عليه وعلى هذا القياس فى البواقى من اسمائه هذا كله خلاصة ما فى شرح المواقف .

(ومنها . علم التفسير) وهو علم يعرف به نزول الآيات وشؤونها واقاصيصها والاسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها وحلالها وحرامها ووعدها ووعيدها وامرها ونهيها وامثالها وغيرها . وقال ابو حيان التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن ومدلولاتها واحكامها الافرادية والتركيبية ومعانيها التى يحمل عليها حالة التركيب وتمات ذلك . قال فقولنا علم جنس وقولنا يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن هو علم القرآة وقولنا ومدلولاتها اى مدلولات تلك الالفاظ وهذا متن علم اللغة الذى يحتاج اليه فى هذا العلم وقولنا واحكامها الافرادية والتركيبية يشتمل علم الصرف والنحو والبيان والبديع وقولنا ومعانيها التى يحمل عليها حالة التركيب يشتمل ما دلالته بالحقيقة وما دلالته بالمجاز فان التركيب قد يقتضى بظاهره شيئا ويصد عن الحمل عليه صاد فيحمل على غيره وهو المجاز وقولنا وتمات ذلك هو مثل معرفة النسخ وسبب النزول وتوضيح ما ابهم فى القرآن ونحو ذلك . وقال الزركشى التفسير علم يفهم به كتاب الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج احكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان واصول الفقه والقراآت ويحتاج الى معرفة اسباب النزول والناسخ والمنسوخ كذا فى الاتقان . فموضوعه القرآن . واما وجه الحاجة اليه فقال بعضهم اعلم ان من المعلوم ان الله تعالى انما خاطب خلقه بما يفهمونه ولذلك ارسل كل رسول بلسان قومه وانزل كتابه على لغتهم وانما احتيج الى التفسير لما سيذكر بعد تقرير قاعدة وهى ان كل من وضع من البشر كتابا فانما وضعه ليفهم بذاته من غير شرح وانما احتيج الى

الشروح لامور ثلثة . احدها كمال فضيلة المصنف فانه بقوته العلمية يجمع المعانى الدقيقة فى اللفظ الوجيز فربما عسرفهم مراده فقصد بالشروح ظهور تلك المعانى الدقيقة ومن ههنا كان شرح بعض الائمة لتصنيفه ادل على المراد من شرح غيره له . وثانيها اغفاله بعض متممات المسئلة او شروطها اعتمادا على وضوحها او لانها من علم آخر فيحتاج الشارح لبيان المتروك ومراتبه . وثالثها احتمال اللفظ لمعان مختلفة كما فى المجاز والاشتراك ودلالة الالتزام فيحتاج الشارح الى بيان غرض المصنف وترجيحه . وقد يقع فى التصانيف ما لا يخلو عنه بشر من السهو والغلط او تكرار الشئ او حذف المهم وغير ذلك فيحتاج الشارح للتنبيه على ذلك . واذا تقرر هذا فنقول ان القرآن انما نزل بلسان عربى فى زمن فصحاء العرب وكانوا يعلمون ظواهره واحكامه اما دقائق باطنه فانما كانت تظهر لهم بعد البحث والنظر مع سؤالهم النبى صلى الله عليه وسلم فى الاكثر كسؤالهم لما نزل ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فقالوا واينالم يظلم نفسه ففسره النبى صلى الله عليه وسلم بالشرك واستدل عليه ان الشرك لظلم عظيم وغير ذلك مما سألوا عنه عليه الصلوة والسلام ونحن محتاجون الى ما كانوا يحتاجون اليه مع احكام الظواهر لقصورنا عن مدارك احكام اللغة بغير تعلم فنحن اشد احتياجا الى التفسير . واما شرفه فلا يخفى قال الله تعالى يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا . وقال الاصبهانى شرفه من وجوه . احدها من جهة الموضوع فان موضوعه كلام الله تعالى الذى هو ينبوع كل حكمة ومعدن كل فضيلة . وثانيها من جهة الغرض فان الغرض منه الاعتصام بالعروة الوثقى والوصول الى السعادة الحقيقية التى هى الغاية القصوى . وثالثها من جهة شدة الحاجة فان كل كمال دينى او دنيوى مفتقر الى العلوم الشرعية والمعارف الدينية وهى متوقفة على العلم بكتاب الله تعالى (فائدة) اختلف الناس فى تفسير القرآن هل يجوز لكل احد الخوض فيه فقال قوم لا يجوز لاحد ان يتعاطى تفسير شئ من القرآن وان كان عالما اديبا متسعا فى معرفة الادلة والفقه والنحو والاخبار والآثار وليس له الا ان ينتهى الى ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك . ومنهم من قال يجوز تفسيره لمن كان جامعا للعلوم التى يحتاج المفسر اليها وهى خمسة عشر علما اللغة والنحو والتصريف والاشتقاق والمعانى والبيان والبديع وعلم القراآت لانه يعرف به كيفية النطق بالقرآن و بالقراآت يرجح بعض الوجوه المحتملة على بعض واصول الدين اى الكلام واصول الفقه واسباب النزول والقصص اذ بسبب النزول يعرف معنى الآية المنزلة فيه بحسب ما انزلت فيه والناسخ والمنسوخ ليعلم المحكم من غيره والفقه والاحاديث المبينة لتفسير المبهم والمجمل وعلم الموهبة وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم واليه الاشارة بحديث من عمل بما علم اورثه الله تعالى علم ما لم يعلم . وقال البغوى والكواشى وغيرهما التأويل وهو صرف الآية الى معنى موافق لما قبلها

وما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة غير محظور على العلماء بالتفسير كقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا قيل شبابا وشيوخا وقيل اغنياء وفقراء وقيل نشاطا وغير نشاط وقيل اصحاء ومرضى وكل ذلك سائغ والآية تحتمله . واما التأويل المخالف للآية والشرع فمحظور لانه تأويل الجاهلين مثل تأويل الروافض قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان انهما على وفاطمة يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان يعنى الحسن والحسين (فائدة) واما كلام الصوفية فى القرآن فليس بتفسير . قال النسفى فى عقائده النصوص محمولة على ظواهرها والعدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن الحاد وقال التفتازانى فى شرحه سميت الملاحدة باطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفى الشريعة بالكلية . واما ماذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصروفة على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك و يمكن التطبيق بينها و بين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان . فان قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل آية ظهر و بطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع . قلت اما الظهر و البطن ففى معناه اوجه . احدها انك اذا بحثت عن باطنها وقسته على ظاهرها وقفت على معناها . والثانى ما من آية الاعمل بها قوم ولها قوم سيعملون بها كما قاله ابن مسعود فيما اخرجه . والثالث ان ظاهرها لفظها و باطنها تأويلها . والرابع وهو اقرب الى الصواب ان القصص التى قصها الله تعالى عن الامم الماضية وما عاقبهم به ظاهرها الاخبار بهلاك الاولين و باطنها وعظ الآخرين وتحذيرهم ان يفعلوا كفعلهم . والخامس ان ظهرها ما ظهر من معانيها لاهل العلم بالظاهر و بطنها ما تضمنه من الاسرار التى اطلع الله عليها ارباب الحقائق . ومعنى قوله ولكل حرف حد اى منتهى فيما اراد من معناه وقيل لكل حكم مقدار من الثواب والعقاب . ومعنى قوله ولكل حد مطلع لكل غامض من المعانى والاحكام مطلع يتوصل به الى معرفته ويوقف على المراد به . وقيل كل ما يستحقه من الثواب والعقاب يطلع عليه فى الآخرة عند المجازاة . وقال بعضهم الظاهر التلاوة والباطن الفهم والحد احكام الحلال والحرام والمطلع الاشراف على الوعد والوعيد . قال بعض العلماء لكل آية ستون الف فهم هذا يدل على . ان فى فهم المعانى للقرآن مجالا متسعا . وان المنقول من ظاهر التفسير ليس ينتهى الادراك فيه بالنقل والسماع لابد منه فى ظاهر التفسير لتتقى به مواضع الغلط ثم بعد ذلك يتسع الفهم والانبساط . ولا يجوز التهاون فى حفظ التفسير الظاهر بل لابد منه اولا ان لا مطمع فى الوصول الى الباطن قبل احكام الظاهر هذا كله نبذ مما وقع فى الاتقان وان شئت الزيادة فارجع اليه .

(ومنها . علم القراءة) وهو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن . وموضوعه القرآن من حيث انه كيف يقرء .

(ومنها . علم الاسناد) ويسمى باصول الحديث ايضا وهو علم باصول تعرف بها احوال حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث صحة النقل وضعفه والتحمل والاداء كذا فى الجواهر . وفى شرح النخبة هو علم يبحث فيه عن صحة الحديث وضعفه ليعمل به او يترك من حيث صفات الرجال وصيغ الاداء انتهى . فموضوعه الحديث بالحيثية المذكورة .

(ومنها . علم الحديث) ويسمى بعلم الرواية والاخبار والآثار ايضا على ما فى مجمع السلوك حيث قال ويسمى جملة علم الرواية والاخبار والآثار علم الاحاديث انتهى . فعلى هذا علم الحديث يشتمل علم الآثار ايضا بخلاف ما قيل فانه لا يشتمله والظاهر ان هذا مبنى على عدم اطلاق الحديث على اقوال الصحابة وافعالهم على ما عرف (وعلم الحديث) علم تعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وافعاله . اما اقواله عليه الصلوة والسلام فهى الكلام العربى فمن لم يعرف حال الكلام العربى فهو بمعزل عن هذا العلم وهو كونه حقيقة ومجازا وكناية وصريحا وعاما وخاصا ومطلقا ومقيدا ومنطوقا ومعنويا ونحو ذلك مع كونه . على قانون العربية الذى بينه النحاة بتفاصيله . وعلى قواعد استعمال العرب وهو المعبر بعلم اللغة . واما افعاله عليه الصلوة والسلام فهى الامور الصادرة عنه التى امرنا باتباعه فيها اولا كالافعال الصادرة عنه طبعا او خاصة كذا فى العينى شرح صحيح البخارى وزاد الكرمانى واحواله . ثم فى العينى وموضوعه ذات رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث انه رسول الله ومباديه هى ما تتوقف عليه المباحث وهى احوال الحديث وصفاته ومسائله هى الاشياء المقصودة منه وغايته الفوز بسعادة الدارين (فائدة) لاهل الحديث مراتب . اولها الطالب وهو المبتدى الراغب فيه . ثم المحدث وهو الاستاذ الكامل وكذا الشيخ والامام بمعناه . ثم الحافظ وهو الذى احاط علمه بمائة الف حديث متنا واسنادا واحوال رواة جرحا وتعديلا وتاريخا . ثم الحجة وهو الذى احاط علمه بثلثمائة الف حديث كذلك قاله ابن المطرى . وقال الجزرى رحمه الله الراوى ناقل الحديث بالاسناد والمحدث من تحمل بروايته واعتنى بدرايته والحافظ من روى ما يصل اليه ووعى ما يحتاج اليه . وفى ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفانى السخاوى دراية الحديث علم تتعرف منه انواع الرواية واحكامها وشروط الرواية واصناف المرويات واستخراج معانيها ويحتاج الى ما يحتاج اليه علم التفسير من اللغة والنحو والتصريف والمعانى والبيان والبديع والاصول ويحتاج الى تاريخ النقلة انتهى .

(ومنها . علم اصول الفقه) ويسمى هو وعلم الفقه بعلم الدراية ايضا على مافى مجمع السلوك . وله تعريفان . احدهما باعتبار الاضافة . وثانيهما باعتبار اللقب اى باعتبار انه لقب لعلم مخصوص . واما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول

والمضاف اليه وهو الفقه والاضافة التى هى بمنزلة الجزء الصورى للمركب الاضافى ، فالاصول هى الادلة اذ الاصل فى الاصطلاح يطلق على الدليل ايضا واذا اضيف الى العلم يتبادر منه هذا المعنى ، وقيل المراد المعنى اللغوى وهو ما يبتنى عليه الشئ فان الابتناء يشتمل الحسى وهو كون الشيئين حسيين كابتناء السقف على الجدران والعقلى كابتناء الحكم على دليله فلما اضيف الاصول الى الفقه الذى هو معنى عقلى يعلم ان الابتناء ههنا عقلى فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه و يستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله ، واما الفقه فستعرف معناه ، واما الاضافة فهى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف اذا كان المضاف مشتقا اومافى معناه ، مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصول الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له ومسند اليه ثم نقل الى المعنى العرفى اللقبى الآتى ليتناول الترجيح والاجتهاد ايضا ، وقيل لا ضرورة الى جعل اصول الفقه بمعنى ادلته ثم النقل الى المعنى اللقبى اى العلم بالقواعد المخصوصة بل ، يحمل على معناه اللغوى اى ما يبتنى الفقه عليه و يستند اليه ويكون شاملا لجميع معلوماته من الادلة والاجتهاد والترجيح لاشتراكها فى ابتناء الفقه عليها فيعبر عن معلوماته بلفظه وهو اصول الفقه وعنه باضافة العلم اليه فيقال علم اصول الفقه ، او يكون اطلاقها على العلم المخصوص على حذف المضاف اى علم اصول الفقه ، لكن يحتاج الى اعتبار قيد الاجمال ومن ثمه قيل فى المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها ، وفى الاحكام هى ادلة الفقه وجهات دلالتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال المستدل من جهة الجملة كذا ذكر السيد السند فى حواشى شرح مختصر الاصول ، واما تعريفه باعتبار اللقب فهو العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه على وجه التحقيق والمراد بالقواعد القضايا الكلية التى تكون احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه والمراد بالتوصل التوصل القريب الذى له مزيد اختصاص بالفقه اذ هو المتبادر من الباء السببية ومن توصيف القواعد بالتوصل فخرج المبادى كقواعد العربية والكلام اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة الالفاظ وكيفية دلالتها على المعانى الوضعية و بواسطة ذلك يقدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة والاجماع وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما و يتوصل بذلك الى الفقه وكذا خرج علم الحساب اذ التوصل بقواعده فى مثل له على خمسة فى خمسة الى تعين مقدار المقر به لا الى وجوبه الذى هو حكم شرعى كما لا يخفى وكذا خرج المنطق اذ لا يتوصل بقواعده الى الفقه توصلا قريبا مختصا به اذ نسبته الى الفقه وغيره على السوية ، والتحقيق فى هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدىً بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يختصه ليستنبط منه عند الحاجة و يقاس

على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسموا العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها . ثم نظروا فى تفاصيل الادلة والاحكام فوجدوا . الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس . والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة . وتأملوا فى كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثل فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا و بيان طرقه وشرائطه يتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات و بيان الاختلافات وما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه . ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال . وقيد التحقيق للاحتراز عن علم الخلاف والجدل فانه وان شمل على القواعد الموصلة الى الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم . ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلى اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه و بنوا نكاته عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه . ثم اعلم ان المتوصل بها الى الفقه انما هو المجتهد اذ الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وليس دليل المقلد منها فلذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء فى كتب الحنفية واما من ذكرها فقد صرح بان البحث عنهما انما وقع من جهة كونه مقابلا للاجتهاد . تنبيه . بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك . وفى ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين اصول الفقه علم يتعرف منه تقرير مطلب الاحكام الشرعية العملية وطرق استنباطها ومواد حججها واستخراجها بالنظر انتهى . وموضوعه الادلة الشرعية والاحكام . توضيحه ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط وقيود مخصوصة فالقضية الكلية المذكورة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه الشرائط والقيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه الشرائط والقيود يكون علما بتلك القضية الكلية فتكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه . هذا بالنظر الى الدليل واما بالنظر الى المدلول وهو الحكم فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة بخصوصية ثابتة من الحكم ككون هذا الشئ علة لذلك الشئ فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس . ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج

فى كاية تلك القضية فان الاحكام مختلفة باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس . ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف كمعرفة الاهلية ونحوها مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاق المحكوم عليه و بالنظر الى وجود العوارض وعدمها . فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه . بالشكل الاول هكذا . هذا الحكم ثابت . لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه . هذا هو الصغرى ثم الكبرى وهو قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة ويدل على ثبوته القياس الموصوف . فهو ثابت . فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه . و بطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية المذكورة فهذا معنى التوصل القريب المذكور . واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث فى هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التى ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشية عن الادلة و بعضها عن الاحكام فموضوع هذا العلم هو الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه . عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهى اثباتها للحكم . وعن العوارض الذاتية للاحكام وهى ثبوتها بتلك الادلة وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى التوضيح والتلويح .

(ومنها . علم الفقه) ويسمى هو وعلم اصول الفقه بعلم الدراية ايضا على ما فى مجمع السلوك وهو معرفة النفس مالها وما عليها هكذا نقل عن ابى حنيفة رح . والمراد بالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد . قال المحقق التفتازانى القيد الاخير فى تفسير المعرفة مما لا دلالة عليه اصلا لا لغة ولا اصطلاحا . وقوله مالها وما عليها . يمكن ان يراد به ما ينتفع به النفس وما يتضرر به فى الآخرة على ان اللام للانتفاع وعلى للضرر وفى التقييد بالاخروى احتراز عما ينتفع به او يتضرر به فى الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان علم الفقه من العلوم الدينية . فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتى به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او تحريم او حرام فهذه ستة ولكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك فصارت اثنى عشرة . ففعل الواجب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما مما يعاقب عليه والباقى لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل فى شئ من القسمين . وان اريد بالنفع

الثواب و بالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب من الاول والبواقى من الثانى . و يمكن ان يراد بمالها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها فبقى فعل الحرام وترك الواجب وفعل المكروه تحريما خارجا عن القسمين . و يمكن ان يراد بهما ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشتملان جميع الاقسام . اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا تكون بين القسمين واسطة اولى . ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه الوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصوم والصلوة والبيع ونحوها . فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هى علم الكلام . ومعرفة ما لها وما عليها عن الوجدانيات هى علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب فى الصلوة ونحو ذلك . ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هى الفقه المصطلح . فان اريد بالفقه هذا المصطلح زيد عملا على قوله مالها وما عليها . وان اريد مايشتمل الاقسام الثلثة فلا يزاد قيد عملا . وابو حنيفة رح انما لم يزد قيد عملا لانه اراد الشمول اى اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ولذا سمى الكلام فقها اكبر . وذكر الامام الغزالى ان الناس تصرفوا فى اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دلائلها وعللها . واسم الفقه فى العصر الاول كان مطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا ولذا قيل الفقيه هو الزاهد فى الدنيا الراغب فى الآخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين . قال اصحاب الشافعى الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية والمراد بالحكم النسبة التامة الخبرية التى العلم بها تصديق و بغيرها تصور فالفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التى نصبت فى الشرع على تلك القضايا وهى الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس. اعلم ان متعلق العلم اما حكم او غير حكم والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا و المأخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعملى اما ان يكون العلم حاصلا من دليله التفصيلى الذى ينوط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصلة من الادلة هو الفقه . فخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات و بالاحكام الغير المأخوذة من الشرع بل من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع . وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية المسماة بالاعتقادية والاصلية ككون الاجماع حجة والايمان به واجبا . وخرج علم الله تعالى وعلم جبرئيل وعلم الرسول عليه الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه

لم يحصل من الادلة التفصيلية . والتقييد بالتفصيلية لاخراج الاجمالية كالمقتضى والنافى فان العلم بوجوب الشئ لوجود المقتضى او بعدم وجوبه لوجود النافى ليس من الفقه . والمراد بالعلم المتعلق بجميع الاحكام المذكورة تهيؤه للعلم بالجميع بان يكون عنده مايكفيه فى استعلامه بان يرجع اليه فيحكم وعدم العلم فى الحال لاينافيه لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او لعدم التمكن من الاجتهاد فى الحال لاستدعائه زمانا وقد سبق مثل هذا فى بيان العلوم المدونة وعلم المعانى . ثم ان اطلاق العلم على الفقه وان كان ظنيا باعتبار ان العلم قد يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه . ثم ان اصحاب الشافعى جعلوا للفقة اربعة اركان فقالوا الاحكام الشرعية اما ان تتعلق بامر الآخرة وهى العبادات او بامر الدنيا وهى اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهى المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهى المناكحات او باعتبار المدينة وهى العقوبات . وههنا ابحاث تركناها مخافة الاطناب فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى التوضيح والتلويح . وموضوعه فعل المكلف من حيث الوجوب والندب والحل والحرمة وغير ذلك كالصحة والفساد . وقيل موضوعه اعم من الفعل لان قولنا الوقت سبب لوجوب الصلوة من مسائله وليس موضوعه الفعل . وفيه ان ذلك راجع الى بيان حال الفعل بتأويل ان الصلوة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية فى الوضوء مندوبة فى قوة ان الوضوء يندب فيه النية . وبالجملة تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به احد ففى كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تأويله حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبى فانه راجع الى فعل الولى هكذا فى الخيالى وحواشيه . ومسائله الاحكام الشرعية العملية كقولنا الصلوة فرض . وغرضه النجاة من عذاب النار ونيل الثواب فى الجنة . وشرفه مما لا يخفى لكونه من العلوم الدينية .

(ومنها . علم الفرائض) وهو علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة . وموضوعه قسمة التركة بين المستحقين . وقيل موضوعه التركة ومستحقوها والاول هو الصحيح لانهم عدوا الفرائض بابا من الفقه وموضوع الفقه هو عمل المكلف والتركة ومستحقوها ليس من قبيل العمل كذا فى الخيالى .

(ومنها . علم السلوك) وهو معرفة النفس مالها وماعليها من الوجدانيات على ماعرفت قبيل هذا ويسمى بعلم الاخلاق وبعلم التصوف ايضا . وفى مجمع السلوك واشرف العلوم علم الحقائق والمنازل والاحوال وعلم المعاملة والاخلاص فى الطاعات والتوجه الى الله تعالى من جميع الجهات ويسمى هذا العلم بعلم السلوك فمن غلط فى علم الحقائق والمنازل والاحوال المسمى بعلم التصوف فلا يسأل عن غلطه الا عالما منهم كامل العرفان ولايطلب ذلك من البزدوى والبخارى والهداية وغير ذلك . وعلم الحقائق ثمرة العلوم كلها وغايتها

فاذا انتهى السالك الى علم الحقائق وقع فى بحر لا ساحل له وهو اى علم الحقائق علم القلوب وعلم المعارف وعلم الاسرار ويقال له علم الاشارة . وفى موضع آخر منه مشايخ كبار اهل باطن ميفرمايند بعد تحصيل علم معرفت وتوحيد وفقه وشرائع لازم است كه علم آفات نفس ومعرفت آن وعلم رياضت ومكائد شيطان ونفس وسبيل احتراز آن بياموزد واين را علم حكمت كويند تا چون نفس سالك بر واجبات استقامت يافت وطبع وى صالح كشت وبآداب خداى مؤدب كشت وتمكن كردد مرويرا مراقبهٔ خواطر وتطهير سرائر واين را علم معرفت كويند . ومراقبهٔ خواطر آنست كه همه از حق انديشد ونتواند همه خواطر بحق مشغول داشتن مكر باعراض ازماسوى الله تعالى وتطهير سرائر آنباشدكه مراورا بشويد ازهر چيزى كه مر اورا بيالايد تاچون علم معرفت دست دهد ممكن بودكه بعلم مكاشفه ومشاهده رسد واين را علم اشارت كويند انتهى . وموضوعه اخلاق النفس اذ يبحث فيه عن عوارضها الذاتية مثلا حب الدنيا فى قولهم حب الدنيا راس كل خطيئة خلق من اخلاق النفس حكم عليه بكونه رأس الخطايا ورأس الاخلاق الرذيلة التى تتضرر بسببها النفس وكذا الحال فى قولهم بغض الدنيا رأس الحسنات . وغرضه التقرب والوصول الى الله تعالى . فائدة . در مجمع السلوك مى آرد اى عزيز چون مقامات وفهم مردم مختلف شد وحضرت رسالت پناه عليه الصلوة والسلام فرموده اند نحن معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم لاجرم صوفيه تدبير كرده اند وميان خويش اندر علم خود الفاظى بنهادند واصطلاح كردند وبدان الفاظ بمصالح اشارت كردند تاهركه خداوند مقام وفهم بود دريافت وهركس كه نااهل بود نيافت .

« العلوم الحقيقية »

هى العلوم التى لاتتغير بتغير الملل والاديان كذا ذكر السيد السند فى حواشى شرح المطالع وذلك كعلم الكلام اذ جميع الانبياء عليهم السلام كانوا متفقين فى الاعتقاديات وكعلم المنطق وبعض انواع الحكمة . وعلم الفقه ليس منها لوقوع التغير فيه بالنسخ .

(علم المنطق) ويسمى علم الميزان اذبه توزن الحجج والبراهين . وكان ابو على يسميه خادم العلوم اذ ليس مقصودا بنفسه بل هو وسيلة الى العلوم فهو كخادم لها . وابونصر يسميه رئيس العلوم لنفاذ حكمه فيها فيكون رئيسا حاكما عليها . وانما سمى بالمنطق لان النطق يطلق على اللفظ وعلى ادراك الكليات وعلى النفس الناطقة ولماكان هذا الفن يقوى الاول ويسلك بالثانى مسلك السداد ويحصل بسببه كمالات الثالث اشتق له اسم منه وهو المنطق . وهو علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات الى المجهولات وشرائطها بحيث لايعرض الغلط فى الفكر . فالقانون يجئ بيانه فى محله . والمعلومات تتناول

الضرورية والنظرية . والمجهولات تتناول التصورية والتصديقية . وهذا اولى مما ذكره صاحب الكشف تفيد معرفة طرق الانتقال من الضروريات الى النظريات لانه يوهم بالانتقال الذاتى على مايتبادر من العبارة والمراد الاعم من ان يكون بالذات اوبالواسطة . والمراد بقولنا بحيث لايعرض الغلط فى الفكر عدم عروضه عند مراعاة القوانين كما لايخفى فان المنطقى ربما يخطا فى الفكر بسبب الاهمال . هذا مفهوم التعريف . واما احترازاته فالعلم كالجنس وباقى القيود كالفصل احتراز عن العلوم التى لاتفيد معرفة طرق الانتقال كالنحو والهندسة فان النحو انما يبين قواعد كلية متعلقة بكيفية التلفظ بلفظ العرب على وجه كلى فاذا اريد ان يتلفظ بكلام عربى مخصوص على وجه صحيح احتيج الى احكام جزئية تستخرج من تلك القواعد كسائر الفروع من اصولها . فتقع هناك انتقالات فكرية من المعلوم الى المجهول لايفيد النحو معرفتها اصلا . وكذلك الهندسة يتوصل بمسائلها القانونية الى مباحث الهيئة بان تجعل تلك المسائل مبادى الحجج التى يستدل بها على تلك المباحث واما الافكار الجزئية الواقعة فى تلك الحجج فليست الهندسة مفيدة لمعرفتها قطعا . قيل التعريف دورى لان معرفة طرق الاكتساب جزء من المنطق فيتوقف تحققه على معرفة طرق الاكتساب فلوكانت معرفتها مستفادة من المنطق توقفت عليه فلزم الدور . واجيب بان جزء المنطق هو العلم بالطرق الكلية وشرائطها لاالعلم بجزئياتها المتعلقة بالمواد المخصوصة وهذا هوالذى جعل مستفادا من المنطق والمشعر على ذلك استعمال المعرفة فى ادراك الجزئيات . ثم هذا التعريف مشتمل على العلل الاربع فان مادته هى القوانين تحتمل هذا الفن وغيره كما ان المادة امر مبهم فى نفسها تحتمل امورا ولاتصير شيئا معينا منها الابان ينضم اليها مايحصله ومايعينه . وقولنا تفيد معرفة طرق الانتقال اشارة الى الصورة لانه المخصص لها اى للقوانين بالمنطق وقد اشير ايضا الى العلة الفاعلية بالالتزام وهو العارف بتلك الطرق الجزئية المفادة العالم بتلك القوانين المفيدة اياها . وقولنا بحيث لايعرض الغلط اشارة الى العلة الغائية . اعلم ان المنطق من العلوم الآلية لان المقصود منه تحصيل المجهول من المعلوم ولذا قيل الغرض من تدوينه العلوم الحكمية فهو فى نفسه غير مقصود ولذا قيل المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر فالآلة بمنزلة الجنس والقانونية بمنزلة الفصل تخرج الآلات الجزئية لارباب الصنائع وقوله تعصم مراعاتها الخ يخرج العلوم القانونية التى لاتعصم مراعاتها عن الضلال فى الفكر بل فى المقال كالعلوم العربية . الموضوع . قيل موضوعه التصورات والتصديقات اى المعلومات التصورية والتصديقية لان يبحث المنطق عن اعراضها الذاتية . فانه يبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى تصور مجهول ايصالا قريبا اى بلا واسطة كالحد والرسم اوايصالا بعيدا ككونها كلية وجزئية وذاتية وعرضية ونحوها فان مجرد امر من هذه الامور لايوصل الى التصور

مالم ينضم اليه آخر يحصل منهما حد اورسم . ويبحث عن التصديقات من حيث انها توصل الى تصديق مجهول ايصالا قريبا كالقياس والاستقراء والتمثيل اوبعيدا ككونها قضية وعكس قضية ونقيضها فانها مالم تنضم اليها ضميمة لاتوصل الى التصديق . ويبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى التصديق ايصالا ابعد ككونها موضوعات ومحمولات ولاخفاء فى ان ايصال التصورات والتصديقات الى المطالب قريبا اوبعيدا من العوارض الذاتية لهما فتكون هى موضوع المنطق . وذهب اهل التحقيق الى ان موضوعه المعقولات الثانية لا من حيث انها ماهى فى انفسها ولا من حيث انهما موجودة فى الذهن فان ذلك وظيفة فلسفية بل من حيث انها توصل الى المجهول اويكون لها نفع فى الايصال فان المفهوم الكلى اذا وجد فى الذهن وقيس الى ماتحته من الجزئيات فباعتبار دخوله فى ماهياتها يعرض له الذاتية وباعتبار خروجه عنها العرضية وباعتبار كونه نفس ماهياتها النوعية . وما عرض له الذاتية جنس باعتبار اختلاف افراده وفصل باعتبار آخر . وكذلك ما عرض له العرضية اما خاصة او عرض عام باعتبارين مختلفين . واذا ركبت الذاتيات والعرضيات اما منفردة او مختلطة على وجوه مختلفة عرض لذلك المركب الحدية والرسمية . ولا شك ان هذه المعانى اعنى كون المفهوم الكلى ذاتيا او عرضيا او نوعا ونحو ذلك ليست من الموجودات الخارجية بل هى مما يعرض للطبائع الكلية اذا وجدت فى الاذهان وكذا الحال فى كون القضية حملية او شرطية وكون الحجة قياسا او استقراء او تمثيلا فانها باسرها عوارض تعرض لطبائع النسب الجزئية فى الاذهان اما وحدها او مأخوذة مع غيرها فهى اى المعقولات الثانية موضوع المنطق . ويبحث المنطق عن المعقولات الثالثة وما بعدها من المراتب فانها عوارض ذاتية للمعقولات الثانية فالقضية مثلا معقول ثان يبحث عن انقسامها وتناقضها وانعكاسها وانتاجها اذا ركبت بعضها مع بعض فالانعكاس والانتاج والانقسام والتناقض معقولات واقعة فى الدرجة الثالثة من التعقل واذا حكم على احد الاقسام او احد المتناقضين مثلا فى المباحث المنطقية بشئ كان ذلك الشئ فى الدرجة الرابعة من التعقل وعلى هذا القياس . وقيل موضوعه الالفاظ من حيث انها تدل على المعانى وهو ليس بصحيح لان نظر المنطق ليس الا فى المعانى ورعاية جانب اللفظ انما هى بالعرض . اعلم ان الغرض من المنطق التميز بين الصدق والكذب فى الاقوال والخير والشر فى الافعال والحق والباطل فى الاعتقادات . ومنفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية والعملية . واما شرفه فهو ان بعضه فرض وهو البرهان لانه لتكميل الذات وبعضه نفل وهو ما سوى البرهان من اقسام القياس لانه للخطاب مع الغير ومن اتقن المنطق فهو على درجة من سائر العلوم ومن طلب العلوم الغير المتسقة وهى ما لا يؤمن فيها من الغلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب الليل وكرامد العين لا يقدر على

النظر الى الضوء لا لبخل من الموجد بل لنقصان فى الاستعداد . والصواب الذى يصدر من غير المنطقى كرمى من غير رام . وقد يندر للمنطقى خطأ فى النوافل دون المهمات لكنه يمكنه استدراكه بعرضه على القوانين المنطقية . ومرتبته فى القراءة ان يقرء بعد تهذيب الاخلاق وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من الهندسة والحساب . اما الاول فلما قال البقراط البدن الذى ليس ينقى كلما غذوته انما يزيده شرا ووبالا الا ترى ان الذين لم يهذبوا اخلاقهم اذا شرعوا فى المنطق سلكوا منهج الضلال وانخرطوا فى سلك الجهال وانفوا ان يكونوا مع الجماعة ويتقلدوا ذل الطاعة فجعلوا الاعمال الطاهرة والاقوال الظاهرة من البدائع التى وردت بها الشرائع وقر آذانهم والحق تحت اقدامهم . واما الثانى فلتستأنس طبائعهم الى البرهان كذا فى شرح اشراق الحكمة . ومؤلف المنطق ومدونه ارسطو . واما القسمة فاعلم ان المنطق اما ناظر فى الموصل الى التصور و يسمى قولا شارحا ومعرفا واما ناظر فى الموصل الى التصديق ويسمى حجة . والنظر فى المعرف اما فى مقدماته وهو باب ايساغوجى واما فى نفسه وهو باب التعريفات . وكذلك النظر فى الحجة اما فيما يتوقف عليه وهو باب ارمينياس وهو باب القضايا واحكامها واما فى نفسها باعتبار الصورة وهو باب القياس او باعتبار المادة وهو باب من ابواب الصناعات الخمس لانه ان اوقع ظنا فهو الخطابه او يقينا فهو البرهان والافان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل والا فهو المغالطة . واما الشعر فلا يوقع تصديقا ولكن لافادته التخييل الجارى مجرى التصديق من حيث انه يؤثر فى النفس قبضا او بسطا عد فى الموصل الى التصديق . وربما يضم اليها باب الالفاظ فتحصل الابواب عشرة تسعة منها مقصودة بالذات وواحد بالعرض .

(علم الحكمة) له تعريفات فقيل هو علم باحث عن احوال اعيان الموجودات على ماهى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية . ولفظ على متعلق بقوله باحث . والبحث عن احوال اعيان الموجودات اى احوال الموجودات العينية الخارجية حمل تلك الاحوال عليها يعنى علم تحمل فيه احوال اعيان الموجودات عليها على وجه هى اى اعيان الموجودات عليه اى على ذلك الوجه من الايجاب والسلب والكلية والجزئية فى نفس الامر . وقوله بقدر الطاقة البشرية متعلق ايضا بقوله باحث لكن بعد اعتبار تقييده بقوله على ماهى عليه يعنى بذل جهده الانسانى بتمامه فى ان يكون بحثه مطابقا لنفس الامر فدخلت فى التعريف المسائل المخالفة لنفس الامر المبذولة الجهد بتمامه فى تطبيقها على نفس الامر . ولما كان فى توصيف العلم بالباحث مسامحة قيل هو علم باعيان الموجودات الخ . وان قيل التعريف لا يشتمل العلوم التصورية قلت هذا على رأى الاكثرين القائلين بانها ليست داخلة فى الحكمة . وقيل المراد بالاحوال المبادى فقط وهى التى تتوقف عليها

المسائل تصورات كانت او تصديقات او هى والمحمولات . وان قيل يخرج عن الحكمة العلم باحوال الاعراض النسبية اذ النسبة ليست موجودة فى الخارج . قلت هى موجودة عند الحكماء ولو سلم عدم وجودها فالبحث عنها استطرادى . او نقول البحث عنها فى الحقيقة بحث عن احوال العرض الذى هو موجود خارجى وان لم يكن بعض انواعه او افراده موجودا كما يحث فى الحكمة عن الحيوان و بعض انواعه كالعنقاء و بعض افراده غير موجود ولا يخرج الحيوان عن الموجودات الخارجية فتأمل . ولا يردان قيد ماهى عليه يغنى عن قيد نفس الامر لان العلوم العربية علم باحوال الموجود كالالفاظ على وجه يكون الموجود على ذلك الوجه ككون اللفظ مفردا او مركبا ونحو ذلك لكنها ليست بنفس امرية بل باعتبار المعتبر ووضع الواضع فلا بد من تقييده . ولا يلزم من عدم كونها نفس امرية كذبها اذ لزوم الكذب انما يلزم لو حكم على مسائلها كذلك فى نفس الامر مع قطع النظر عن الوضع وليس كذلك فانهم يحكمون بان بعض الالفاظ مفرد و بعضها مركب بحسب وضع الواضع وهذا الحكم مطابق لنفس الامر فلا يكون كاذبا . ولا يتوهم دخولها على هذا فى الحكمة لان معنى نفس الامر ههنا هو الواقع مع غير ملاحظة الوضع . ان قيل قوله بقدر الطاقة البشرية يخرج علمه تعالى من الحكمة اذ علمه فوق طوق البشر فلا يكون هو حكيما قلت علمه تعالى حاصل مع الزيادة والتقييد يفيد ان هذا القدر ضرورى لان الزائد على هذا القيد مضر . او يقال هذا تعريف حكمة المخلوق لا حكمة الخالق . ثم انه لا ضير فى كون الحكمة اعلى العلوم الدينية وكونه صادقا على الكلام والفقه اذ التحقيق ان الكلام والفقه من الحكمة . قال المحقق التفتازانى ان الحكمة هى الشرائع وهذا لا ينافى ما ذكروا من ان السالكين بطريق اهل النظر والاستدلالات وطريقة اهل الرياضة والمجاهدات ان اتبعوا ملة فهم المتكلمون والصوفيون والا فهم الحكماء المشائيون والاشراقيون اذ لا يلزم منه ان لا يكون المتكلم والصوفى حكيما بل غاية مالزم منه ان لا يكون حكيما مشائيا واشراقيا . ان قلت فعلى هذا ينبغى ان تذكر العلوم الشرعية فى انواع الحكمة . قلت لا امتناع فى ذلك لكونها شاملة للعلوم الشرعية بحسب المفهوم الا ان الحكمة لما دونها الحكماء الذين لا يبالون بمخالفة الشرائع فالاليق ان لا تعدّ العلوم الشرعية منها . وايضا العلوم الشرعية اشرف العلوم فذكرها على حدة اشارة الى انها بشرفها بالغة الى حد الكمال كانها منفردة من الحكمة وانواعها غير داخلة فيها . ان قيل الحد لا يصدق على علم الحساب الباحث عن العدد الذى ليس بموجود ولا على الهيئة الباحثة عن الدوائر الموهومة . قلت العدد عندهم قسم من الكم الذى هو موجود عندهم نعم عند المتكلمين ليس من الموجودات والتعريف للحكماء . والبحث عن الدوائر الهيئة من حيث انها من المبادى وليست موضوعاتها بل موضوعها الاجرام

العلوية والسفلية من حيث مقاديرها وحركاتها واوضاعها اللازمة لها . ان قيل يصدق
التعريف على علم العقول مع انهم لا يطلقون ان العقل حكيم وعلى علم الافلاك والكواكب
على رأى من يثبت النفوس الناطقة لها فيكون الفلك والكوكب حكيما ولا قائل به . قلت
هذا التعريف لحكمة البشر كما عرفت . او نقول بتخصيص العلم بالحصولى الحادث .
ويجاب ايضا عن الاخير بان هذا التعريف على رأى من لا يثبت النفوس الناطقة لها .
ان قيل يصدق التعريف على العلم بالاحوال الجزئية المتعلقة بالاعيان كالعلم بقيام زيد . قلت
ان المراد بالاحوال ماله دخل فى استكمال النفس وهذه الاحوال ليست كذلك او المراد
ما يعتد به من الاحوال . ثم المراد من الاحوال جميع ما يمكن لاوساط الناس العلم به
او البعض المعين المعتد به مع القدرة على العلم بالباقى بقدر الطاقة على ما هو شان جميع
العلوم المدونة . فحاصل التعريف على تقدير شموله للعلوم التصورية ان الحكمة علم متعلق
بجميع احوال الموجودات العينية المكملة للنفس بحسب ما يمكن او بعضها المعتد به
تصوريا او تصديقيا محتاجا الى التنبيه او نظريا على وجه تكون الموجودات واحوالها
على ذلك الوجه فى الواقع لا بالوضع والاعتبار بقدر الطاقة البشرية من اوساط الناس
فيصير مآل هذا التعريف وما قيل ان الحكمة علم باعيان الموجودات واحوالها على
ما هى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية واحدا . واذا قلنا بعدم شموله للتصورات
حذفنا عن هذا الحاصل القيد الذى به يلزم الشمول . ومنهم من ترك قيد الاحوال
لشمول العلم التصور والتصديق وترك قيد نفس الامر لان التقييد به مستدرك فقال
الحكمة علم باعيان الموجودات على ما هى عليه بقدر الطاقة البشرية . اعلم انهم اختلفوا فى ان
المنطق من العلم ام لا فمن قال انه ليس بعلم فليس بحكمة عنده اذ الحكمة علم . ومن قال
بانه علم اختلفوا فى انه من الحكمة ام لا . والقائلون بانه من الحكمة يمكن الاختلاف
بينهم بانه من الحكمة النظرية جميعا ام لا بل بعضه منها وبعضه من العملية اذ الموجود
الذهنى قد يكون بقدرتنا واختيارنا وقد لا يكون كذلك . والقائلون بانه من الحكمة
النظرية يمكن الاختلاف بينهم بانه من اقسامها الثلثة ام قسم آخر فمن اخذ فى تعريفها
قيد الاعيان كما فى التعريفات المذكورة لم يعده من الحكمة لان موضوعه المعقولات الثانية
التى هى من الموجودات الذهنية . وانما اخذ قيد الاعيان لان كمال الانسان هو ادراك
الواجب تعالى والامور المستندة اليه فى سلسلته العلية بحسب الوجود الاصلى اى الخارجى
ولا كمال معتدا به فى ادراك احوال المعدومات واذا بحث عنها فى الحكمة كان على سبيل
التبعية . والبحث عن الوجود الذهنى بحث عن احوال الاعيان ايضا من حيث انها هل
لها نوع آخر من الوجود اولا . ومن حذف قيد الاعيان فقال هى علم باحوال
الموجودات الخ عده من الحكمة النظرية اذ لا يبحث فى المنطق الا عن المعقولات الثانية

التى ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا . ومنهم من فسر الحكمة بالكمال الحاصل للنفس الخارج من القوة الى الفعل بحسب القوتين اى النظرية والعملية ولاحاجة الى التقييد بالخارج من القوة الى الفعل لانه معتبر فى الكمال . ومنهم من فسرها بما يكون تكملا للنفس الناطقة كمالا معتدا به . وقيل هى خروج النفس الى كمالها الممكن فى جانبى العلم والعمل اما فى جانب العلم فبان تكون متصورة للموجودات كما هى ومصدقة بالقضايا كما هى واما فى جانب العمل فبان تحصل لها الملكة التامة على الافعال المتوسطة بين الافراط والتفريط . والمراد بالخروج مايخرج به النفس اذ الخروج ليس بحكمة . قيل الحكمة ليست ما تخرج به النفس الى كمالها بل هى الكمال الحاصل الخ فمودى التعريفات الثلثة واحد . والمنطق على هذه التعاريف من الحكمة ايضا . ويقرب من التعريف الاخير من هذه التعاريف الثلثة ما وقع فى شرح حكمة العين من ان الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود فى نفسه وما عليه الواجب مما ينبغى ان يعمل من الاعمال وما لا ينبغى لتصير كاملة مضاهية للعالم العلوى وتستعد بذلك للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية . الموضوع . موضوع الحكمة على القولين اى القول بان المنطق منها والقول بانه ليس منها فليس شيئا واحدا هو الموجود مطلقا او الموجود الخارجى بل موضوعها اشياء متعددة متشاركة فى امر عرضى هو الوجود المطلق او الخارجى والا لم يجزان يبحث فى الحكمة عن الاحوال المختصة بانواع الموجود اذ البحث عن العارض لامر اخص الذى هو من الاعراض الغريبة غير جائز . فاذا لم يكن موضوعها شيئا واحدا فالاحسن ان نقيد الاحوال المشتركة فيها بقيود مخصصة لها بواحد واحد من تلك الاشياء لئلا تكون تلك الاحوال من الاعراض العامة الغريبة كتقييد الوجود الذى يحمل على الواجب بكونه مبدء لغيره ليكون مختصا بالواجب وهكذا . والغرض من الفلسفة الوقوف على حقائق الاشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه ويعمل بمقتضاه ليفوز بسعادة الدارين (التقسيم) الاعيان الموجودة اما الافعال والاعمال ووجودها بقدرتنا واختيارنا اولا . فالعلم باحوال الاول من حيث انه يؤدى الى صلاح المعاش والمعاد يسمى حكمة عملية لان غايتها ابتداء الاعمال التى لقدرتنا مدخل فيها فنسبت الى الغاية الابتدائية . والعلم باحوال الثانى يسمى حكمة نظرية . وذكر الحركة والسكون والمكان فى الحكمة الطبعية بناء على كونهما من احوال الجسم الطبعى الذى ليس وجوده بقدرتنا وان كانت تلك مقدورة لنا . وانما سميت حكمة نظرية لان غايتها الابتدائية ما حصل بالنظر وهو الادراكات التصورية والتصديقية المتعلقة بالامور التى لا مدخل لقدرتنا واختيارنا فيه . ولا يردان الحكمة العملية ايضا منسوبة الى النظر لان النظر ليس غايتها ولان وجه التسمية لا يلزم اطراده . وانما قيدت الاحوال بالحيثية المذكورة

لانهم كما لا يعدون من الكمال المعتد به النظر فى الجزئيات المتغيرة من حيث خصوصها كذلك لا يعدون من الكمال النظر فى الاعمال لا من هذه الحيثية . قيل ان اريد بالاحوال ما لا يوجد الا بقدرتنا واختيارنا فيخرج عن الحكمة العملية بعض الاخلاق كالشجاعة والسخاوة الذاتيتين وان اريد بها ما يوجد بقدرتنا واختيارنا فى الجملة فيدخل فيها بعض مباحث الحكمة النظرية كالاصوات والنغمات . ويجاب باختيار الشق الاول ولا بأس بخروج الاخلاق الذاتية لانها ليست من تهذيب الاخلاق . وعدم دخولها فى السياسة المدنية وتدبير المنزل ظاهر . وباختيار الشق الثانى وارتكاب كون الاصوات من الحكمة العملية . لا يقال الاعيان قد تكون ذوات وهى خارجة من التقسيم لانا نقول هى داخلة فى القسم الثانى اى قولنا اولا . ثم الحكمة العملية ثلثة اقسام لانها اما علم بمصالح شخص بانفراده ويسمى تهذيب الاخلاق وعلم الاخلاق والحكمة الخلقية . وفائدتها تهذيب الاخلاق اى تنقيح الطبائع بان تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكى بها النفس وان تعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس . واما علم بمصالح جماعة متشاركة فى المنزل كالولد والوالد والمالك والمملوك ونحو ذلك ويسمى تدبير المنزل . وفى بعض الكتب ويسمى علم تدبير المنزل والحكمة المنزلية . وفائدتها ان تعلم المشاركة التى ينبغى ان تكون بين اهل منزل واحد لتنتظم بها المصلحة المنزلية التى تتم بين زوج وزوجة ومالك ومملوك ووالد ومولود . واما علم بمصالح جماعة متشاركة فى المدينة ويسمى السياسة المدنية بفتح الميم والدال المهملة لا بضمهما سميت بها لحصول السياسة المدنية اى مالكية الامور المنسوبة الى البلدة بسببها . وفى بعض الكتب ويسمى علم السياسة والحكمة السياسية والحكمة المدنية وسياسة الملك . وفائدتها ان تعلم كيفية المشاركة التى بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان . واعلم ان فائدة الحكمة الخلقية عامة شاملة لجميع اقسام الحكمة العملية . ثم مبادى هذه الثلثة من جهة الشريعة وبها تتبين كمالات حدودها اى بعض هذه الامور معلومة من صاحب الشرع على ما يدل عليه تقسيمهم الحكمة المدنية الى ما يتعلق بالملك والسلطنة اذ ليس العلم بهما من عند صاحب الشرع كذا ذكر السيد السند فى حواشى شرح حكمة العين . ومنهم من قسم المدنية الى علم بمصالح جماعة متشاركة فى المدينة تتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة . والى علم بمصالح مذكورة تتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس . وتربيع القسمة لا يناقض التثليث لدخول قسمين منها فى قسم واحد عند من يثلث القسمة . قيل فى تربيع القسمة نظر لان التعلق بالشريعة كما يجرى فى المدنية كذلك يجرى فى الآخرين . فالوجه فى التقسيم على هذا ان يقال كل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يعتبر تعلقه بالشريعة اولا فالاقسام ستة حاصلة من ضرب الثلثة فى الاثنين . ثم اعلم ان موضوع الحكمة العملية

الافعال الاختيارية فالمراد بقولهم علم بمصالح شخص او جماعة انه علم باحوال افعال اختيارية صالحة تتعلق بكل شخص او جماعة . وفى الصدرى موضوع الحكمة العملية النفس الانسانية من حيث اتصافها بالاخلاق والملكات انتهى . ثم توضيح الحصر فى الاقسام الثلثة ان الافعال الاختيارية لابد لها من غاية وفائدة وتلك الفائدة عائدة الى كمال القوة العملية للشخص اما بالقياس الى نفسه او الى الاجتماع مع جماعة خاصة او عامة . فالعلم باحوال الافعال بالقياس الى الاول تهذيب الاخلاق وبالقياس الى الثانى تدبير المنزل وبالقياس الى الثالث السياسة المدنية . فلا يرد انه يتداخل الاقسام اذا كان لفعل واحد فائدة راجعة الى الكل . ولا يرد ايضا ان اكثر مباحث الحكمة الخلقية غير مخصوص بشخص بانفراده بل يصلح لمصالح الجماعة . ولا يرد ايضا انه يخرج عن الحكمة العملية العلم بمصالح جماعة متشاركة فى غير المنزل والمدينة كالقرية وامثالها . والحكمة النظرية ايضا ثلثة اقسام لانها اما علم باحوال ما لا يفتقر فى الوجود الخارجى والتعقل اى الادراك والوجود الذهنى الى المادة كالاله . ويسمى . بالالهى اذ مسائلها منسوبة الى الاله . وبالعلم الاعلى اذ لا يبحث فيه الا عن الرب الاعلى وعن العقول وهى الملأ الاعلى وايضا لتنزهه عن المادة وعوارضها التى هى مبدأ للنقصان اليق بهذا الاسم . وبالفلسفة الاولى تسمية للشئ باسم سببه اذ هذا العلم سبب للفلسفة وهى فى اللغة اليونانية التشبه بحضرة واجب الوجود . وتوصيفها بالاولى لحصولها من العلة الاولى وهى الاله . وبالعلم الكلى للعلم بالامور العامة التى هى الكليات الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها . وبما بعد الطبيعة وقد يطلق عليه على سبيل الندرة ما قبل الطبيعة ايضا وذلك لان لمعلوماته قبلية وتقدما على معلومات الحكمة الطبعية باعتبار الذات والعلية والشرف وبعدية وتأخرا باعتبار الوضع لكون المحسوسات اقرب الينا فسمى بهما بالاعتبارين . واما علم باحوال ما يفتقر اليها فى الوجود الخارجى دون التعقل كالكرة . ويسمى بالعلم الاوسط لتنزهه عن المادة بوجه وهو التعقل . وبالرياضى لرياضة النفوس بهذا العلم اولا اذ الحكماء كانوا يفتتحون به فى التعليم . وبالتعليمى لتعليمهم به اولا ولانه يبحث فيه عن الجسم التعليمى . واما علم باحوال مايفتقر اليها فى الوجود الخارجى والتعقل كالانسان . ويسمى بالعلم الادنى لدناءته وخساسته من حيث الاحتياج الى المادة فى الوجودين . وبالعلم الاسفل وهو ظاهر . وبالطبعى لانه يبحث فيه عن الجسم من حيث اشتماله على الطبيعة . والحصر فى الاقسام الثلثة استقرائى اذلم يجدوا موجودا فى الاعيان يكون مفتقرا الى المادة فى التعقل دون الوجود الخارجى فلايكون العلم باحواله من الحكمة . ومنهم من ربع القسمة فجعل مالا يفتقر الى المادة قسمين مالايقارنها مطلقا كالاله والعقول وما يقارنها لاعلى وجه الافتقار فسمى العلم باحوال الاول الهيا وباحوال الثانى علما كليا والفلسفة الاولى . ولا منافاة بين هذين التقسيمين كما انه

لامنافاة بين تقسيمى الحكمة العملية ۔ ويمكن ان يجعل مايقارن المادة لاعلى وجه الافتقار قسمين احدهما مايقارنها وقديفارقها كمباحث الامور العامة وثانيهما مايقارنها ولايفارقها كمباحث الصورة ۔ ولعلهم لم يعتبروا افراد هذا القسم لقلة مباحثه ۔ ومبادى هذه الاقسام مستفادة من ارباب الشريعة على سبيل التنبيه ومتصرفة على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة ۔ اعلم ان اقسام الحكمة النظرية اصولا وفروعا مع اقسام المنطق على مايفهم من رسالة تقسيم الحكمة للشيخ الرئيس اربعة واربعون وبدون اقسام المنطق خمسة وثلثون ۔ فاصول الالٓهى خمسة . الاول الامور العامة. الثانى اثبات الواجب ومايليق به . الثالث اثبات الجواهر الروحانية. الرابع بيان ارتباط الامور الارضية بالقوى السماوية. الخامس بيان نظام الممكنات ۔ وفروعه قسمان . الاول البحث عن كيفية الوحى وصيرورة المعقول محسوسا ومنه تعريف الالهيات ومنه الروح الامين. الثانى العلم بالمعاد الروحانى ۔ واصول الرياضى اربعة. الاول علم العدد . الثانى علم الهندسة. الثالث علم الهيئة. الرابع علم التأليف الباحث عن احوال النغمات. ويسمى بالموسيقى ۔ وفروعه ستة . الاول علم الجمع والتفريق. الثانى علم الجبر والمقابلة. الثالث علم المساحة. الرابع علم جر الاثقال. الخامس علم الزيجات والتقاويم . السادس علم الارغنوة الآلات الغريبة ۔ واصول الطبعى ثمانية. الاول العلم باحوال الامور العامة للاجسام. الثانى العلم باركان العالم وحركاتها واماكنها المسمى بعلم السماء والعالم. الثالث العلم بكون الاركان وفسادها . الرابع العلم بالمركبات الغير التامة ككائنات الجو. الخامس العلم باحوال المعادن . السادس العلم بالنفس النباتية . السابع العلم بالنفس الحيوانية. الثامن العلم بالنفس الناطقة ۔ وفروعه سبعة. الاول الطب. الثانى النجوم. الثالث علم الفراسة . الرابع علم التعبير . الخامس علم الطلسمات وهو مزج القوى السماوية بالقوى الارضية. السادس علم النيرنجات وهو مزج قوى الجواهر الارضية بعضها ببعض. السابع علم الكيميات وهو تبديل قوى الاجرام المعدنية بعضها ببعض ۔ واصول المنطق تسعة على المشهور. الاول باب الكليات الخمس. الثانى باب التعريفات. الثالث باب التصديقات[١] الرابع باب القياس. الخامس البرهان. السادس الخطابة. السابع الجدل. الثامن المغالطة. التاسع الشعر هذا خلاصة مافى العلمى حاشية شرح هداية الحكمة الميبذية وشرح حكمة العين وغيرها ۔ اعلم ان موضوع الحكمة النظرية هو الموجود الذى ليس وجوده بقدرتنا واختيارنا على مالايخفى ۔

(العلم الالٓهى) هو علم باحوال مالايفتقر فى الوجودين اى الخارجى والذهنى الى المادة ويسمى ايضا بالعلم الاعلى وبالفلسفة الاولى وبالعلم الكلى وبما بعد الطبيعة وبما قبل

---

[١] الظاهر باب مبادى التصديقات لان باب التصديقات لايخص الثالث بل يعمه واكثر مابعده (لمصححه)

الطبيعة . والبحث فيه عن الكميات المتصلة والكيفيات المحسوسة والمختصة بالكميات وامثالها مما يفتقر الى المادة فى الوجود الخارجى استطرادى . وكذا البحث عن الصورة معان الصورة تحتاج الى المادة فى التشكل كذا فى العلمى . وفى الصدرى من الحكمة النظرية مايتعلق بامور غير مادية مستغنية القوام فى نحوى الوجود العينى والذهنى عن اشتراط المادة كالآله الحق والعقول الفعالة والاقسام الاولية للموجود كالواجب والممكن والواحد والكثير والعلة والمعلول والكلى والجزئى وغير ذلك فان خالط شئ منها المواد الجسمانية فلايكون على سبيل الافتقار والوجوب وسموا هذا القسم العام الاعلى فمنه العلم الكلى المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى بالفلسفة الاولى ومنه الالهى الذى هو فن من المفارقات . وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء وهو الموجود المطلق من حيث هو هوانتهى . واصول الالهى وفروعه قد سبقت .

(العلم الرياضى) هو علم باحوال مايفتقر فى الوجود الخارجى دون التعقل الى المادة كالتربيع والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد وخواصه فانها امور تفتقر الى المادة فى وجودها لافى حدودها ويسمى ايضا بالعلم التعليمى وبالعلم الاوسط وبالحكمة الوسطى كمامر . واصوله اربعة على مامر ايضا وذلك لان موضوعه الكم وهو اما متصل اومنفصل . والمتصل اما متحرك اوساكن فالمتحرك هوالهيئة والساكن هو الهندسة . والمنفصل اما ان يكون له نسبة تأليفية اولا فالاول هو الموسيقى والثانى هو الحساب . ثم انه يرد على التعريف ان العدد الذى هو موضوع علم الحساب لايفتقر الى المادة فى الوجود الخارجى ايضا فان المفارقات ذوات اعداد ولذاعدّ صاحب الاشراق الحساب من الالهى فان موضوعه وهو العدد من الاقسام الاولية للموجود لان الموجود بما هو موجود صالح لان يوصف بوحدة وكثرة من غير ان يصير رياضيا اوطبعيا . وايضا انه يبحث فى الهيئة عن الافلاك مع انها محتاجة الى المادة فى كلا الوجودين . واجيب عن الاول بانه اذا بحث عن العدد من حيث هو فى اذهان الناس وفى الموجودات المادية فهو علم العدد والافلا . وفيه ان العدد المأخوذ بهذه الحيثية لاينفك فى كلا الوجودين من المادة . ودفعه بان يراد بالمادة المادة المخصوصة كالذهب والخشب ونحوهما على ماتدل عليه عبارة الصدرى من ان الرياضى علم بامور مادية بحيث لاتحتاج فى فرضها موجودة الى خصوص مادة واستعداد لاينفع والالزم دخول الطبى فى الرياضى اذ موضوعه الجسم الطبى وهو لايفتقر الى مادة مخصوصة . واجيب عن الثانى بان البحث عن الافلاك فى الحقيقة بحث عن الكرة التى لاتحتاج فى التعقل الى مادة مخصوصة . وفيه مامر . ولهذا قال صاحب الصدرى الاجود ان تقسم العلوم الى ما موضوعه نفس الوجود والى ماليس موضوعه نفس الوجود فالاول العلم الالهى والذى ليس موضوعه نفس الوجود اما ان يشترط فى فرض وقوعه صلوح مادة

متخصصة الاستعداد ام لا الاول الطبيعى والثانى الرياضى ۔ وهذه طريقة حسنة لايلزم منها دخول الحساب فى الآلهى ﴿ فائدة ﴾ قداختلف قدماءالفلاسفة فى ترجيح احد من الرياضى والطبيعى على الآخر فى الشرف والفضل وكل قدمال الى طرف بحجج مذكورة فيما بينهم ۔ والحق ان الحكم بجزم فضيلة احدهما على الآخر غيرسديد بل كل واحد افضل من الآخر من وجه ۔ فالطبيعى افضل من الرياضى من جهة ان موضوعه جسم طبيعى وهو جوهر والرياضى موضوعه كم وهو عرض والجوهر اشرف من العرض وايضا الطبيعى فى الاغلب معطى اللمّ والرياضى الانّ ومعطى اللمّ افضل وايضا هو يشتمل على علم النفس وهو ام الحكمة واصل الفضائل ۔ والرياضى افضل من الطبيعى من جهة ان الاحوال الوهمية والخيالية غيرمتناهية القسمة فهناك لاتقف عند حد فهو افضل مما هو محصوربين الحواصر وايضا الامور الرياضية اصفى والطف والذواتم من الامور المكدرة الجسمانية وايضا يقل التشويش والغلط فى براهينه العددية والهندسية بخلاف الطبيعى بل الآلهى ومن اجل ذلك قيل ادراك الآلهى والطبيعى من جهة ماهواشبه واحرى لاباليقين كذا فى الصدرى ۔

﴿ العلم الطبيعى ﴾ ويسمى ايضا بالعلم الادنى وبالعلم الاسفل وهو علم باحوال مايفتقر الى المادة فى الوجودين وتحقيقه قدسبق ۔ وموضوعه الجسم الطبيعى من حيث ان يستعد للحركة والسكون ۔ وفى ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفانى العلم الطبيعى وهو علم يبحث فيه عن احوال الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير فى الاحوال والثبات فيها فالجسم من هذه الحيثية موضوعه ۔ واما العلوم التى تتفرع عليه وتنشأ منه فهى عشرة (علم الطب) و(علم البيطرة) و(علم البيزرة) [١] و (علم الفراسة) و(علم تعبير الرؤيا) و(علم احكام النجوم) و (علم السحر) و (علم الطلسمات) و (علم السيميا) و (علم الكيميا) و (علم الفلاحة) ۔ وذلك لان نظره امايكون فيما يتفرع على الجسم البسيط اوالجسم المركب اوما يعمهما ۔ والاجسام البسيطة اما الفلكية فاحكام النجوم واما العنصرية فالطلسمات ۔ والاجسام المركبة اما مالايلزمه مزاج وهو علم السيميا ومايلزمه مزاج فامابغير ذى نفس فالكيميا اوبذى نفس فاماغير مدركة فالفلاحة واما مدركة فاما لها مع ذلك ان يعقل اولا الثانى البيطرة والبيزرة ومايجرى مجراها والذى بذى النفس العاقلة هو الانسان وذلك اما فى حفظ صحته واسترجاعها وهو الطب اواحواله الظاهرة الدالة على احواله الباطنة وهو الفراسة او احوال نفسه حال غيبته عن حسه وهو تعبير الرؤيا ۔ والعام للبسيط والمركب السحر فلنذكر هذه العلوم على النهج المتقدم ۔

﴿ علم الطب ﴾ وهو علم يبحث فيه عن بدن الانسان من جهة مايصح ويمرض لالتماس

[١] اعلم ان علم البيزرة تعبير آخر لعلم البيطرة والعلم بهما صناعة واحدة كما يظهر مما سيجئ من المؤلف فلايلزم عليه ان يقول فهى احد عشر اويحذف احد المذكورات فلاتغفل (لمصححه)

حفظ الصحة وازالة المرض . وموضوعه بدن الانسان ومايشتمل عليه من الاركان والامزجة والاخلاط والاعضاء والارواح والقوى والافعال واحواله من الصحة والمرض واسبابها من المأكل والمشرب والاهوية المحيطة بالابدان والحركات والسكنات والاستفراغات والاحتقانات والصناعات والعادات والواردات الغريبة والعلامات الدالة على احواله من ضرر افعاله وحالات بدنه ومايبرز منه والتدبير بالمطاعم والمشارب واختيار الهواء وتقدير الحركة والسكون والادوية البسيطة والمركبة واعمال اليد لغرض حفظ الصحة وعلاج الامراض بحسب الامكان . ويجئ تفصيله فى الباء الموحدة من باب الطاء المهملة .

(علم البيطرة) والبيزرة الحال فيه بالنسبة الى هذه الحيوانات كالحال فى الطب بالنسبة الى الانسان وعنى به الخيل دون غيرها من الانعام لمنفعتها للانسان فى الطلب والهرب ومحاربة الاعداء وجمال صورها وحسن ادواتها وعنى به الجوارح ايضا لمنفعتها وادبها فى الصيد وامساكه .

(علم الفراسة) وهو علم تتعرف منه اخلاق الانسان من هيئته ومزاجه وتوابعه وحاصله الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن ويجئ فى الفراسة .

(علم تعبير الرؤيا) وهو علم يتعرف منه الاستدلال من المتخيلات الحلمية على ماشاهدته النفس حالة النوم من عالم الغيب فخيلته القوة المتخيلة مثالا يدل عليه فى عالم الشهادة وقد جاء ان الرؤيا الصالحة من ستة واربعين جزءً من النبوة وهذه النسبة تعرفها من مدة الرسالة ومدة الوحى قبلها مناماً وربما طابقت الرؤيا مدلولها دون تأويل وربما اتصل الخيال بالحس كالاحتلام ويختلف مأخذ التأويل بحسب الاشخاص واحوالهم . ومنفعته البشرى بما يرد على الانسان من خير والانذار بما يتوقعه من شر والاطلاع على الحوادث فى العالم قبل وقوعها . ويجئ تفصيله فى لفظ الرؤيا .

(علم احكام النجوم) وهو علم يتعرف منه الاستدلال بالتشكلات الفلكية على الحوادث السفلية . ويجئ فى لفظ النجوم ايضا .

(علم السحر) وهو علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على افعال غريبة باشياء خفية . ومنفعته ان يعلم ليحذر لا ليعمل . ولا نزاع فى تحريم عمله اما مجرد علمه فظاهر الاباحة بل قد ذهب بعضهم الى انه فرض كفاية لجواز ظهور ساحر يدعى النبوة فيكون فى الامة من يكشفه ويقطعه . ويجئ فى لفظ السحر .

(علم الطلسمات) وهو علم يتعرف منه كيفية تمزج القوى العالية الفعالة بالقوى السافلة المنفعلة ليحدث عنها فعل غريب فى عالم الكون والفساد . ويجئ فى لفظ الطلسم .

(علم السيميا) وهو قد يطلق على غير الحقيقى من السحر وهو الاشهر وحاصله احداث مثالات خيالية لا وجود لها فى الحس وقد يطلق على ايجاد تلك المثالات بصورها فى الحس

وتكون صورا فى جوهر الهواء ، وسبب سرعة زوالها سرعة تغير جوهر الهواء ، ولفظة سيميا عبرانى معرب اصله سيم يه ومعناه اسم الله ، ويجئ فى الفن الثانى ،

(علم الكيميا) وهو علم يراد به سلب الجواهر المعدنية خواصها وافادتها خواصا لم تكن لها والاعتماد فيه على الفلزات كلها مشتركة فى النوعية والاختلاف الظاهر بينها انما هو باعتبار امور عرضية يجوز انتقالها ، ويجئ فى الفن الثانى ،

(علم الفلاحة) وهو علم تتعرف منه كيفية تدبير النبات من بدء كونه الى تمام نشوه وهذا التدبير انما هو باصلاح الارض بالماء و بما يخلخلها ويحميها كالسماد والرماد ونحوه مع مراعاة الاهوية فيختلف باختلاف الاماكن انتهى ،

(علم العدد) هو من اصول الرياضى ويسمى بعلم الحساب ايضا وهو نوعان ، نظرى وهو علم يبحث فيه من ثبوت الاعراض الذاتية للعدد وسلبها عنه وهو المسمى بارثماطيقى وتشتمل عليه المقالات الثلث السابعة والثامنة والتاسعة من كتاب الاصول وموضوعه العدد مطلقا ، وعملى وهو علم تعرف به طرق استخراج المجهولات العددية من المعلومات العددية ، والمراد بالمجهولات العددية مجهولات لها نسبة الى العدد نسبة الجزئى الى الكلى اى مجهولات هى من افراد العدد وكذا الحال فى المعلومات العددية مثلا فى الضرب المضروب والمضروب فيه معلومان ومنهما يستخرج الحاصل الذى هو عدد مجهول بالطريق المعين وكذا فى سائر الاعمال ، فهو علم تعرف به الطرق التى يستخرج بها عدد مجهول من عدد معلوم ، وقيد من المعلومات العددية احتراز عما اذا استخرج المجهول العددى بغير علم الحساب كاستخراج عدد الدراهم من علم الرمل ولايخرج عنه علم المساحة لانها علم بطرق استخراج المجهولات المقدارية من حيث عروض العدد لها فيؤل الى المجهولات العددية عند التأمل ، ثم اعلم ان الحساب العملى نوعان احدهما هوائى تستخرج منه المجهولات العددية بلا استعمال الجوارح كالقواعد المذكورة فى كتاب البهائية وثانيهما غير هوائى وهو المسمى بالتخت والتراب يحتاج الى استعمال الجوارح كالشبكة وضرب المحاذاة ، ثم النظرى والعملى ههنا بمعنى مالايتعلق بكيفية العمل ومايتعلق بها ، فتسمية النوع الاول بالنظرى ظاهرة وكذا تسمية القسم الثانى من النوع الثانى بالعملى ، واما تسمية القسم الاول منه بالعملى فعلى تشبيه الحركات الفكرية بالحركات الصادرة عن الجوارح اويقال المراد بالعمل فى تعريفى النظرى والعملى اعم من العمل الذهنى والخارجى كما مر ، واعلم ايضا ان لاستخراج المجهولات العددية من معلوماتها طرقا مختلفة وهى اما محتاجة الى فرض المجهول شيئا وهو الجبر والمقابلة واما غير محتاجة اليه وهو علم المفتوحات وهى كمقدمات الحساب التى سوى المساحة اوىما يحصل ببعض من تلك المقدمات واستعانة ببعض القوانين من النسبة وهو شامل لمسئلة الخطائين ايضا ، وموضوعه العدد مطلقا كما هو المشهور ،

والتحقيق ان موضوعه العدد المعلوم تنتقل عوارضه من حيث انه كيف يمكن التأدى منه الى بعض عوارضه المجهولة . واما العدد المطلق فانما هو موضوع علم الحساب النظرى هذاكله خلاصة مافى شرح خلاصة الحساب .

(علم الهندسة) هو من اصول الرياضى وهو علم يبحث فيه عن احوال المقادير من حيث التقدير على مافى شرح اشكال التأسيس . فقوله من حيث التقدير اى لا من حيث كون المقدار موجودا اومعدوما عرضا اوجوهرا ونحو ذلك . والهندسة معرب اندازه فابدلت الالف الاولى بالهاء والزاء بالسين وحذفت الالف الثانية فصار هندسة . ووجه التسمية ظاهر . وموضوعه المقدار الذى هوالكم المتصل من حيث التقدير . وفى ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين . الهندسة . وهوعلم تعرف به احوال المقادير ولواحقها واوضاع بعضها عند بعض ونسبها وخواص اشكالها والطرق الى عمل مايبليه ان يعمل بها واستخراج مايحتاج الى استخراجه بالبراهين اليقينية . وموضوعه المقادير المطلقة اعنى الجسم التعليمى والسطح والخط ولواحقها من الزاوية والنقطة والشكل . واما العلوم المتفرعة عليه فهى عشرة (علم عقود الابنية) و(علم المناظر) و(علم المرايا المحرفة) و (علم مراكز الاثقال) و(علم المساحة) و(علم استنباط المياه) و(علم جر الاثقال) و(علم البنكامات) و(علم الآلات الحربية) و(علم الآلات الروحانية) . وذلك لانه امايبحث عن ايجاد مايتبرهن عليه فى الاصول الكلية بالفعل اولا والثانى اما يبحث عما ينظر اليه اولا الثانى علم عقود الابنية والباحث عن المنظور اليه ان اختص بانعكاس الاشعة فهو علم المرايا المحرفة والافهو علم المناظر واما الاول وهو مايبحث عن ايجاد المطلوب من الاصول الكلية بالفعل فاما من جهة تقديرها اولا والاول منهما ان اختص بالنقل فهو علم مراكز الاثقال والافهو علم المساحة والثانى منهما فاما ايجاد الآلات اولا الثانى علم استنباط المياه والآلات اما تقديرية اولا والتقديرية اما ثقيلة وهو جر الاثقال اوزمانية وهو علم البنكامات والتى ليست تقديرية فاما حربية اولا الثانى علم الآلات الروحانية والاول علم الآلات الحربية . فلنرسم هذه العلوم على الرسم المتقدم .

(علم عقود الابنية) وهو علم تتعرف منه احوال اوضاع الابنية وكيفية شق الانهار وتنقية القنى وسد البثوق وتنضيد المساكن . ومنفعته عظيمة فى عمارة المدن والقلاع والمنازل وفى الفلاحة .

(علم المناظر) وهو علم تتعرف منه احوال المبصرات فى كميتها وكيفيتها باعتبار قربها وبعدها عن المناظر واختلاف اشكالها واوضاعها ومايتوسط بين المناظر والمبصرات وعلل ذلك . ومنفعته معرفة مايغلط فيه البصر عن احوال المبصرات . ويستعان به على مساحة الاجرام البعيدة والمرايا المحرفة ايضا .

(علم المرايا المحرقة) وهو علم تتعرف منه احوال الخطوط الشعاعية المنعطفة والمنعكسة والمنكسرة ومواقعها وزواياها ومراجعها وكيفية عمل المرايا المحرقة بانعكاس اشعة الشمس عنها ونصبها ومحاذاتها . ومنفعته بليغة فى محاصرات المدن والقلاع .

(علم مراكز الاثقال) وهو علم تتعرف منه كيفية استخراج مركز ثقل الجسم المحمول والمراد بمركز الثقل حد فى الجسم عنده يتعادل بالنسبة الى الحامل . ومنفعته كيفية معادلة الاجسام العظيمة بما هو دونها لتوسط المسافة .

(علم المساحة) وهو علم تتعرف منه مقادير الخطوط والسطوح والاجسام وما يقدرها من الخط والمربع والمكعب . ومنفعته جليلة فى امر الخراج وقسمة الارضين وتقدير المساكن وغيرها .

(علم استنباط المياه) وهو علم تتعرف منه كيفية استخراج المياه الكامنة فى الارض واظهارها . ومنفعته احياء الارضين الميتة وافلاحها .

(علم جر الاثقال) هو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات الثقيلة . ومنفعته نقل الثقل العظيم بالقوة اليسيرة .

(علم البنكامات) وهو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات المقدرة للزمان . ومنفعته معرفة اوقات العبادات واستخراج الطوالع من الكواكب واجزاء فلك البروج .

(علم الآلات الحربية) وهو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات الحربية كالمجانيق وغيرها . ومنفعته شديدة الغنا فى دفع الاعداء وحماية المدن .

(علم الآلات الروحانية) وهو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات المرتبة على ضرورة عدم الخلاء ونحوها من آلات الشراب وغيرها ومنفعته ارتياض النفس بغرائب هذه الآلات انتهى .

(علم الهيئة) هو من اصول الرياضى وهو علم يبحث فيه عن احوال الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث الكمية والكيفية والوضع والحركة اللازمة لها وما يلزم منها . فالكمية اما منفصلة كاعداد الافلاك وبعض الكواكب دون اعداد العناصر فانها مأخوذة من الطبيعيات واما متصلة كمقادير الاجرام والابعاد واليوم واجزائه وما يتركب منها . واما الكيفية فكالشكل اذ تتبين فيه استدارة هذه الاجسام وكلون الكواكب وضوئها . واما الوضع فكقرب الكواكب و بعدها عن دائرة معينة وانتصاب دائرة وميلا نها بالنسبة الى سمت رؤس سكان الاقاليم وحيلولة الارض بين النيرين والقمر بين الشمس والابصار ونحو ذلك . واما الحركة فالمبحوث عنه فى هذا الفن منها هو قدرها وجهتها . واما البحث عن اصل الحركة واثباتها للافلاك فمن الطبيعيات . والمراد باللازمة الدائمة على زعمهم وهى حركات الافلاك والكواكب واحترز بها عن حركات العناصر كالرياح والامواج والزلازل

فان البحث عنها من الطبيعيات . واما حركة الارض من المغرب الى المشرق وحركة
الهواء بمشايعتها وحركة النار بمشايعة الفلك فمالم يثبت ولو ثبت فلا يبعد ان يجعل البحث عنها
من حيث القدر والجهة من مسائل الهيئة . والمراد بما يلزم من الحركة الرجوع والاستقامة
والوقوف والتعديلات ويندرج فيه بعض الاوضاع ولم يذكر صاحب التذكرة هذا القيد
اعنى قيد مايلزم منها والظاهر انه لاحاجة اليه . والغرض من قيد الحيثية الاحتراز عن
علم السماء والعالم فان موضوعه البسائط المذكورة ايضا لكن يبحث فيه عنها لاعن الحيثية
المذكورة بل من حيث طبائعها ومواضعها والحكمة فى ترتيبها ونضدها وحركاتها لاباعتبار
القدر والجهة . وبالجملة فموضوع الهيئة الجسم البسيط من حيث امكان عروض الاشكال
والحركات المخصوصة ونحوها وموضوع علم السماء والعالم الذى هو من اقسام الطبيعى
الجسم البسيط ايضا لكن من حيث امكان عروض التغير والثبات . وانما زيد لفظ
الامكان اشارة الى ان ماهو من جزء الموضوع امكان العروض لاالعروض بالفعل الذى
هو المحمول فان مايكون جزء الموضوع ينبغى ان يكون مسلم الثبوت وهو امكان العروض
لاالعروض بالفعل . وقيل موضوع كل من العلمين الجسم البسيط من حيث امكان عروض
الاشكال والحركات والتمايز بينهما انما هو بالبرهان فان اثبت المطلوب بالبرهان الانى يكون
من الهيئة وان اثبت بالبرهان اللمى يكون من علم السماء والعالم فان تمايز العلوم كمايكون
بتمايز الموضوعات كذلك قديقع بالمحمولات . والقول بان التمايز فى العلوم انما هو بالموضوع
فامر لم يثبت بالدليل بل هو مجرد رعاية مناسبة . اعلم ان الناظر فى حركات الكواكب
وضبطها واقامة البراهين على احوالها يكفيه الاقتصار على اعتبار الدوائر ويسمى ذلك
هيئة غير مجسمة . ومن اراد تصور مبادى تلك الحركات على الوجه المطابق لقواعد الحكمة
فعليه تصور الكرات على وجه تظهر حركات مراكز الكواكب ومايجرى مجريها فى
مناطقها ويسمى ذلك هيئة مجسمة واطلاق العلم على المجسمة مجاز . ولهذا قال صاحب
التذكرة انها ليست بعلم تام لان العلم هو التصديق بالمسائل على وجه البرهان فاذا لم يورد
بالبرهان يكون حكاية للمسائل المثبتة بالبرهان فى موضع آخر هذا كله خلاصة ماذكره
عبد العلى البرجندى فى حواشى شرح الملخص (فائدة) المذكور فى علم الهيئة ليس مبنيا
على المقدمات الطبيعية والالهية . وماجرت به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو
بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ملاحظة الابتناء
عليها فان المذكور فيه بعضه مقامات هندسية لايتطرق اليها شبهة مثلا مشاهدة التشكلات
البدرية والهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر مستفاد من نور الشمس
وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ لما هو الاليق والاحرى كما يقولون ان
محدب الحامل يماس محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره بمقعره ولا مستند لهم

غير ان الاولى ان لايكون فى الفلكيات فصل لايحتاج اليه وكذا الحال فى اعداد الافلاك من انها تسعة . وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطؤ اما بناء على اصل الخارج اوعلى اصل التدوير من غير جزم باحدهما فظهر ان ماقيل من ان اثبات مسائل هذا الفن مبنى على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفى القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وغير ذلك ليس بشئ ومنشأه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن ودلائله وذلك لان مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر حاصل من نور الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين النيرين والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والبصر مع القول بثبوت القادر المختار ونفى تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لاينفيان ان يكون الحال ماذكر غاية الامر انهما يجوز ان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسوّد القادر بحسب ارادته وينوّر وجه القمر على مايشاهد من التشكلات البدرية والهلالية . وايضا يجوز على تقدير الاختلاف فى حركات الفلكيات وسائر احوالها ان يكون احد نصفى كل من النيرين مضيئا والآخر مظلما ويتحرك النيران على مركز بهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين الى فى حالتى الخسوف والكسوف اما بالعام اذا كانا تامين اوبالبعض ان كانا ناقصين . وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ماذكر من استفادة القمر النور من الشمس وان الخسوف والكسوف بسبب الحيلولة ومثل هذا الاحتمال قائم فى العلوم العادية والتجربية ايضا بل فى جميع الضروريات مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب مع الاوضاع الفلكية فيقتضى ظهور ذلك الامر الغريب على مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور فى شبه القادحين فى الضروريات . ولو سلم ان اثبات مسائل هذا الفن يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لايمكن الا على الوجه الذى ذكرنا . اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه ويمكن ان يكون على الوجوه الاخر فلا يتصور التوقف حينئذ وكفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ماانضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها ببعض فى كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة تتحير فيها العقول والاذهان كذا فى شرح التجريد وهكذا يستفاد من شرح المواقف فى موقف الجواهر فى آخر بيان محدد الجهات . وفى ارشاد القاصد الهيئة وهو علم تعرف به احوال الاجرام البسيطة العلوية والسفلية واشكالها

واوضاعها وابعاد ما بينها وحركات الافلاك والكواكب ومقاديرها ٠ وموضوعه الاجسام المذكورة من حيث كميها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها ٠ واما العلوم المتفرعة عليه فهى خمسة ٠ علم الزيجات ٠ وعلم المواقيت ٠ وعلم كيفية الارصاد ٠ وعلم تسطيح الكرات والآلات الحادثة عنه وعلم الآلات الظلية ٠ وذلك لانه اما ان يبحث عن ايجاد ما تبرهن بالفعل اولا الثانى كيفية الارصاد والاول اما حساب الاعمال اوالتوصل الى معرفتها بالآلات فالاول منهما ان اختص بالكواكب المجردة فهو علم الزيجات والتقاويم والا فهو علم المواقيت والآلات اما شعاعية اوظلية فان كانت شعاعية فهو علم تسطيح الكرة وان كانت ظلية فعلم الآلات الظلية ٠ فلنرسم هذه العلوم كما تقدم ٠

(علم الزيجات والتقاويم) علم تتعرف منه مقادير حركات الكواكب السيارة منتزعا من الاصول الكلية ٠ ومنفعته معرفة موضع كل واحد من الكواكب السبعة بالنسبة الى فلكه والى فلك البروج وانتقالاتها ورجوعها واستقامتها وتشريقها وتغريبها وظهورها واختفائها فى كل زمان ومكان وما اشبه ذلك من اتصال بعضها ببعض وكسوف الشمس وخسوف القمر وما يجرى هذا المجرى ٠

(علم المواقيت) وهو علم تتعرف منه ازمنة الايام والليالى واحوالها وكيفية التوصل اليها ٠ ومنفعته معرفة اوقات العبادات وتوخى جهتها والطوالع والمطالع من اجزاء البروج والكواكب الثابتة التى منها منازل القمر ومقادير الظلال والارتفاعات وانحراف البلدان بعضها عن بعض وسموتها ٠

(علم كيفية الارصاد) وهو علم تتعرف منه كيفية تحصيل مقادير الحركات الفلكية والتوصل اليها بالآلات الرصدية ٠ ومنفعته علم الهيئة وحصول عمله بالفعل ٠

(علم تسطيح الكرة) وهو علم تتعرف منه كيفية ايجاد الآلات الشعاعية ٠ ومنفعته الارتياض بعلم هذه الآلات وعملها وكيفية انتزاعها من امور ذهنية مطابقة للاوضاع الخارجية والتوصل بها الى استخراج المطالب الفلكية ٠

(علم الآلات الظلية) وهو علم تتعرف منه مقادير ظلال المقاييس واحوالها والخطوط التى سمتها اطرافها ٠ ومنفعته معرفة ساعات النهار بهذه الآلات وهذه الآلات كالبسائط والقائمات والمائلات من الرخامات ونحوها انتهى ٠

(علم السماء والعالم) هو من اصول الطبعى وهو علم يبحث فيه عن احوال الاجسام التى هى اركان العالم وهى السموات ومافيها والعناصر الاربعة من حيث طبائعها وحركاتها ومواضعها وتعرف الحكمة فى صنعها وترتيبها ٠ وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير فى الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا فى التلويح ٠ وقيد الحيثية احتراز عن علم الهيئة ٠ وموضوعها كما مر

(علم الطب) هو من فروع الطبيعى وهو علم بقوانين تتعرف منها احوال ابدان الانسان من جهة الصحة وعدمها لتحفظ حاصلة وتحصل غير حاصلة ماامكن . وفوائد القيود ظاهرة فان العلم جنس وقولنا تتعرف الخ فصل يخرج مالا تتعرف منه احوال بدنه كالهيئة وغيرها . وقولنا من جهة الصحة وعدمها يخرج العلم الذى تعرف منه احوال بدنه لامن الجهتين كعلم الاخلاق والكلام . وقولنا لتحفظ الخ بيان لغاية الطب لاللاحتراز . ثم ان هذا اولى ممن قال من جهة مايصح ويزول عنه الصحة فانه يرد عليه ان الجنين الغير الصحيح من اول الفطرة لايصلح عليه انه زال عن الصحة اوصحته زائلة كذا فى السديدى شرح الموجز . فالمراد بالعلم ههنا التصديق بالمسائل ويمكن ان يراد به الملكة اى ملكة حاصلة بقوانين الخ . وفى شرح القانونچه هو علم باحوال بدن الانسان من جهة الصحة والمرض لتحفظ الصحة اوتعاد ما امكن ومآل التعريفين واحد . وموضوعه بدن الانسان ومايتركب منه من حيث الصحة والمرض وقد سبق الاشارة اليه فى بحث الموضوع .

(علم النجوم) هو من فروع الطبيعى وهو علم باصول تعرف بها احوال الشمس والقمر وغيرهما من بعض النجوم كذا فى بعض حواشى الشافية . والمراد بالاحوال الآثار الصادرة منها فى العالم السفلى فلا يكون من اجزاء الهيئة وعلم السماء والعالم . وخرج منه علم الرمل والجفر ونحوهما مما يدل على صدور اثر فى العالم اذ لا يبحث فيهما عن احوال النجوم . وموضوعه النجوم من حيث يمكن ان تعرف بها احوال العالم . ومسائله كقولهم كلما كان الشمس على هذا الوضع المخصوص فهى تدل على حدوث امر كذا فى هذا العالم .

﴿ فصل فى بيان العلوم المحمودة والمذمومة ﴾

اما المحمودة فبعضها من فرض العين وبعضها من فرض الكفاية . اما الاول فقال عليه الصلوة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة واختلف العلماء فى ان اى علم طلبه فرض . فقال المتكلمون علم الكلام وقال الفقهاء علم الفقه . وقال المفسرون والمحدثون هو علم الكتاب والسنة اذ بهما يتوصل الى سائر العلوم . وقال بعضهم هو علم العبد بحاله ومقامه من الله تعالى . وقيل بل هو العلم بالاخلاص وآفات النفوس . وقيل بل هو علم الباطن . وقال المتصوفة هو علم التصوف . وقيل هو العلم بما شمل عليه قوله عليه الصلوة والسلام بنى الاسلام على خمس الحديث . والذى ينبغى ان يقطع ماهو مراد به هو علم بما كلف الله تعالى عباده من الاحكام الاعتقادية والعملية . وقال فى السراجية طلب العلم فريضة بقدر مايحتاج اليه لامر لابد منه من احكام الوضوء والصلوة وسائر الشرائع ولامور معاشه وماوراء ذلك ليس بفرض فان تعلمها فهو الافضل وان تركها فلا اثم عليه . واما الثانى فقد ذكره فى منتخب الاحياء . اعلم ان علم الطب فى تصحيح الابدان من فروض الكفاية لكن فى السراجية يستحب ان يتعلم الرجل من الطب قدرما يمتنع به عما يضر بدنه .

وكذا من فروض الكفاية علم الحساب فى الوصايا والمواريث . وكذا الفلاحة والحياكة والحجامة والسياسة . اما التعمق فى الطب فليس بواجب وان كان فيه زيادة قوة على قدر الكفاية . فهذه العلوم كالفروع فان الاصل هو العلم بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم واجماع الامة وآثار الصحابة والتعلم بعلم اللغة التى هى آلة لتحصيل العلم بالشرعيات . وكذا العلم بالناسخ والمنسوخ والعام والخاص مما فى علم الفقه وعلم القراءة ومخارج الحروف والعلم بالاخبار وتفاصيلها والآثار واسامى رجالها ورواتها ومعرفة المسند والمرسل والقوى والضعيف منها كلها من فروض الكفاية . وكذا معرفة الاحكام لقطع الخصومات وسياسة الولاة . وهذه العلوم انما تتعلق بالآخرة لانها سبب استقامة الدنيا وفى استقامتها استقامتها فكان هذا علم الدنيا بواسطة صلاح الدنيا بخلاف علم الاصول من التوحيد وصفات البارى . وهكذا علم الفتوى من فروض الكفاية . اما العلم بالعبادات والطاعات ومعرفة الحلال والحرام فانه اصل فوق العلم بالغرامات والحدود والحيل . واما علم المعاملة فهو على المؤمن المتقى كالزهد والتقوى والرضاء والشكر والخوف والمنة لله فى جميع احواله والاحسان وحسن النظم وحسن الخلق والاخلاص فهذه علوم نافعة ايضا . واما علم المكاشفة فلا يحصل بالتعليم والتعلم وانما يحصل بالمجاهدة التى جعلها الله تعالى مقدمة للهداية قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا . واما علم الكلام فالسلف لم يشتغلوا به حتى ان من اشتغل به نسب الى البدعة والاشتغال بما لا يعنيه هذا كله خلاصة مافى التاتار خانية . وقال فى خزانة الرواية فى السراجية تعلم الكلام والمناظرة فيه قدر مايحتاج اليه غير منهى . قال شيخ الشيوخ شهاب الدين السهروردى فى اعلام الهدى بان عدم الاشتغال بعلم الكلام انما هو فى زمان قرب العهد بالرسول واصحابه الذين كانوا مستغنين عن ذلك بسبب بركة صحبة النبى عليه الصلوة والسلام ونزول الوحى وقلة الوقائع والفتن بين المسلمين وصرح به السيد الشريف والعلامة التفتازانى وغيره من المحققين المشهورين بالعدالة ان الاشتغال بالكلام فى زماننا من فرائض الكفاية . وقال العلامة التفتازانى انما المنع لقاصر النظر والمتعصب فى الدين .

واما المذمومة ففى التاتار خانية واما علم السحر والنير نجات والطلسمات وعلم النجوم ونحوها فهى علوم غير محمودة واما علم الفلسفة والهندسة فبعيد عن علم الآخرة استخرج ذلك الذين استحبوا الحيوة الدنيا على الآخرة . وفى فتح المبين شرح الاربعين الحليمى وغيره صرحوا بجواز تعلم الفلسفة وفروعها من الالهى والطبعى والرياضى ليرد على اهلها ويدفع شرهم عن الشريعة فيكون من باب اعداد العدة . وفى السراجية تعلم النجوم قدر ما تعرف به مواقيت الصلوة والقبلة لا بأس به . وفى الخانية وماسواه حرام . وفى الخلاصة والزيادة حرام . وفى المدارك فى تفسير قوله تعالى فنظر نظرة فى النجوم فقال انى سقيم قالوا علم النجوم كان حقا ثم نسخ

الاشتغال بمعرفته انتهى . وفى البيضاوى فنظر نظرة فى النجوم اى فرأى مواقعها واتصالاتها اوفى علمها اوفى كتابها ولا منع منه انتهى . وفى التفسير الكبير فى هذا المقام ان قيل النظر فى علم النجوم غيرجائز فكيف اقدم عليه ابراهيم عليه السلام قلنا لانسلم ان النظر فى علم النجوم والاستدلال بمعانيها حرام وذلك لان من اعتقد ان الله تعالى خص كل واحد من هذه الكواكب بقوة وخاصية لاجلها يظهر منه اثر مخصوص فهذا العلم على هذا الوجه ليس بباطل انتهى . فعلم من هذا ان حرمة تعلم النجوم مختلف فيها . واما اخبار المنجمين فقد ذكر فى المدارك فى تفسير ان الله عنده علم الساعة الآية واما المنجم الذى يخبر بوقت الغيث او الموت فانه يقول بالقياس والنظر فى الطالع وما يدرك بالدليل لايكون غيبا على انه مجرد الظن والظن غير العلم . وفى الكشف مقالات المنجمة على طريقين . من الناس من يكذبهم واستدل عليه بقوله تعالى وماكان الله ليطلعكم على الغيب وبقوله عليه السلام من اتى كاهنا اوعريفا فصدقه فقد كفر بما انزل على محمد ومنهم من قال بالتفصيل فان المنجم لايخلو من ان يقول ان هذه الكواكب مخلوقات اوغير مخلوقات الثانى كفر صريح واما الاول فاما ان يقول انها فاعلات مختارات بنفسها فذلك ايضا كفر صريح وان قال انها مخلوقات مسخرات ادلة على بعض الاشياء ولها اثر بخلق الله تعالى فيها كالنور والنار ونحوها وانهم استخرجوا ذلك بالحساب فذلك لايكون غيبا لان الغيب مالا يدل عليه بالحساب . واما الآية والحديث فهما محمولان على علم الغيب وهذا ليس بغيب . واما المنطق فقد ذكر ابن الحجر فى شرح الاربعين للنووى اعلم ان من آلات العلم الشرعى من فقه وحديث وتفسير المنطق الذى بايدى الناس اليوم فانه علم مفيد لامحذور فيه بوجه انما المحذور فيما كان يخلط بشئ من الفلسفيات المنابذة للشرائع ولانه كالعلوم العربية فى انه من مواد اصول الفقه ولان الحكم الشرعى لابد من تصوره والتصديق باحواله اثباتا ونفيا والمنطق هو المرصد لبيان احكام التصور والتصديق فوجب كونه علما شرعيا اذ هو ماصدر عن الشرع او توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقف وجود كعلم الكلام اوتوقف كمال كعلم العربية والمنطق ولذا قال الغزالى لاثقة بفقه من لايتمنطق اى من لاقواعد المنطق مركوزة بالطبع فيه كالمجتهدين فى العصر الاول اوبالتعلم . وممن اثنى على المنطق الفخر الرازى والآمدى وابن الحاجب وشراح كتابه وغيرهم من الائمة . والقول بتحريمه محمول على ماكان مخلوطا بالفلسفة .



الفن الاول

فى الالفاظ المصطلحة العربية وقد يذكر فيه بعض الالفاظ الغير المصطلحة ايضا وهومشتمل على ابواب والابواب مشتملة على فصول . والمراد بالباب اول الحروف الاصلية وبالفصل آخرها على عكس ما اختاره صاحب الصراح . والالفاظ المركبة تطلب من احد ابواب مفرداتها .

باب الالف

وهو مشتمل على فصول



فصل الباء الموحدة

(الادب) بفتح الاول والدال المهملة دانش وفرهنك وپاس وشكفت وطريقهٔ كه پسنديده وباصلاح باشد ونكاه داشت حد هرچيزى كما فى كشف اللغات وعلم عربى كه تعلق بعلم زبان عرب وفصاحت وبلاغت دارد كذا ذكر الشيخ عبدالحق المحدث فى رسالة حلية النبى صلى الله عليه وسلم . وفى بحر الجواهر الادب حسن الاحوال فى القيام والقعود وحسن الاخلاق واجتماع الخصال الحميدة انتهى . وفى العناية الادب اسم يقع على كل رياضة محمودة فيخرج بها الانسان الى فضيلة من الفضائل . وقال ابوزيد ويجوز ان يعرف بانه ملكة تعصم من قامت به عما يشينه . وفى فتح القدير الادب الخصال الحميدة والمراد بالادب فى قول الفقهاء كتاب ادب القاضى اى ماينبغى للقاضى ان يفعله لا ما عليه انتهى . والاولى التعبير بالملكة لانها الصفة الراسخة للنفس فما لم يكن كذلك لايكون ادبا كما لايخفى كذا فى البحر الرائق شرح الكنز فى كتاب القضاء . والفرق بينه وبين التعليم ان التأديب يتعلق بالعادات والتعليم بالشرعيات اى الاول عرفى والثانى شرعى والاول دنيوى والثانى دينى كما فى الكرمانى شرح صحيح البخارى فى باب تعليم الرجل . وفى التلويح فى بحث الامر التأديب قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتأديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات انتهى . وقد يطلقه الفقهاء على المندوب فى جامع الرموز وماوراء ماذكر من الفرائض والواجبات فى الحج سنن تاركها مسئ وآداب تاركها غير مسئ . وقديطلقونه على السنة فى جامع الرموز فى بيان العمرة وماسوى ذلك سنن وآداب تاركها مسئ . وفى

البزازية فى كتاب الصلوة فى الفصل الثانى الادب مافعله الشارع مرة وتركه اخرى والسنة ماواظب عليه الشارع والواجب ماشرع لاكمال الفرض والسنة لاكمال الواجب والادب لاكمال السنة انتهى كلامه . وقيل الادب عند اهل الشرع الورع وعند اهل الحكمة صيانة النفس . وحكى ان حاتم الاصم قدّم رجله اليسرى عند دخوله المسجد فتغير لونه وخرج مذعورا وقدّم رجله اليمنى فقيل ماذلك فقال لوتركت ادبا من آداب الدين خفت ان يسلبنى الله جميع مااعطانى . وقال حكيم الادب مجالسة الخلق على بساط الصدق ومطابقة الحقائق . وقال اهل التحقيق الادب الخروج من صدق الاختيار والتضرع على بساط الافتقار كذا فى خلاصة السلوك . وقيل

ادب نه كسب عبادت نه سعى حق طلبى است . بغير خاك شدن هرچه هست بى ادبى است

وفى تعريفات الجرجانى الادب عبارة عن معرفة مايحترز به عن جميع انواع الخطاء وادب القاضى وهو التزامه لما ندب اليه الشرع من بسط العدل ورفع الظلم وترك الميل انتهى . وآداب البحث يجئ فى باب النون مع الراء فى ذكر علم المناظرة .

(العلوم الادبية) هى العلوم العربية وقدسبق بيانها فى المقدمة .

(الاوبة) بالواو عند السالكين يجئ ذكرها فى لفظ التوبة فى فصل الباء الموحدة من باب التاء المثناة الفوقانية .

فصل الثاء المثلثة

(المؤنث) هو عند النحاة اسم فيه علامة التأنيث لفظا اوتقديرا اى . ملفوظة كانت تلك العلامة حقيقة كامرأة وناقة وغرفة وعلامة اوحكما كعقرب لاسيما اذا سمى به مذكر اذالحرف الرابع فى المؤنث فى حكم تاء التأنيث ولهذا لايظهر التاء فى تصغير الرباعى من المؤنثات السماعية ونحو حائض وطالق من الصفات المختصة بالمؤنث الثابتة له ونحو كلاب واكلب ممّاجمع مكسرا اومقدرة غير ظاهرة فى اللفظ كدار ونار ونعل وقدم وغيرها من المؤنثات السماعية . وعلامة التأنيث التاء المبدلة فى الوقف هاء والالف مقصورة كانت كسلمى اوممدودة كصحراء والياء على رأى بعضهم فى قولهم ذى وتى وليس له حجة لجواز ان يكون صيغة موضوعة للتأنيث مثل هى وانت ولذاسميت بالمؤنثات الصيغية لكنه حينئذ تخرج هذه المؤنثات من التعريف فلايبقى التعريف جامعا . فتاة بنت واخت ليست للتأنيث لكونها بدلا عن الواو ولذا لاتصير فى حال الوقف هاء . ويقابل المؤنث المذكر وهو اسم ليس فيه علامة التأنيث لالفظا ولاتقديرا .

(التقسيم) المؤنث على ضربين حقيقى وغير حقيقى ويسمى لفظيا فالحقيقى اسم مابازائه ذكر اى فى مقابله ذكر فى جنس الحيوان واللفظى بخلافه . قيل الاولى ان يقال الحقيقى اسم

ماله فرج من الحيوانات ليشتمل الانثى التي ليس بازائها ذكر من الحيوان لو فرض شئ من الحيوانات كذلك . وسمى لفظيا لعدم التأنيث حقيقة فى معناه بل تأنيثه منسوب الى اللفظ لوجود علامة التأنيث فى لفظه حقيقة كظلمة او تقديرا كعين بدليل تصغيرها على عيينة او حكما كعقرب ومنه الجمع بغير الواو والنون . وبالجملة فاللفظى على ثلثة اضرب الجمع بغير الواو والنون وما فيه علامة التأنيث لفظا كالظلمة والبشرى والصحراء او تقديرا كالارض والنعل بدليل اريضة ونعيلة فى التصغير والعقرب والعناق لتنزل الحرف الرابع منزلة تاء التأنيث . وهذا اى مالا يكون فيه علامة التأنيث ملفوظة بل مقدرة يسمى مؤنثا سماعيا لانه يحفظ عن العرب ولا يقاس عليه غيره . وانما اعتبروا الجمع بغير الواو والنون اى غير جمع المذكور السالم مؤنثا غير حقيقى لتأويله بالجماعة ولم يأول بها جمع المذكر السالم كراهة اعتبار التأنيث مع بقاء صيغة المذكر (تنبيه) المؤنث اللفظى اعم من ان يكون معناه مذكرا حقيقيا كطلحة اولا يكون مذاكرا حقيقيا ولا مؤنثا حقيقيا كظلمه وعين فالواجب فيه ان لايكون معناه مؤنثا حقيقيا هذا . وقد يذكر اللفظى بمعنى مايكون علامة التأنيث فيه ملفوظة سواء كان مؤنثا حقيقيا اولم يكن ويقابله المعنوى وهو مالا يكون كذلك . وهذا المعنى للفظى يستعمل فى باب منع الصرف فسلمى وسلمة علمين للمؤنث من المؤنثات اللفظية وهذا المعنى دون المعنى الاول هذا كله خلاصة مافى شروح الكافية والضوء .

فصل الجيم

(الاوج) بفتح الاول وسكون الواو لغة معرب اوك بمعنى العلو . وعند اهل الهيئة يطلق على معنيين . احدهما نقطة مشتركة بين ملتقى السطحين المحدبين من الفلكين احد هما سطح الخارج المركز الذى هو قد يسمى بفلك الاوج ايضا والآخر سطح الفلك الذى هو اى الخارج فى ثخنه وسميت به لكونها ابعد على الخارج من مركز الفلك الذى هو فى ثخنه . والاوج الممثلى ويسمى باوج المدير ايضا هو النقطة المشتركة بين محدبى ممثل عطارد والمدير وذلك لانه كالجزء من الممثل فناسب ان ينسب اليه وابعد نقطة من محيط المدير عن مركز العالم فناسب ان يضاف اليه . والاوج المديرى ويسمى اوج الحامل ايضا هو النقطة المشتركة بين محدبى المدير والحامل ووجه التسمية كما عرفت ويجئ ذلك فى لفظ الفلك ايضا فى فصل الكاف من باب الفاء . وثانيهما تقويم تلك النقطة المذكورة . فاوج الشمس قوس من الممثل مبتدمن أبه اول الحمل الى نقطة الاول على التوالى . والمراد بنقطة الاوج هو الاوج بالمعنى الاول . والاولى ان يقال قوس من منطقة البروج على ماوقع فى عبارات القوم لكن لما كان الممثل فى سطح منطقة البروج ومركز هما واحد كانت قسيه مشابهة لقسيها فلا يتغير المقصود . واما ماقيل من انه قوس من الممثل بين اول الحمل ونقطة الاوج على التوالى ففيه انه يصدق على القوس الواقعة من الممثل مبتدأ به من نقطة الاوج

الى اول الحمل على التوالى اذ كلمة الواو لاتدل على الترتيب وعلى هذا القياس اوجات المتحيرة سوى اوج عطارد ٠ واوج القمر قوس من المائل من اول الحمل منه الى نقطة الاوج من المائل على التوالى ٠ واوج عطارد قوس من المائل من اول الحمل منه الى نقطة منه يحاذى اوج المدير ٠ وقد ذكر العلامة فى تعريف اوج عطارد معدل المسير بدل المائل والاول اولى لان تشابه حركة الاوج حول مركز المائل الذى هو مركز العالم لاحول مركز معدل المسير ٠ واعلم ان المراد من الممثل والمائل ههنا منطقتهما ٠ فائدة ٠ قالوا للاوجات عن الجوزهرات ابعاد معينة لاتتغير اصلا فاذا عرفت هذه الابعاد وعلمت مع ذلك مواضع الجوزهرات من فلك البروج علمت مواضع الاوجات منه وبالعكس ٠ وهذه الابعاد على هذا الوجه ٠ وهو ان اوج زحل متأخر عن منتصف مابين نقطتى جوزهرية اعنى غاية ميل مائله عن فلك البروج فى الشمال على التوالى بخمسين جزء فهو متأخر عن الرأس بمائة واربعين درجة ٠ واوج المشترى متقدم على المنتصف فى الشمال على التوالى بعشرين جزء فهو متأخر عن الرأس بسبعين درجة ٠ ومعنى التقدم ان بلوغ الكواكب اليه متقدم على بلوغه الى المنتصف بحركة على التوالى ٠ وقد يقال معناه ان طلوعه يتقدم على طلوع المنتصف وعلى هذا القياس التأخر ٠ واوج الكواكب الباقية على منتصف مابين العقدتين ٠ ففى المريخ والزهرة الاوج متأخر عن الرأس على التوالى بربع دور ٠ وفى عطارد رأسه متأخر عن اوجه على التوالى بذلك اذا تقدم على الاوج مثلا بمقدار كان الذنب عنه متأخر اتمام ذلك المقدار من نصف الدور فيعلم من هذا حال الذنب ٠ واما مواضع الاوجات من فلك البروج فمذكورة فى الزيجات مع قيد التواريخ هكذا حقق الفاضل عبدالعلى البرجندى فى شرح التذكرة وغيره من تصانيفه ٠

فصل الخاء المعجمة

(التاريخ) فى اللغة تعريف الوقت فقيل هو قلب التأخير وقيل هو بمعنى الغاية يقال فلان تاريخ قومه اى ينتهى اليه شرفهم فمعنى قولهم فعلت فى تاريخ كذا فعلت فى وقت الشئ الذى ينتهى اليه ٠ وقيل وهو ليس بعربى فانه مصدر المؤرخ وهو معرب ماه روز ٠ واما فى اصطلاح المنجمين وغيرهم فهو تعيين يوم ظهر فيه امر شائع من ملة اودولة ٠ اوحدث فيه هائل كزلزلة وطوفان ينسب اليه اى الى ذلك اليوم مايراد تعيين وقته فى مستأنف الزمان اوفى متقدمه ٠ وقد يطلق على نفس ذلك اليوم وعلى المدة الواقعة بين ذلك اليوم والوقت المفروض كذا فى شرح التذكرة ٠ والبلغاء يطلقونه على اللفظ الدال بحساب الجمل بحسب حروفه المكتوبة على تعيين ذلك اليوم على مافى مجمع الصنائع حيث قال تاريخ نزد بلغا عبارت است ازانكه ازجهت حدوث واقعه لفظى يامصراعى كه بحسب حروف مكتوبه

ازروى حساب جمل موافق تاريخ سال هجرى ازان باشد تاريخ آن كنند واحسن آنست كه كلام تاريخ مناسب باشد بآن واقعه چنانچه ابراهيم خان فتح جنك دربنكاله مسجدى ساخت وشخصى تاريخش اين مصراع نمود . بناى كعبهٔ ثانى نهاد ابراهيم انتهى .

(اعلم ان التواريخ) بحسب اصطلاح كل قوم مختلفة . فمنها تاريخ الهجرة وهو اول المحرم من السنة التى وقع فيها هجرة النبى صلى الله عليه وسلم من مكة الى مدينة . وشهور هذا التاريخ معروفة مأخوذة من رؤية الهلال ولايزيد شهر على ثلثين يوما ولاينتقص من تسعة وعشرين يوما . ويمكن ان يجئ اربعة اشهر ثلثين يوما على التوالى لا ازيد منها وان يجئ ثلثة اشهر تسعة وعشرين يوما على التوالى لاازيد منها وسنوهم وشهورهم قمرية حقيقة وكل سنة فهوائنا عشر شهرا . والمنجمون يأخذون للمحرم ثلثين يوما وللصفر تسعة وعشرين يوما وهكذا الى الآخر فسنوهم وشهورهم قمرية اصطلاحية . ويجئ تفصيله فى لفظ السنة فى فصل الواو من باب السين المهملة . وسبب وضع التاريخ الهجرى انه كتب ابو موسى الاشعرى الى عمر رضى الله تعالى عنه انا قد قرأنا صكا من الكتب التى تأتينا من قبل امير المؤمنين رضى الله تعالى عنه وكان محله شعبان فما ندرى اى الشعبانين هو الماضى او الآتى فجمع اعيان الصحابة واستشارهم فيما تضبط به الاوقات وكان فيهم ملك اهواز اسمه الهرمزان وقد اسلم على يده حين اسر . فقال ان لنا حسابا نسميه ماه روز اى حساب الشهور والاعوام . وشرح كيفية استعماله فامر عمر بوضع التاريخ . فاشار بعض اليهود الى تاريخ الروم فلم يقبله لما فيه من الطول . وبعضهم الى تاريخ الفرس فرده لعدم استناده الى مبدء معين فانهم كانوا يجددونه كلما قام ملك ويطرحون ماقبله فاستقر رأيهم على تعيين يوم من ايامه عليه الصلوة والسلام لذلك ولم يصلح وقت المبعث لكونه غير معلوم ولا وقت الولادة للاختلاف فيه . فقيل انه قد ولدليلة الثانى او الثامن او الثالث عشر من ربيع الآخر سنة اربعين او اثنتين واربعين او ثلثة واربعين من ملك نوشيران ولا وقت الوفات لتنفر الطبع عنه . فجعل مبدء الهجرة من مكة الى مدينة اذبها ظهرت دولة الاسلام وكانت الهجرة يوم الثلثاء لثمان خلون من ربيع الاول واول تلك السنة يوم الخميس من المحرم بحسب الامر الاوسط وكان اتفاقهم على هذا سنة سبع عشرة من الهجرة .

(ومنها تاريخ الروم) ويسمى ايضا بالتاريخ الاسكندرى ومبدؤه يوم الاثنين بعد مضى اثنى عشرة سنة شمسية من وفات ذى القرنين اسكندر بن فيلقوس الرومى الذى استولى على الاقاليم السبعة . وقيل بعد مضى ست سنين من جلوسه . وقيل مبدؤه اول ملك سولوقس وهو الذى امر ببناء انطاكية وملك الشام والعراق وبعض الهند والصين ونسب بعده الى اسكندر واشتهر باسمه الى الآن . وقيل مبدؤه مقدم على مبدء الهجرى بثلثمائة

واربعين الفا وسبعمائة يوم . وذكر كوشيار فى زيجه الجامع ان هذا التاريخ هو تاريخ السريانيين وليس بينهم وبين الروم خلاف الا فى اسماء الشهور فى اول شهور السنة فانه عند الروم كانون الثانى باسم رومى على الترتيب . واسماء الشهور فى لسان السريانيين على الترتيب هى هذه تشرين الاول تشرين الآخر كانون الاول كانون الآخر شباط آذار نيسان ايار حزيران تموز آب ايلول . والمشهوران هذه الاسماء بلسان الروم وان مبدء سنتهم اول تشرين الاول ووقته قريب من توسط الشمس الميزان على التقديم والتأخير . والسنة الشمسية يأخذون كسرها ربعا تاما بلا زيادة ونقصان . ايام . اربعة اشهر منها وهى تشرين الآخر ونيسان وحزيران وايلول ثلثون ثلثون . وشباط ثمانية وعشرون . والبواقى احد وثلثون احد وثلثون . ويزيدون يوم الكبيسة فى اربع سنين مرة فى آخر شباط فيصير تسعة وعشرين . وقيل فى آخر كانون الاول ويسمون تلك السنة سنة الكبيسة فسنوهم شمسية اصطلاحية .

(ومنها تاريخ القبط المحدث) واسماء شهوره هذه توت بابه هتور كيهك طوبه امشير برمهات برمرزه بشنس بونه ابيب مسرى . وايام سنتهم كايام سنة الروم الا ان ايام شهورهم ثلثون ثلثون والخمسة المسترقة تزاد فى آخر الشهر الاخير وهو مسرى والكبيسة ملحقة بآخر السنة . واول سنتهم وهو التاسع والعشرون من شهر آب الرومى الا ان يكون فى سنة الروم كبيسة فانه حينئذ يكون اول السنة هو الثلثون منه . ومبدء هذا التاريخ حين استولى دقيانوس ملك الروم على القبط وهو مؤخر عن مبدء تاريخ الروم بمأتين وسبعة عشر الف يوم ومأتين واحد وتسعين يوما . واوله كان يوم الجمعة وعلى هذا التاريخ يعتمد اهل مصر واسكندرية .

(ومنها تاريخ الفرس) ويسمى تاريخا يزد جرديا وقديما ايضا . ان اهل الفرس كانوا يأخذون كسر السنة الشمسية ايضا ربعا تاما كالروم . واول وضعه كان فى زمن جمشيد . ثم كانوا يجددون التاريخ فى زمان كل سلطان عظيم لهم . وايام شهورهم ثلثون ثلثون . واسماء شهورهم هذه . فرور دين ماه . اردى بهشتماه . خردادماه . تيرماه . مردادماه . شهريورماه . مهرماه . آبان ماه . آذر ماه . ديماه . بهن ماه . اسفندار مذماه . لكن يقيد جميعها بالقديم بان يقال فروردين ماه القديم الخ وهذه الاسماء بعينها اسماء شهور التاريخ الجلالى الا انها تقيد بالجلالى . ثم انهم كانوا يزيدون فى كل مائة وعشرين سنة شهرا فتصير شهور السنة ثلثة عشر ويسمونه باسم الشهر الذى الحق به وينقلون الشهر الزائد من شهر الى شهر حتى اذا تكرر فرور دين فى سنة تكرر اردیبهشت بعد مائة وعشرين سنة وهكذا الى ان تصل النوبة الى اسفندار مذ وذلك فى الف واربعمائة واربعين سنة وتسمى دور الكبيسة ويزيدون الخمسة المسترقة فى سنة الكبيسة فى آخر الشهر الزائد فيصير خمسة وثلثون يوما .

وفى السنين الاخرى يزيدونها فى آخر الشهر الذى وافق اسمه اسم هذا الشهر . فاذا تمت مائة وعشرون سنة اخرى ووقعت كبيسة اخرى وصار اسم الشهر الزائد موافقا لاسم شهر آخر يزيدونها على آخر هذا الشهر وهكذا . وكان مبدء السنة ابدا هو الشهر الذى يكون بعد الخمسة . ولما جددوا التاريخ ليزدجرد كان قد مضى تسعمائة وستون سنة من دور الكبيس وانتهى الشهر الزائد الى آبانماه والمسترقة كانت فى آخره . ثم لما ذهبت دولة الفرس على يده فى زمن عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه حيث انهزم من العرب عند محاربتهم اياه ولم يقم مقامه من يجدد له التاريخ اشتهر هذا التاريخ به من بين سائر ملوك الفرس وبقيت الخمسة تابعة لآبانماه من غير نقل ولا كبس . وكان كذلك الى سنة ثلثمائة وخمس وسبعين يزدجردية وقد تم الدور حينئذ وحلت الشمس اول الحمل فى اول فروردين ماه فنقلت الخمسة بفارس الى آخر اسفندار مذ ماه وتركت فى بعض النواحى الى آخر آبانماه لانهم كانوا يظنون ان ذلك دين المجوس لايجوزان يبدل ويغير . ولما خلا هذا التاريخ عن الكسور حينئذ صار استعمال المنجمين له اكثر من غيره . واول هذا التاريخ يوم الثلثاء اول يوم من تلك السنة فيها يزدجرد وهو مؤخر عن مبدء الهجرى بثلثة آلاف وستمائة واربعة وعشرين يوما .

(ومنها التاريخ الملكى) ويسمى بالتاريخ الجلالى ايضا وهو تاريخ وضعه ثمانية من الحكماء لما امرهم جلال الدين ملك شاه السلجوقى بافتتاح التقويم من بلوغ مركز الشمس اول الحمل . وكانت سنو التواريخ المشهورة غير مطابقة لذلك فوضعوا هذا التاريخ ليكون انتقال الشمس اول الحمل ابدا اول يوم من سنتهم . واسماء شهورهم هى اسماء الشهور اليزدجردية الا انها تقيد بالجلالى . واول ايام هذا التاريخ كان يوم الجمعة وكان فى وقت وضعه قد اتفق نزول الشمس اول الحمل فى الثامن عشر من فروردينماه القديم فهم جعلوه اول فروردينماه الجلالى وجعلوا الايام الثمانية عشر كبيسة . ومن هذا تسمعهم يقولون ان مبدء التاريخ الملكى هو الكبيسة الملك شاهية وهو متأخر عن مبدء التاريخ اليزدجردى بمائة وثلثة وستين الف يوم ومائة وثلثة وسبعين يوما .

(ومنها التاريخ الايلخانى) وهو كالتاريخ الملكى مبدأ وشهوراً بلاتفاوت وكان ابتداؤه فى سنة اربع وعشرين ومأتين من التاريخ الملكى وكان اول هذا التاريخ يوم الاثنين .

(ومنها تاريخ القبط القديم) وهو تاريخ بخت نصر الاول من ملوك بابل . وايام سنة هذا التاريخ ثلثمائة وخمسة وستون يوما بلا كسر . واسماء شهوره هذه . توت . فاوفى . اتور . خ‍ ‍افى . طوبى . ماخير . فامينوث . فرموت . باخون . باونى . ابيفى . ماسورى . وايام كل شهر ثلثون . والخمسة المسترقة تلحق بالشهر الاخير . واول هذا التاريخ كان يوم الاربعاء من اول جلوس بخت نصر . ومبدؤه مقدم على مبدء تاريخ الروم بمائة وتسعة وخمسين الف

يوم ومائتى يوم ويومين وعلى هذا التاريخ وضع بطلميوس اوساط الكواكب فى المجسطى ٠ (ومنهـا تاريخ اليهود) وسنوه شمسية حقيقة وشهوره قمرية ٠ واسماء شهورهم هى هذه ٠ تسرى ٠ مرخشوان ٠ كسليو ٠ طيبث ٠ شفط ٠ آذر ٠ نيسن ٠ ايرسيون ٠ تموز ٠ اب ٠ ايلول ٠ وسبب وضعه ان موسى عليه السلام لما نجا من فرعون وقومه وغرقوا استبشر بذلك اليوم وامر بتعظيمه وجعله عيدا ٠ وكان ذلك فى ليلة الخميس خامس عشر شهر نيسن وقد طلع القمر مع غروب الشمس فى ذلك اوقت وكان القمر فى الميزان والشمس فى الحمل وكانوا يفركون سنبل الحنطة بايديهم ٠ وذلك يكون فى المصر بقرب اوائل الحمل ٠ فاحتاجوا الى استعمال السنة الشمسية والشهور القمرية وكبس بعض السنين بشهر زائد لئلا يتغير وقت عبادتهم ٠ وسموا سنة الكبيسة عبورا وغير الكبيسة بسيطة وكبسوا تسع عشرة سنة بسبعة اشهر قمرية على ترتيب بهز يجوج كبائس ٠ لكن ٠ العرب كانوا يزيدون الشهر الزائد على جميع السنة ٠ واليهود ابدا يكون يرون [١] الشهر السادس وهو آذر فيصير فى السنة آذر ان آذر الكبس فيعدونه زائدا وبعده آذر الاصل و يعدونه من اصل السنة وبعدها نيسن ٠ واول سنتهم يكون مترددا بين اواخر آب وايلول من سنة الروم ٠ واما الشهور فبعضهم يأخذونها من رؤية الاهلة ولا يلتفتون الى التفاوت الواقع فى الاقاليم كالمسلمين وكان فى زمن موسى عليه السلام كذلك ٠ ومعظمهم [٢] يأخذون بعض الشهور ثلثين وبعضها تسعة وعشرين على ترتيب اهل الحساب حتى لا يتغير ابتداء الشهور فى جميع العالم ٠ فالشهور تكون قمرية وسطية لكنهم يجعلون كلا من البسيطة والكبيسة ناقصة ومعتدلة وكاملة ٠ فالبسيطة الناقصة شنجه يوما ٠ والمعتدلة شند ٠ والكاملة شنه ٠ والكبيسة الناقصة شفج يوما ٠ والمعتدلة شفه ٠ والكاملة شفه ٠ فايام كل من تسرى وشفط ونيسن وسيون واوب ثلثون ٠ وكذا ايام آذر الكبس ٠ وايام كل من طيبث وآذر الاصل وايرو تموز وايلول تسعة وعشرون ٠ وايام مرخشوان فى السنة المعتدلة تسعة وعشرون ٠ وايام كسليو فيها ثلثون ٠ وايامها فى السنة الزائدة ثلثون ثلثون وفى الناقصة تسعة وعشرون تسعة وعشرون ٠ والحاصل انهم رتبوا الشهور فى السنة البسيطة الى آخرها وفى السنة الكبيسة الى الشهر الزائد كترتيب الشهور العربية اعنى جعل الشهر الاول ثلثين والثانى تسعة وعشرين وعلى هذا الى آخر السنة البسيطة ٠ واما فى الكبيسة فتغير ترتيب شهرين فقط وهما الخامس والسادس المكبوس فان كل واحد منهما ثلثون يوما ٠ وفى السنة الناقصة من البسيطة والكبيسة يكون كل من الشهرين الثانى والثالث تسعة وعشرين يوما ٠ وفى الكاملة كل واحد منهما يكون ثلثين يوما ٠ ويشترطون ان يكون اول ايام السنة احد ايام السبت والاثنين والثلثاء والخميس لا غير وان يكون الخامس عشر من نيسن

[١] يكررون نسخه
[٢] وبعضهم نسخه

الذى هو عندهم هو الاحد اوالثلثاء اوالخميس او السبت لاغير ويكون حينئذ الشمس فى الحمل والقمر فى الميزان وهو اما يوم الاستقبال اواليوم الذى قبله اوبعده . وقد تزحفان الى اوائل الثور والعقرب بسبب الكبس وهو نادر . ويجعلون مبدء تاريخهم من هبوط آدم عليه السلام ويزعمون ان بين هبوطه وزمان موسى عليه السلام اى زمان خروج بنى اسرائيل من مصر و هو زمان غرق فرعون الفين وار بعمائة وثمان وار بعين سنة و بين موسى واسكندر الف سنة اخرى .

(ومنها تاريخ الترك) وسنوه ايضا شمسية حقيقة . ويقسمون اليوم بليلته اثنى عشر قسما كل قسم يسمى چاغا وكل چاغ يقسم ثمانية اقسام يسمى كل قسم كهنا . وايضا يقسمون اليوم بليلته بعشرة آلاف قسم يسمى كل قسم منها فنكا . والسنة الشمسية بحسب ارصادهم ثلثمائة وخمسة وستون يوما والفان واربعمائة وستة وثلثون فنكا . ويقسمون السنة باربعة وعشرين قسما متساوية خمسة عشر يوما والفان ومائة واربعة وثمانون فنكا وخمسة اسداس فنك . ومبدء السنة يكون عند وصول الشمس الى الدرجة السادسة عشر من الدلو . وكذا مبادى الفصول الباقية تكون فى اواسط البروج الباقية . واما شهورهم فتكون قمرية حقيقة ومبدء كل منها الاجتماع الحقيقى . واسماء الشهور هذه . آرام آى . ايكندى آى . اوجونج آى . دردونج آى . بيشينج آى . التينج آى . يتنخ آى . سكيسنج آى . طوقنج آى . لوترنج آى . ان بيرنج آى . چغشاباط آى . ويقع فى كل شهر من الشهور القمرية قسم زوج من اقسام السنة يكون عدده ضعف عدد ذلك الشهر . فان لم يقع فى شهر قسم زوج وهو ممكن لان مجموع قسمين اعظم من شهر واحد فذلك الشهر يكون زائدا ويسمى بلغتهم شون آى . وانما يزيدون هذا الشهر ليكون مبدء الشهر الاول ابدا فى حوالى مبدء السنة وهذا الشهر هو الكبيسة . وترتيب سنى الكبائس عندهم كترتيبها عند العرب اعنى انهم يكبسون احد عشر شهرا فى كل ثلثين سنة قمرية على ترتيب بهز يجوج ادوط لكن لايقع شهر الكبيس فى موضع معين من السنة بل يقع فى كل موضع منها . وعدد ايام الشهر عندهم اما ثلثون اوتسعة وعشرون . ولا يقع اكثر من ثلثة اشهر متوالية تاما ولا اكثر من شهرين متوالين ناقصا . واذا اسقط من السنين الناقصة اليزدجردية ستمائة واثنان وثلثون وطرح من الباقى ثلثون ثلثون الى ان يبقى ثلثون اواقل منه فان وافقت احدى السنين المذكورة للكبيس فكبيسة والا فلا . واما ان هذا الشهر يكون بعد اى شهر من شهور السنة فذلك انما يعرف بالاستقراء وحساب الاجتماعات . واعلم ان لهم ادوارا . الاول منها يعرف بالدور العشرى ومدته عشر سنين لكل سنة منها اسم بلغتهم . والثانى يعرف بالدور الاثنا عشرى ومدته اثنا عشرة سنة وكل سنة منها تنسب الى حيوان بلغتهم وهذا الدور هو المشهور فيما بين الامم . والثالث الدور الستونى ومدته ستون سنة وهو مركب من الدورين الاولين فانه ستة ادوار عشرية وخمسة ادوار اثنا عشرية . واول هذا الدور يكون اول العشرى واول الاثنا

عشرى جميعا . وبهذه الادوار الثلثة يعدون الايام ايضا كما يعدون السنين بها . ولهم دور آخر يسمى بالدور الرابع والدور الاختيارى يعدون به الايام فقط ومدته اثناعشر يوما وهو مثل ايام الاسابيع عندهم وكل يوم منه ينسب الى لون من الالوان ويسمى باسم ذلك اللون بلغتهم . وبعض هذه الايام عندهم منحوس وقريب منه . وبعضها مسعود وقريب منه وفى الاختيارات يعتمدون على ذلك . واذا بلغ هذا الدور الى اول قسم فرد من اقسام السنة يكرر يوم هذا الدور اعنى يعد اللازم الاول من هذا القسم واليوم الذى قبله فى هذا الدور واحدا . ولكل قسم من اقسام السنة وكذا لكل يوم من ايام الادوار الاربعة اسم بلغتهم وتفصيل ذلك يطلب من كتب العمل . ويجعلون مبدأ تاريخهم ابتداء خلق العالم وقد انقضت بزعمهم فى سنة ستين وثمانمائة يزدجردية من ابتداء خلق العالم ثمانية آلاف وثمانمائة وثلثة وستون قرنا وتسعة آلاف وتسعمائة وخمس وستون سنة . ويزعمون ان مدة بقاء العالم ثلثمائة الف قرن كل قرن عشرة آلاف سنة هذا كله خلاصة ما فى شرح التذكرة وغيره وان شئت زيادة التوضيح فارجع الى الزيجات .

فصل الدال المهملة

(الابد) بفتح الاول والموحدة دوام الوجود فى المستقبل كما ان الازل دوام الوجود فى الماضى على ما فى شرح المطالع فى بيان القضايا الموجهة وهكذا فى بعض كتب اللغة . وفى الانسان الكامل اعلم ان ابده تعالى عين ازله وازله عين ابده لانه عبارة عن انقطاع الطرفين الاضافيين عنه ليتفرد بالبقاء لذاته . فسمى تعقل الاضافة الاولية عنه ووجوده قبل تعقل الاولية ازلا . وسمى انقطاع الاضافة الآخرية عنه وبقائه بعد تعقل الآخرية ابدا . والازل والابد لله تعالى صفتان اظهر تهما الاضافة الزمانية لتعقل وجوب وجوده والا فلا ازل ولا ابد كان الله ولم يكن معه شئ . وفى تعريفات السيد الجرجانى الابد مدة لا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل البتة .

(التابيد) نزد بلغاء دعائى باشدكه آنرا تعليق كنند بچيزى كه بقاى اوتا قيامت باشد كذا فى جامع الصنائع .

(الاحد) بفتح الاول والحاء المهملة فى اللغة بمعنى يكى وهو فى الاصل وحد ويجئ فى فصل الدال من باب الواو مع ذكر الاحدية .

(التأكيد) وكذا التركيد فى اللغة بمعنى استوار كردن كما فى الصراح وغيره . وفى اصطلاح اهل العربية يطلق على معنيين . احدهما التقرير اى جعل الشئ مقررا ثابتا فى ذهن المخاطب كما فى الاطول فى بحث تأكيد المسند اليه . وثانيهما اللفظ الدال على التقرير اى اللفظ

المؤكد الذي يقرر به ولذا قال المحقق التفتازاني في المطول في بحث تقديم المسند اليه المسور بلفظ كل على المسند المقرون بحرف النفي ان التأكيد لفظ يفيد تقوية مايفيده لفظ آخر انتهى . وهو اعم من ان يكون تابعا اولا . واما ما قيل من ان التأكيد الاصطلاحي انما يكون بالفاظ مخصوصة اوبتكرير اللفظ فاراد بالتأكيد التأكيد الذي هو احد التوابع الخمسة كيف وقد قالوا الوصف قد يكون للتأكيد وايضا قالوا ضربت ضربا للتأكيد ونحو ذلك هكذا وقع في بعض حواشي المطول . وقد يطلق التأكيد مجازاً على ان يكون لفظ لافادة معنى كان حاصلا بدونه اي لفظ يذكر لافادة معنى كان حاصلا بدون ذكره نحولم يقم كل انسان فان لفظ كل تأكيد على رأي لانه كما يفيد لم يقم انسان معنى عموم النفي كذلك يفيده لم يقم كل انسان وليس تأكيدا على الاول لان الاسناد حينئذالى كل لا الى انسان . وانما كان هذا المعنى مجازا لان افادة معنى كان حاصلا بدونه لازمة للتأكيد لانفس معناه اذ التأكيد يقتضي سابقية مطلوب مذكور هكذا يستفاد من جمال حاشية المطول . فالتأكيد بالمعنى المجازي اعم منه بالمعنى الاصطلاحي . وضد التأكيد التأسيس . ثم التأكيد الصناعي اي الاصطلاحي اقسام .

(منها التابع مطلقا) اي سواء كان تابعا للاسم اوتابعا لغيره وهوالتأكيد اللفظي ويسمى تأكيدا صريحا ايضا وهو تكرير اللفظ الاول او اللفظ المكرر . والتكرير اعم من ان يكون بلفظه حقيقة نحو قوارير قوارير من فضة ونحو فمهل الكافرين امهلهم ونحو هيهات هيهات لما توعدون ونحو ففي الجنة خالدين فيها ونحو فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا اوحكما نحوضربت انت فان تكرير الضمير لايجوز متصلا . اويكون بمرادفه نحو ضيقا حرجا بكسر الراء المهملة هكذا يستفاد من الاتقان . وقال الرضى اللفظي ضربان احدهما ان يعيد الاول نحو جاءني زيد زيد والثاني ان يقويه بموازنه مع اتفاقهما في الحرف الاخير ويسمى اتباعا . وهو على ثلثة اضرب لانه اما ان يكون للثاني معنى ظاهر نحو هنيئا مريئا اولا يكون له معنى اصلا بل ضم الى الاول لتزيين الكلام لفظا وتقويته معنى وان لم يكن له حال الافراد معنى كقولك حسن بسن وشيطان ليطان اويكون له معنى متكلف غير ظاهر نحو خبيث نبيث من نبث الشراي استخرجه انتهى . فعلى هذا يكون الاتباع داخلا في اللفظي الحكمي كما لايخفى . فائدة . المؤكد اما مستقل يجوز الابتداء به والوقف عليه اوغير مستقل . وغير المستقل ان كان على حرف واحد وكان مما يجب اتصاله باول نوع من الكلم اوبآخر نوع منها يكرر بتكرار عماده في السعة نحوبك بك وضربت ضربت وان لم يكن على حرف واحد ولا واجب الاتصال جاز تكريره وحده نحوان ان زيدا قائم .

(ومنها احد التوابع الخمسة للاسم) وهو تابع يقرر امر المتبوع في النسبة اوالشمول اي يقرر حاله وشانه عند السامع يعني يجعل حاله ثابتا متقررا عنده في النسبة اي في كونه

منسوبا او منسوبا اليه نحو زيد قتيل قتيل وضرب زيد زيد فيثبت عنده ان المنسوب او المنسوب اليه فى هذه النسبة هو المتبوع لاغير . او يقرر شمول المتبوع افراده نحو جاءنى القوم كلهم وهذا التقرير هو الغرض من جميع الفاظ التأكيد . فبقولنا يقرر امر المتبوع خرج البدل وعطف النسق وهذا ظاهر . وكذلك الصفة لان وضعها للدلالة على معنى فى متبوعها وافادتها توضيح متبوعها فى بعض المواضع كما فى قولنا نفخة واحدة ليست بالوضع . وبقولنا فى النسبة او الشمول خرج عطف البيان فانه وان كان يوضح ويقرر متبوعه لكن لايوضح فى النسبة اوالشمول . فان قيل قد ذكر صاحب المفصل ان زيد فى نحو يازيد زيد من البدل ويصدق عليه هذا الحد . قيل ان ذكر زيد بهذه الحيثية فلا شك انه تأكيد وان ذكر زيد اولا بحيث يكون توطئة لذكر غيره ثم بداله ان يقصده دون غيره فذكره ثانيا بهذا الطريق يكون بدلا لكونه مقصودا دون الاول ولاضير فى كون الشئ الواحد مقصوداً وغيرمقصود لاختلاف الزمان . ثم ان هذا التأكيد قسمان لفظى ويسمى صريحا وقد سبق ومعنوى ويسمى غير صريح وهو بخلافه . سمى به لحصوله من ملاحظة المعنى كما سمى باللفظى لحصوله من تكرير اللفظ . والتأكيد الغير الصريح مختص بالفاظ محصورة وهى نفسه وعينه وكلاهما وكله واجمع واكتع وابصع وابتع .

(ومنها ما هو غير تابع للاسم ولا لغيره) ومنه تأكيد الفعل بمصدره وهو عوض من تكرير الفعل مرتين نحو سلموا تسليما ويجئ ذكره مع ذكر التأكيد لنفسه المسمى ايضا بالتأكيد الخاص والتأكيد لغيره المسمى ايضا بالتأكيد العام فى لفظ المفعول المطلق فى فصل اللام من باب الفاء . ومنه الحال المؤكدة نحو يوم يبعث حيا ويذكر فى لفظ الحال . ومنه الوصف المؤكد نحوامس الدابر هذاكله خلاصة مافى الاتقان والعباب وشروح الكافية

(تأكيد) المدح بما يشبه الذم عند اهل البديع من المحسنات المعنوية . وهو ضربان . افضلهما ان تستثنى من صفة ذم منفية عن الشئ صفة مدح لذلك بتقدير دخولها فيها اى بتقدير دخول صفة المدح فى صفة الذم كقول النابغة الذبيانى . ولا عيب فيهم غيران سيوفهم . بهن فلول من قراع الكتائب . اى من مضاربة الجيوش . وفلول اى كسور فى حدتها . فالعيب صفة ذم منفية قد استثنى منها صفة مدح وهوان سيوفهم ذات فلول اى لاعيب فيهم الا هذا الفلول ان كان عيبا وكونه عيبا محال . فاثبات الشئ من العيب فى المعنى تعليق بالمحال كما يقال حتى يلج الجمل فى سم الخياط . فتأكيد المدح ونفى صفة الذم فى هذا الضرب من جهة انه كدعوى الشئ ببينة لان المعلق بالمحال محال ضرورة . ومن جهة ان الاصل فى الاستثناء الاتصال فذكر اداته قبل ذكر المستثنى يوهم اخراج الشئ الذى هو من افراد المستثنى منه فاذا وليتها صفة مدح جاء التاكيد لما فيه من المدح على المدح والاشعار بانه لم توجد فيه صفة ذم اصلا حتى يثبتها . والضرب الثانى ان تثبت

لشیٔ صفة مدح وتعقب باداة الاستثنا تليها صفة مدح اخرى له اى لذلك الشیٔ نحو انا افصح العرب بيدانی من قريش . واصل الاستثناء فی هذا الضرب الانقطاع ايضا كما فی الاول لكن الاستثناء المنقطع فی هذا الضرب لم يقدر متصلا كما فی الاول لانه ليس فيه صفة ذم منفية عامة يمكن تقدير دخول صفة المدح فيها فلا يفيد التأكيد الامن الوجه الثانی لانه مبنی على التعليق بالمحال المبنی على تقدير الاستثناء متصلا ولهذا كان الضرب الاول افضل . واما قوله تعالى لايسمعون فيها لغوا الاسلاما فيحتمل ان يكون من الاول بان يقدّر السلام داخلا فی اللغو او ان يكون من الثانی بان لايقدّر متصلا . فالفرق بين الضربين انماهو باعتبار تقدير الدخول فی الاول وعدمه فی الثانی . قال السيد السند الظاهر ان الآية من الضرب الاول فان قدّر دخول السلام فی اللغو فقد اعتبر جهتا تاكيده والا فلم تعتبر الا جهة واحدة وذلك جار فی جميع افراد الضرب الاول ولا يصير بذلك من الضرب الثانی الذی لايمكن فيه الااعتبار جهة واحدة للتأكيد وان كان مثله فی ملاحظة جهة واحدة للتاكيد انتهى . فالفرق على هذا ان فی الاول لابد من امكان اعتبار الجهتين وفی الثانی من امكان اعتبار الجهة الواحدة فقط . ومنه ضرب آخر وهوان يؤتى بالاستثناء مفرغا ويكون العامل مما فيه معنى الذم والمستثنى مما فيه معنى المدح نحو وماتنقم منا الا ان آمنا بآيات ربنا اى ماتعيب شيئا منا الا اصل المفاخرو المناقب كلها وهو الايمان بآيات الله وعليه قوله تعالى وما نقموا منهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد الآية وقوله تعالى قل يااهل الكتاب هل تنقمون منا الاان آمنا بالله الآية فان الاستفهام فيه للانكار فيكون بمعنى النفی وهو كالضرب الاول فی افادة التأكيد من وجهين . والاستدراك فی هذا الباب كالاستثناء قال ابن ابی الاصبع هو فی غاية العزة فی القرآن .

(تأكيد) الذم بما يشبه المدح عنداهل البديع من المحسنات المعنوية . وهوضربان . احدهما ان يستثنى من صفة مدح منفية عن الشیٔ صفة ذم له بتقدير دخولها فيه اى دخول صفة الذم فی صفة المدح كقولك فلان لاخير فيه الا انه يسیٔ الى من احسن اليه . والثانی ان تثبت للشیٔ صفة ذم وتعقب بآداة استثناء تليها صفة اخرى له كقولك فلان فاسق الاانه جاهل . فالضرب الاول يفيد التأكيد من وجهين . والثانی من وجه واحد على قياس ماعرفت فی تاكيد المدح بما يشبه الذم . ومنه ضرب آخر اعنی الاستثناء المفرغ نحولا نستحسن منه الاجهله والاستدراك فيه بمنزلة الاستثناء نحو جاهل لكنه فاسق هكذا فی المطول وحواشيه والاتقان .

فصل الذال المعجمة

(الاخذ) بفتح الاول وسكون الخاء المعجمة هو السرقة كما يجیٔ فی فصل القاف من باب

السين المهملة . الآخذة بالهمزة الممدودة والخاء والذال المعجمتين والهاء هى الجمود كذا فى حدود الامراض ويجئ فى فصل الدال المهملة من باب الجيم .

فصل الراء المهملة

(الاثر) بفتح الالف والثاء المثلثة فى اللغة نشان ونشان زخم وسنة رسول عليه الصلوة والسلام كما فى الصراح . وفى مجمع السلوك الرواية تطلق على فعل النبى وقوله صلى الله عليه وسلم والخبر على قول النبى لاعلى فعله والآثار على افعال الصحابة رضى الله تعالى عنهم . وفى مقدمة ترجمة شرح المشكوة الاثر عند المحدثين يطلق على الحديث الموقوف والمقطوع كما يقولون جاء فى الآثار كذا . والبعض يطلقه على الحديث المرفوع ايضا كما يقال جاء فى الادعية المأثورة كذا . وفى خلاصة الخلاصة ويسمى الفقهاء الموقوف اثرا والمرفوع خبرا واطلق المحدثون الاثر عليهما . وفى الجواهر واما الاثر فمن اصطلاح الفقهاء فانهم يستعملونه فى كلام السلف . ويجئ فى لفظ الحديث فى فصل الثاء المثلثة من باب الحاء المهملة . وفى تعريفات السيد الجرجانى الاثر له اربعة معان الاول بمعنى النتيجة وهو الحاصل من الشئ والثانى بمعنى العلامة والثالث بمعنى الخبر والرابع مايترتب على الشئ وهو المسمى بالحكم عند الفقهاء .

(تاثير الوصف) اى العلة فى اصطلاح الاصوليين من الحنفية هو ان يثبت بنص اواجماع اعتبار نوع ذلك الوصف اوجنسه فى نوع الحكم اوجنسه . والمراد بالوصف الوصف الذى يجعل علة لامطلق الوصف وبالحكم الحكم المطلوب بالقياس لامطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى اجناسها انواع لمطلق الوصف والحكم فاضافة النوع الى الوصف والحكم بيانية اى النوع الذى هو الوصف اوالحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم . وقد تبين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب الاحتراز عن الانواع العالية اوالمتوسطة التى وقع التعبير عنها بلفظ الجنس . واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فبمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعروف والحكم المطلوب كما فى حال اضافة النوع . والمراد بالجنس هو الجنس القريب مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف وهو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر . فعجز الصبى الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذى هو العجز بسبب ضعف القوى الظاهرة والباطنة على مايشتمل المريض وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى من الفاعل بدون اختياره على مايشتمل المحبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى من الفاعل على مايشتمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج .

وهكذا فى جانب الحكم فانه يقابل كلا مما ذكر فى جانب الوصف حكم فى مرتبته عموما وخصوصا فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف والاحكام والافتحقق الانواع والاجناس واقسامهما مما يتعسر فى الماهيات الحقيقية فضلا من الاعتباريات . فالحاصل ان الوصف المؤثر هوالذى يثبت بنص اواجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل مؤثر فى سقوط مايحتاج الى النية اوعلية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كما فى سقوط مايحتاج الى النية عن الصبى فان العجز بسبب عدم العقل وهو جنس للعجز بسبب الصبى مؤثر فى سقوطه اوعلية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما فى سقوط الزكوة عمن لاعقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فى سقوط مايحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كمافى سقوط الزكوة عن الصبى لتأثير العجز بسبب عدم العقل فى سقوط مايحتاج الى النية .
وعند اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص اواجماع اعتبار عين الوصف فى عين ذلك الحكم اى نوع الوصف فى نوع الحكم ولذا قال الغزالى المؤثر مقبول باتفاق القائسين . واعلم ان المراد من اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم اعتبار الوصف المذكور فى الحكم المذكور هكذا يستفاد من التلويح والچلپى . وذكر فخرالاسلام فى بعض مصنفاته عدالة الوصف تثبت بالتأثير وهو ان يكون لجنس ذلك الوصف تأثير فى جنس ذلك الحكم فى موضع آخر نصا اواجماعا كذا فى بعض شروح الحسامى . فان ظهر اثر جنس الوصف فى عين الحكم اوظهر اثر عين الوصف فى جنس الحكم اوعينه كان معدودا فى التأثير ايضا بالطريق الاولى كما اشار اليه صاحب نور الانوار . فرجع ماذكره فخرالاسلام الى الاول . و بعضهم قال تأثير جنس الوصف فى جنس الحكم هو الملايمة وتأثير عينه فى عين الحكم اوجنسه فى عين الحكم هوالتأثير . ويجئ ايضا مايوضح هذا المقام فى لفظ المناسبة فى فصل الباء الموحدة من باب النون .

(عدم التأثير) وهو من انواع الاعتراضات عند الاصوليين واهل النظر هو ابداء وصف لااثرله فى اثبات الحكم . وقسموه الى اربعة اقسام . فاعلاها مايظهر عدم تأثيره مطلقا ثم ان يظهر عدم تأثيره فى ذلك الاصل ثم ان يظهر عدم تأثير قيد منه ثم ان يظهر شئ من ذلك لكن لايطرد فى محل النزاع فيعلم منه عدم تاثيره بناء على ان التأثير مستلزم للاطراد فكل قسم اخص مما بعده فلذا كان الاول اعلى واقوى فى ابطال العلية . وخصوا لكل قسم اسما . فالاول وهو ماكان الوصف فيه غير موثر يسمى عدم التأثير فى الوصف ومرجعه الى المطالبة بكون العلة علة . والثانى وهو ان يكون الوصف غير مؤثر فى ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر يسمى عدم التأثير فى الاصل مثاله ان يقول فى بيع الغائب مبيع غير مرئى فلايصح بيعه كبيع الطير فى الهواء فيعترض المعترض بان كونه غير مرئى وان ناسب

نفى الصحة فلا تأثير له فى مسئلة الطيران العجز عن التسليم كاف فى منع الصحة ضرورة استواء المرئى وغير المرئى ومرجعه الى المعارضة فى العلة بابداء علة اخرى وهو العجز عن التسليم . والثالث وهو ان يذكر المعترض للوصف المعلل به وصفا لاتأثير له فى الحكم المعلل يسمى عدم التأثير فى الحكم مثاله ان يقول الحنفى فى مسئلة المرتدين اذا اتلفوا اموالنا او اتلفوا مالا فى دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المسلمين فيقول المعترض دارالحرب لاتأثير له عندكم ضرورة استواء الاتلاف فى دارالحرب ودار الاسلام فى ايجاب الضمان عندهم ومرجعه الى مطالبة تأثير كونه فى دارالحرب فهو كالاول . والرابع وهو ان يكون الوصف المذكور لايطرد فى جميع صور النزاع وان كان مناسبا يسمى عدم التأثير فى الفرع كما يقال فى تزوج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير اذن الولى فلا يصح كما زوجت من غير كفؤ فيقول المعترض كونه من غير كفؤ لااثر له و مرجعه الى المعارضة بوصف آخر وهو مجرد تزوج المرأة نفسها من غير اعتبار الكفاءة وعدمها كذا فى العضدى فى مبحث القياس فى بيان الاعتراضات .

(الاجارة) بحركة الهمزة وبالجيم كما فى القاموس وهى بيع المنافع كما فى الهداية فانها وان كانت فى الاصل مصدر اجر زيد يأجر بالضم اى صار اجيرا الا انها فى الاغلب تستعمل بمعنى الايجار اذ المصادر قد يقام بعضها مقام بعض فيقال آجرت الدار اجارة اى اكريتها ولم يجئ من فاعل هذا المعنى على ماهو الحق كما فى الرضى . لكن فى القاموس وغيرها انها اسم الاجرة يقال اجره المملوك اجرا كآجره ايجارا اى اكراه اى اعطاه ذلك باجرة وهى كالاجر اى مايعود اليه من الثواب . وشرعا بيع نفع معلوم بعوض معلوم دين او عين . والنفع المنفعة وهى اللذة والراحة من دفع الحر والبرد وغيرهما . والمراد بالدين المثلى كالنقود والمكيل والموزون والمعدود المتقارب . وبالعين القيمى وهو ما سوى المثلى . والعوض اعم من المال والنفع . وخرج به العارية والوصية بالنفع . والاصل ان كل مايصلح ثمنا فى البيع يصلح اجرة فى الاجارة وما لافلا الا المنفعة فانها تصلح اجرة اذ اختلف الجنس ولا تصلح ثمنا . وقولنا معلوم اى جنسا وقدرا . وقيد لاعلى التأبيد مراد ههنا كما ان قيد التابيد مراد فى البيع فخرج بيع حق المرور .

(الاجير) فعيل بمعنى الفاعل اى آخذ الاجرة ويسمى المستأجر ايضا بفتح الجيم وهو فى الشرع نوعان . اجير المشترك بالاضافة على ان المشترك مصدر ميمى ويقال الاجير المشترك على التوصيف ايضا وهو الذى وردالعقد على عمل مخصوص منه يعلم ببيان محله فالمعقود عليه هو العمل فهو يستحق الاجرة بالعمل وله ان يعمل للعامة ايضا ولذا سمى مشتركا كالقصار ونحوه . والاجير الخاص وهو الذى ورد العقد على منافعه مطلقا وهو يستحق الاجر

بتسليم نفسه مدة عقد الاجارة وان لم يعمل ويسمى اجير وحد ايضا بسكون الحاء بمعنى الوحدة اوبفتحها بمعنى الواحد اى اجير المستاجر الواحد فالتركيب على الوجهين اضافى هذاكله خلاصة مافى جامع الرموز وغيره من شروح مختصر الوقاية .

(الآخر) بالمد وفتح الخاء المعجمة اسم خاص للمغاير بالشخص وبعبارة اخرى اسم للمغاير بالعدد . وقد يطلق على المغاير فى الماهية ايضا كذا فى شرح حكمة العين وحواشيه فى بحث الوحدة والكثرة .

(الآخرة) بالمد وكسر الخاء عبارة عن احوال النفس الناطقة فى السعادة والشقاوة ويسمى بالمعاد الروحانى ايضا كذا فى بعض حواشى شرح هداية الحكمة . والظاهران هذا اصطلاح الحكماء النافين للمعاد الجسمانى والا فالمتعارف فى كتب الشرع واللغة اطلاقها على المعاد مطلقا اى جسمانيا اوروحانيا كما يدل عليه مايجئ فى لفظ البرزخ .

(التأخر) ضد التقدم والمتأخر ضد المتقدم كما يجئ فى لفظ المتقدم فى فصل الميم من باب القاف .

(الادرة) بضم الالف وسكون الدال المهملة نفخة فى الخصية ويقول لها الناس القيل فارسيها دبه وادرة الماء وتسمى بادرة الدوالى هى انصباب رطوبات متوفرة الى عروق الخصيتين كذا فى بحرالجواهر . وقد يفرق بين الادرة والقيلة ويجئ فى فصل اللام من باب القاف .

(الامر) بفتح الالف وسكون الميم فى لغة العرب عبارة عن استعمال صيغ الامر كنزال وانزل وليزل وصه على سبيل الاستعلاء كذا ذكر السيد السند فى حاشية المطول ناقلا عن المفتاح . وعند المتصوفة يطلق على عالم وجد بلا مدة ومادة كما فى كشف اللغات حيث امر بالفتح كار وفرمان . ودر اصطلاح متصوفه امر بالفتح عالمى استكه موجود بماده ومدت كشته باشد مثل عقول ونفوس واين را عالم امر وعالم ملكوت وعالم غيب ميخوانند انتهى . وقيل عالم الامر مالا يدخل تحت المساحة والمقدار . ويجئ فى لفظ العالم فى فصل الميم من باب العين المهملة . واما عند اهل العربية فالنحاة منهم على انه مايطلب به الفعل من الفاعل المخاطب بحذف حرف المضارعة سواء طلب على وجه الاستعلاء اولا على ماقال الرضى . والصرفيون منهم على انه يشتمل الامر بغير اللام وباللام صرح بذلك فى الاطول ويويده ماقال المولوى عصام الدين فى حاشية الفوائد الضيائية الامر فى السنة الصرفيين يشتمل الامر باللام وهو الاصطلاح المشتهر بين المحصلين . وقال فى تعريف المعرب النحوى لايسمى ماهو باللام امرابل مضارعا مجزوما والامر باصطلاحه ماهو بغير

اللام . لكن فى المطول مايخالفه حيث قال والقسمان الاولان اى الصيغة المقترنة باللام وغير
المقترنة بها سما هما النحويون امرا سواء استعملا فى حقيقة الامر او فى غيرها حتى ان لفظ
اغفر فى اللهم اغفرلى امر عندهم . ووجه التسمية غابة استعمالهما فى حقيقة الامر اعنى
طلب الفعل على سبيل الاستعلاء انتهى . واما اسماء الافعال التى هى بمعنى الامر فليست
بامر عند الفريقين لان الامر عندهم من اقسام الفعل . واهل المعانى على ان صيغ الامر
ثلثة اقسام . المقترنة باللام الجازمة وغير المقترنة بها والاسم الدال على طلب الفعل من
اسماء الافعال . وعرفوه بانه كلام تام دال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء وضعا
على مافى الاطول وهكذا عند الاصوليين والمتكلمين والمنطقيين الا انه قد يطلق الامر
عند جمهور الاصوليين على الفعل ايضا مجازا كما ستعرف . فالكلام جنس . والتام صفة
كاشفة . وقوله دال على الطلب احتراز عمالا يدل على الطلب اصلا وعما يدل عليه
لكن لايدل على طلب الفعل بل على طلب الكف كالنهى . وقوله على سبيل الاستعلا
احتراز عن الدعاء والالتماس . وقوله وضعا احتراز عن نحو اطلب منك الفعل فانه ليس
بامر اذ لم توضع صيغة الطلب اى صيغة المضارع المتكلم للطلب فان المراد بالوضع الوضع
النوعى لا الشخصى . قيل يخرج عن الحد كف نفسك عن كذا . واجيب بان الحيثية
معتبرة فان الحيثية كثيرا ماتحذف سيما فى التعريفات للشهرة على ماستعرف فى لفظ الاصل
فى فصل اللام من باب الالف فان الكف له اعتباران . احدهما من حيث ذاته وانه فعل فى
نفسه وبهذا الاعتبار هو مطلوب قولك كف عن الزنا مثلا . والثانى من حيث انه كف
عن فعل وحال من احواله وآلة لملاحظته وبهذا الاعتبار هو مطلوب لاتزن مثلا . فاذا
قيل طلب فعل من حيث انه فعل دخل فيه كف عن الزنا وخرج لاتزن . ثم اعلم ان
اشتراط الاستعلاء هو مذهب البعض كابى الحسن ومن تبعه . والمراد بالاستعلاء طلب
العلو وعد الطالب نفسه عاليا سواء كان فى نفسه عاليا اولا . ورأى الاشعرى اهمال هذا
الشرط . والمعتزلة يشترطون العلو . وانما قلنا والمراد بالاستعلاء كذا لان لفظ الاستعلاء
بهذا المعنى من مصنوعات المصنفين والا فى الصحاح استعلى الرجل اى علا واستعلاء
اى علاء فظاهر التعريف يوافق مذهب المعتزلة هكذا ذكر صاحب الاطول . وانما اشترط
الاستعلاء لان من هوا على رتبة من الغير لو قال له على سبيل التضرع افعل لايقال انه
امره ولو قال من هو ادنى رتبة لمن هو اعلى منه افعل على سبيل الامر يقال انه امره ولهذا
يصفونه بالجهل والحمق . فعلم ان ملاك الامر هو الاستعلاء . وقوله تعالى حكاية عن فرعون
ماذا تأمرون مجاز عن تشيرون للقطع بان الطلب على سبيل التضرع او التساوى لايسمى
امرا لالغة ولااصطلاحا . واعلم انه لانزاع فى ان الامر كمايطلق على نفس الصيغة كذلك
يطلق على التكلم بالصيغة وطلب الفعل على سبيل الاستعلاء وبالاعتبار الثانى وهوكون

الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يأمر والآمر والمأمور وغير ذلك كذا في التلويح ۔ فهذا التعريف باعتبار الاطلاق الاول ۔ واما ما قيل من ان الامر هو قول القائل استعلاء افعل فيمكن تطبيقه على كلا الاعتبارين فان القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر ۔ قيل المراد بقوله افعل ماشتق من مصدره اشتقاق افعل من الفعل ۔ وفيه انه يخرج من التعريف حينئذ نحو ليفل ونزال ۔ وقيل المراد من افعل كل مايدل على طلب الفعل من لغة العرب ولافساد في اختصاص التعريف بلغة العرب لان مقصود الاصوليين مراد الالفاظ العربية لمعرفة احكام الشرع المستفاد من الكتاب والسنة لاغيرها فدخل في الحد نحو ليفعل ونزال ۔ وقيل افعل كناية عن كل ما يدل على طلب الفعل من صيغ الامر على اى لغة تكون وعلى اى وزن تكون ۔ ويرد على طرد هذا التعريف ان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك فانها ترد لخمسة عشر معنى وليست بامر ۔ ويقول العبد الضعيف في جوابه ان هذا انما يرد لو فسر افعل بما اشتق من مصدره اشتقاق افعل من الفعل ۔ واما على التفسيرين الآخرين فلا يرد شئ ۔ ويرد على عكس هذا التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا اوحكاية عن الآمر المستعلى فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل ۔ قيل مثله لايعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته ۔ او قيل الامر اقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء سواء كان في صيغة سماها اهل العربية امرا اونهيا اولا اذ الاعتبار للمعنى دون الصيغة فاترك واكف ونحوهما نهى نظرا الى المعنى وان كان امراصيغة ولا تكف ولا تترك ونحوهما امر لانهى انتهى ۔ ولا يخفى انه اصطلاح ولا مشاحة فيه ۔ اعلم ان من اثبت الكلام النفسى عرّف الامر على ماهو النفسى من الطلب والاقتضاء ومايجرى مجراها والنفسى هوالذى لايختلف بالاوضاع واللغات وانما عرف به ليعلم ان اللفظى هو مايدل عليه من اى لغة كانت ولذا قيل ان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازا لدلالتها عليه كذا قيل ۔ فالتعريفان الاولان يحتملان الامر اللفظى والنفسى ۔ وكذاماقيل انه طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء فان الطلب كمايطلق على المعنى المصدرى كذلك يطلق على الكلام الدال على الطلب كما يجئ ۔ وماقيل انه اقتضاء فعل الخ تعريف للامر النفسى ۔ اعلم انه قدذكر اصحابنا في الامر وجوها مزيفة وكذا المعتزلة ۔ اما اصحابنا فقال القاضى الامر هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به وارتضاه الجمهور ۔ واعترض عليه بانه مشتمل على الدور فان المامور الواقع في الحد مرتين مشتق من الامر فيتوقف معرفته على معرفة الامر وايضا الطاعة موافقة للامر ۔ واجيب بانا اذا عرفنا الامر بوجه ما ككونه كلاما كفانا ذلك في ان يعلم المخاطب به وهو المأمور به ومايتضمنه وهو المأمور به ۔ وفعل مضمونه وهو طاعة ۔ والحاصل ان المأمور والمأمور به والطاعة لاتتوقف معرفتها على

معرفة الامر بحقيقته بل على معرفته بوجه ما فلا دور . وقيل هو الخبر بالثواب عن الفعل تارة والعقاب على الترك تارة . ويرد عليه انه يستلزم الثواب والعقاب حذرا عن الخلف فى خبر الصادق وليس كذلك اما الثواب فلجواز احباط العمل بالردة واما العقاب فلجواز العفو والشفاعة فالاولى ان يقال انه الخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك . ويرد عليهما ان الخبر يستلزم اما الصدق او الكذب والامر من قبيل الانشاء المباين للخبر فكيف يجعل احد المتباينين جنسا للآخر . اما المعتزلة فلما انكروا الكلام النفسى وكان الطلب نوعا منه لم يمكنهم تحديده به . فتارة حددوه باعتبار اللفظ فقالوا هو قول القائل لمن دونه افعل . ويرد عليه الايرادان السابقان المذكوان فى التعريف الثانى مع ايراد آخر وهو ان افعل اذا صدر عن الادنى على سبيل الاستعلاء لايكون امرا . واجيب بمنع كونه امرا عندهم لغة وان سمى به عرفا والمراد بالقول هو اللفظ لانهم لم يقولوا بالكلام النفسى . وقال قوم هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر وفيه انه تعريف للامر بالامر فيشتمل الدور . واجيب بان الامر المأخوذ فى التعريف بمعنى الطلب . وتارة باعتبار مايقترن بالصيغة من الارادة . فقال قوم صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة لامتثال . واحترز بالاولى عن النائم اذ يُصدر عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد والتخيير ونحو ذلك وبالثالثة عن الصيغة التى تصدر عن المبلغ والحاكى فانه لايريد الامتثال . ويرد عليه ان فيه تعريف الشئ بنفسه . واجيب بان المراد بالامر الثانى هو الطلب . وغايته انه استعمل اللفظ المشترك تعويلا على القرينة . وتارة باعتبار نفس الارادة فقال قوم الامر ارادة الفعل . وفيه انه لو كان الامر هو الارادة لوقعت المأمورات كلها لان الارادة تخصص المقدور بحال حدوثه واذا لم يوجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه . قيل مبنى هذا على ان الارادة من الله والعبد معنى واحد وان ارادته فعل العبد يستلزم وقوعه وهذا لايطابق اصول المعتزلة وتمام تحقيقه فى الكلام . فائدة . لفظ الامر حقيقة فى الصيغة بالاتفاق مجاز فى الفعل عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا . فقد ذهب ابو الحسن البصرى الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشئ والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور . ورد بالمنع بل يتبادر الذهن الى القول المخصوص . وقيل هو حقيقة فى القدر المشترك بين القول والفعل اعنى هو مشترك معنوى ومتواطئ بينهما وهو مفهوم احدهما دفعا للاشتراك والمجاز . وبعضهم على انه الفعل اعم من ان يكون باللسان او بغيره . ثم اختلفوا فى ان صيغة الامر لماذا وضعت . فقال الجمهور انها حقيقة فى الوجوب فقط . وقال ابو هاشم انها حقيقة فى الندب فقط . وقيل فى الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب . وقيل مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا . وقال الاشعرى والقاضى بالتوقف فيهما اى

لاندرى اهو للوجوب اوالندب وقيل مشتركة بين معان ثلثة الوجوب والندب والاباحة . وقيل للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن . وقالت الشيعة هى مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد . فائدة . ضد الامر النهى اى كلام دال على طلب الكف من الفعل على سبيل الاستعلاء وضعا اوهو قول القائل استعلاء لاتفعل اوهو القول المقتضى طاعة المنهى بترك المنهى عنه اوقول القائل لمن دونه لاتفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهى اوصيغة لاتفعل بارادات ثلث وجود اللفظ ودلالته والامتثال وعلى هذا القياس . وفوائد القيود والاعتراضات والاجوبة مامرت فى لفظ الامر . هذا كله خلاصة مافى العضدى وحاشيته للتفتازانى والتلويح والجلبى والمطول والاطول . وفى تعريفات السيد الجرجانى الامر بالمعروف هو الارشاد الى المراشد المنجية والنهى عن المنكر الزجر عما لايلايم فى الشريعة وقيل الامر بالمعروف الدلالة على الخير والنهى عن المنكر المنع عن الشر وقيل الامر بالمعروف امر بما يوافق الكتاب والسنة والنهى عن المنكر نهى عما يميل اليه النفس والشهوة . وقيل الامر بالمعروف اشارة الى مايرضى الله تعالى من افعال العبد واقواله والنهى عن المنكر تقبيح ماينفر عنه الشريعة والعفة وهو مالا يجوز فى دين الله تعالى انتهى .

(الامارة) هى عند الاصوليين والمتكلمين هو الدليل الظنى وعرفت بما يمكن التوصل فيه بصحيح النظر الى الظن بمطلوب خبرى . ويجئ توضيحه فى لفظ الدليل فى فصل اللام من باب الدال المهملة . ثم الامارة قد تكون مجردة اى وصفا طرديا لا مناسبا ولاشبيها به وقد تكون باعثة اى مناسبة كذا فى العضدى . وفى تعريفات السيد الجرجانى الامارة لغة العلامة واصطلاحا هى التى يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول كالغيم بالنسبة الى المطر فانه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر .

(الامور الطبيعية) هى عند الاطباء المبادى التى يبتنى عليها وجود الانسان وبها يكون قوامه ولو فرض عدم شئ منها لم يكن له وجود اصلا . وهى سبعة الاركان والامزجة والاخلاط والاعضاء والارواح والقوى من الطبيعة والنفسانية والحيوانية والافعال . وانما نسبت تلك الامور الى الطبيعة لانها اما مادة لماهى فيه وهى الاركان والاخلاط والاعضاء والارواح . اوصورة له وهى الامزجة والقوى اذ الامزجة هى الصور الاول والقوى هى الصور الثانية . اوغاية له وهى الافعال . وقيل الاركان والاخلاط والاعضاء والارواح كالمادة والامزجة والقوى كالصورة والحق الاطباء الافعال بها للتعلق الشديد بين القوة والفعل كذا فى الاقسرائى شرح الموجز . وزاد بعض الاطباء اربعة أخرى وهى الاسنان والالوان والسحنات والفرق بين الذكر والانثى . واراد بالامور المنسوبة الى الطبيعة الداخلة فى

بقاء الانسان وما يجرى مجراها ولا مشاحة فى الاصطلاحات كذا فى بحر الجواهر .

(الامور الاعتبارية) وتسمى امور اكلية ايضا هى عند المتكلمين والحكماء تطلق على الامور التى لاوجودلها فى الخارج وقد تطلق بمعنى الفرضيات . ثم انهم ذكروا لمعرفة الامور الاعتبارية بالمعنى الاول قاعدتين . احديهما كل ماتكرر مفهومه اى يتصف اى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتبارى اعنى كل مفهوم جنسا كان اونوعا عاليا اوسا فلايكون بحيث اذا فرض ان فردامنه اى فرد كان موجود وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك المفهوم حتى يوجد فيه ذلك المفهوم مرتين مرة على انه حقيقته اى تمام ماهية ذلك الفرد محمول عليه مواطأة ومرة على انه صفته اى قائمة به اى محمول عليه اشتقاقا فانه يجب ان يكون اعتباريا لاوجودله فى الخارج والالزم التسلسل فى الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا . قيل المراد مطلق الحمل اشتقاقا كان اومواطأة لان مفهومى الموجود والوجود كلاهما يتكرران احدهما يصدق على الافراد اشتقاقا والآخر مواطأة فههنا اربع صور . ان قيل ههنا صورة اخرى وهى ان يتحقق العرضى فى افراده مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للوجود الخاص . قلت هذه الصورة ممتنعة التحقق لان الوجود مثلا لوكان عرضيا للوجود الخاص كان الموجود عرضا لمفهوم الوجود الخاص لاستلزام عرضية المشتق منه عرضية المشتق لانه لولم يستلزم صدق المشتق على الماهية من حيث هى من غير اتصافها بمبدأ الاشتقاق فلا يتحقق الفرق بين صدق الموجود على مفهوم الوجود الخاص وصدقه على ما يصدق هو عليه مع ان الفرق بينهما ضرورى انتهى مثاله القدم والحدوث ونحوهما كالمعقولات الثانية فان القدم لووجد منه فرد لقدم ذلك الفرد والا لكان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم فيلزم حدوث القديم . الثانية كل مالايجب من الصفات تأخره عن الوجود اى وجود الموصوف فهو اعتبارى كالوجود فانه على تقدير زيادته يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لايجب ان يكون ثبوتها للماهية متأخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك وكذا الحال فى الحدوث والذاتية والعرضية وامثالها فانها صفات لايجب تأخرها عن وجود موصوفاتها فى الخارج فيجب ان تكون اعتبارية والاجاز اتصاف الماهية حال عدمها فى الخارج بصفة موجودة فيه وانه محال بالضرورة كذا فى شرح المواقف وحاشيته للمولوى عبدالحكيم ومرزا زاهد فى المرصد الثالث من موقف الامور العامة .

(الامور العامة) هى عند المتكلمين والحكماء الامور التى لاتختص بقسم من اقسام الموجود من الواجب والجوهر والعرض فاما ان تشتمل الاقسام الثلثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب له

ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لما هيته اوتشتمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لايكون العدم والامتناع والوجوب الذاتى والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها فى الامور العامة على سبيل التبعية . وقد يقال الامور العامة مايتناول المفهومات باسرها اما على سبيل الاطلاق كالامكان العام اوعلى سبيل التقابل بان يكون هو مع مايقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل منهما اى من هذين المتقابلين غرض علمى كالوجود والعدم و بهذا القيد خرج كل مفهوم مع مايقابله لشمو لهما جميع المفهومات الا انه لايتعلق بشئ منهما غرض علمى كالانسان واللا انسان او يتعلق باحدهما فقط كالوجوب واللاوجوب اذهو ليس من الامور العامة . ومعنى تعلق الغرض العلمى به عند المتكلم ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا فان غرض المتكلم من البحث عنها اثبات العقائد الدينية وعلى هذا فقس معنى تعلقه عند الحكيم هذا خلاصة مافى شرح المواقف وحاشيته للمولوى عبدالحكيم .

(الامور الكلية) وآن در اصطلاح سالكان آنرا كويندكه ممكن نباشد راندن ودوركردن آن ازعقل وممكن نباشد يافتن آن درعين وبعبارت ديكر آنكه موجود باشد درخارج يعنى در خارج ذاتى نباشدكه اورا حيات وعلم نام نهاده شودكذا فى كشف اللغات پس امور كليه بعينها امور اعتباريه باشد بمعنى اول .

فصل السين المهملة

(التأسيس) هو فى اللغة بنياد نهادن على مافى الصراح وعند السبعية من المتكلمين تمهيد مقدمات يسلمها المدعو وتكون سائقة الى مايدعوه اليه من الباطل ويجئ فى فصل العين من باب السين . وعند اهل العربية يطلق على خلاف التأكيد فهو اما لفظ لايفيد تقوية مايفيده لفظ آخر بل يفيد معنى آخرو امالفظ يفيد معنى لم يكن حاصلا بدونه هكذا يستفاد من المطول فى بيان فائدة تقديم المسند اليه المسور بلفظ كل على المسند المقرون بحرف النفى وقدسبق ايضا فى لفظ التأكيد فى فصل الدال المهملة وعلى الف ساكن بين ذلك الالف وبين الروى حرف ويعرف ذلك الحرف بالدخيل على مافى عنوان الشرف . وفى بعض الرسائل بشرط انيكون الالف والروى كلاهما من كلمة واحدة كالف الكواكب فان لم يكونا من كلمة واحدة لم يكن تأسيسا . والتأسيس بهذا المعنى يستعمل فى علم القوافى وهكذا عنداهل القوافى الفارسية چنانچه در رسالهٔ منتخب تكميل الصناعة مى آرد تأسيس الفى استكه يك حرف متحرك واسطه باشد ميان او وروى چنانكه الف ياور وخاور وهر قافيهٔكه مشتمل برتأسيس باشد آنرا مؤسسه كويند ورعايت تكرار تأسيس واجب نيست

بلكه مستحسن وبعضى رعايت تكرار تأسيس را واجب دانند انتهى ٭ والمؤسس يطلق ايضا على كلام يكون جميع نقاط حروفه تحتانية كما فى جامع الصنائع حيث قال مؤسس كلاميست كه تمام حروف اورا نقطهاى زيرين باشند مثاله ارباب طرب بيسار اى يار ٭ وتأسيسات قمر نزد منجمان كه آنرا مراكز بحران نيز كويند عبارت است از رسيدن قمر بدرجات معينه ازفلك البروج على ما يجئ فى لفظ المركز فى فصل الزاء المعجمة من باب الراء المهملة ٭ وفى تعريفات السيد الجرجانى التأسيس عبارة عن افادة معنى آخر لم يكن حاصلا قبله فالتأسيس خير من التأكيد لان حمل الكلام على الافادة خير من حمله على الاعادة انتهى ٭ واسوس در اصطلاح اهل جفر اعداد حرف راكويند خواه آن اعداد زبر مجرد باشد وخواه مع البينات كذا فى بعض الرسائل

(الانس) بضم الالف وسكون النون هو فى اللغة آرام يافتن بجيزى ٭ وعند الصوفية يطلق على انس خاص وهو الانس بالله وكذا المؤانسة ٭ وفى مجمع السلوك الانس عند الصوفية حال شريف وهو التذاذ الروح بكمال الجمال ٭ وفى موضع آخر منه الانس ضد الهيبة ٭ وقال الجنيد الانس ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة ومعنى ارتفاع حشمت آنست كه رجا غالب شود بر آواز خوف پس ازين معلوم شدكه انس وهيبت لازم وملزوم اند چنانچه خوف ورجاى مؤمن يكديكر مقرون اند ٭ والهيبة ضد الانس وهو فوق القبض وكل هائب غائب ٭ ثم يتفاوتون فى الهيبة بحسب تناهيهم فى الغاية ٭ وخواجه ذوالنون كويد ادنى مقام انس آنست كه چون در آتش انداخته شود انس وى مكدر نشود وباكسى كه انس دارد ازو غافل نشود وكمال انس انبساط محب است بسوى محبوب كما قال الخليل عليه السلام رب ارنى كيف تحيي الموتى وقال كليم الله رب ارنى انظر اليك ٭ ابراهيم بارستانى كويد الانس فرح القلب بالمحبوب ٭ وشبلى كويد الانس وحشتك منك ٭ وقيل الانس ان تستأنس بالاذكار فتغيب عن رؤية الاغيار ٭ وانس وهيبت دو نوع اند ٭ يكى آنست كه ظاهر ميشوند هردو پيش از فنا از مطالعهٔ صفات جلال وجمال واين مقام تلوين است ٭ دوم آنست كه ظاهر ميشوند بعد از فنا درمقام تمكين وبقا بواسطهٔ مطالعهٔ ذات واين را انس ذات وهيبت ذات كويند واين حالى شريف است كه ميباشد سالك را بعد ازطهارت باطن ٭ وفى اصطلاحات الشيخ محى الدين العربى الانس اثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية فى القلب وهو جمال الجلال انتهى ٭

(المؤانسة) هى الانس وفى مجمع السلوك مؤانست آنست كه ازهمه كريزان باشى وحق را همه وقت جويان مانى من انس بالله استوحش من غير الله ٭

(التأنيس) على وزن التفعيل عند السبعية من المتكلمين استمالة كل واحد من المدعوين

بما يميل اليه هواه وطبعه ويجئ في فصل العين المهملة من باب السين المهملة . وفي اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغانم التأنيس هو التجلي في المظاهر الحسية تأنيساً للمريد المبتدى بالتزكية والتصفية ويسمى التجلي الفعلي لظهوره في صور الاسباب انتهى .

(الانسان) بالسين وسكون النون قال الامام الرازي في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى قل الروح من امر ربي اعلم ان العلم الضروري حاصل بان ههنا شيئا يشير اليه الانسان بقوله انا فالمشار اليه اما ان يكون جسما اوعرضا اومجموعهما اوشيئا مغايرا لهما اوما يتركب منهما ومن ذلك الشئ الثالث . اما القسم الاول وهو ان يقال ان الانسان جسم فذلك الجسم اما هذه البنية المخصوصة او جسم داخل في هذه البنية اوجسم خارج عنها . اما القائلون بان الانسان عبارة عن هذه البنية المخصوصة المحسوسة وعن هذا الهيكل المجسم المحسوس فهم جمهور المتكلمين وهذا القول باطل عندنا لان العلم البديهي حاصل بان اجزاء هذه الجثة متبدلة زيادة ونقصانا بحسب النمو والذبول والسمن والهزال وزيادة عضو من الاعضاء وازالته ولا شك ان المتبدل المتغير مغاير للثابت الباقي ولان كل احد يحكم بصريح عقله باضافة كل من اعضائه الى نفسه فيقول رأسي وعيني ويدي والمضاف غير المضاف اليه وقول الانسان نفسي وذاتي يراد به البدن فان نفس الشئ كما يراد به ذاته التي اليها يشير كل احد بقوله انا كذلك يراد به البدن ولان الانسان قد يكون حيا مع كون البدن ميتا قال الله تعالى ولاتحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون الآية وقال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وقال اغرقوا فادخلوا ناراً ومثل هذه الآيات كثيرة دالة على تغاير الانسان والبدن ولان جميع فرق الدنيا من الهند والروم والعرب والعجم وجميع ارباب الملل من اليهود والنصارى والمجوس والمسلمين وغيرهم يتصدقون عن موتاهم ويدعون لهم بالخير ولولا انهم بعد موت الجسد بقوا احياء لكان التصدق والدعاء لهم عبثا فهذه الدلائل تدل على ان الانسان ليس بجسم وان الانسان غير محسوس لان حقيقته مغايرة للسطح واللون وكل ماهو مرئي فهو السطح واللون فثبت ان الانسان ليس جسما ولا محسوسا فضلا عن كونه جسما محسوسا . واما ان الانسان جسم موجود في داخل البدن ففيه اقوال . وضبطها ان الاجسام الموجودة في هذا العالم السفلي اما ان تكون احد العناصر الاربعة اوتكون متولدة من امتزاجها ويمتنع ان يحصل في البدن الانساني جسم عنصري خالص فلا بد ان يكون الحاصل جسما متولدا من امتزاجها . اما الجسم الذي تغلبت عليه الارضية فهو الاعضاء الصلبة الكثيفة كالعظم واللحم والشحم والعصب ونحوها ولم يقل احد من العقلاء الذين قالوا ان الانسان شئ مغاير لهذا الجسد بانه عبارة عن احد هذه الاعضاء لانها كثيفة ثقيلة ظلمانية . واما الجسم الذي تغلبت عليه المائية فهو الاخلاط الاربعة ولم يقع في شئ منها انه الانسان الا في الدم فان منهم من قال انه هو

الروح لانه اذا خرج لزم الموت . واما الجسم الذى تغلبت عليه الهوائية والنارية فهو الارواح فهى اجسام هوائية مخلوطة بالحرارة الغريزية متولدة اما فى القلب اوفى الدماغ وقالوا انها هى الروح وهى الانسان . ثم اختلفوا فمنهم من يقول انه جزء لايتجزى فى الدماغ ومنهم من يقول الروح عبارة عن اجزاء نارية مختلطة بهذه الارواح القلبية والدماغية وتلك الاجزاء النارية المسماة بالحرارة الغريزية هى الانسان . ومن الناس من يقول الروح عبارة عن اجسام نورانية سماوية لطيفة الجوهر على طبيعة ضوء الشمس وهى لاتقبل التحلل والتبدل ولا التفرق والتمزق فاذا تكون البدن وتم استعداده وهو المراد بقوله تعالى فاذا سويته . نفذت تلك الاجسام الشريفة السماوية الآلهية فى داخل اعضاء البدن نفاذ النار فى الفحم ونفاذ دهن السمسم فى السمسم ونفاذ ماء الورد فى الورد . ونفاذ تلك الاجسام فى البدن هو المراد بقوله ونفخت فيه من روحى . ثم ان البدن مادام يبقى سليما قابلا لنفاذ تلك الاجسام الشريفة فيه بقى حيا فاذا تولدت فى البدن اخلاط غليظة منعت تلك الاخلاط لغلظها سريان تلك الاجسام الشريفة فيها فانفصلت عن هذا البدن ولزم الموت فهذا مذهب قوى شريف يجب التامل فيه فانه سديد بالمطابقة بما ورد فى الكتب الالهية من احوال الحيوة والموت . واما ان الانسان جسم موجود خارج البدن فلا اعرف احدا ذهب اليه . واما القسم الثانى وهو ان الانسان عرض فى البدن فهذا لايقول به عاقل لانه موصوف بالعلم والقدرة والتدبير والتصرف ومن كان كذلك كان جوهرا لاعرضا بل الذى يمكن ان يقال به هو الانسان بشرط ان يكون موصوفا باعراض مخصوصة . وعلى هذا التقدير فللناس فيه اقول . الاول ان العناصر اذا امتزجت وانكسرت سورة كل واحد منها بسورة الآخر حصلت كيفية معتدلة هى المزاج . ومراتب المزاج غير متناهية فبعضها انسانية وبعضها فرسية فالانسانية عبارة عن اجسام موصوفة بكيفيات مخصوصة متولدة عن امتزاجات اجزاء العناصر بمقدار مخصوص وهذا قول جمهور الاطباء ومنكرى النفس ومن المعتزلة قول ابى الحسن . والقول الثانى ان الانسان عبارة عن اجسام مخصوصة بشرط كونها موصوفة بصفة الحيوة والعلم والقدرة وهى اعراض قائمة بالجسم وهؤلاء انكروا الروح والنفس وقالوا ليس ههنا الا اجسام مؤتلفة موصوفة بهذه الاعراض المخصوصة وهذا مذهب اكثر شيوخ المعتزلة . والقول الثالث ان الانسان عبارة عن اجسام موصوفة باشكال مخصوصة بشرط ان تكون ايضا موصوفة بالحيوة والعلم والقدرة . والانسان يمتاز عن سائر الحيوانات بشكل جسده . وهذا مشكل لان الملائكة قد يتشبهون بصور الناس وفى صورة المسخ معنى الانسانية حاصل مع ان هذه الصورة غير حاصلة فبطل اعتبار الشكل والصورة فى حصول معنى الانسانية طردا وعكسا . واما القسم الثالث وهو ان يقال الانسان موجود ليس بجسم ولا جسمانى وهذا قول اكثر الالهيين من الفلاسفة القائلين بفناء الجسم المثبتين للنفس معادا روحانيا وثوابا وعقابا

روحانيا وذهب اليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين كالراغب والغزالى ومن قدماء المعتزلة يعمر عباد السامى ومن الشيعة الملقب عندهم بالشيخ المفيد ومن الكرامية جماعة . واعلم ان اكثر العارفين الكاملين من اصحاب الرياضات وارباب المكاشفات والمشاهدات مصرون على هذا القول جازمون بهذا المذهب . واما القسم الرابع وهو ان الانسان مركب من تلك الثلثة فنقول اعلم ان القائلين باثبات النفس فريقان . الفريق الاول وهم المحققون منهم قالوا ان الانسان عبارة عن هذا الجوهر المخصوص وهذا البدن آلة منزله و منزله . وعلى هذا التقدير فالانسان غير موجود فى داخل العالم ولا فى خارجه وغير متصل بالعالم ولا منفصل عنه ولكن له تعلقا بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما ان آلة العالم لاتعلق له بالعالم الاتعلق التصرف والتدبير . والفريق الثانى الذين قالوا النفس اذا تعلقت بالبدن اتحدت البدن فصارت النفس غير البدن والبدن غير النفس ومجموعهما عند الاتحاد هو الانسان فاذا جاء وقت الموت بطل هذا الاتحاد وبقيت النفس وفسد البدن . فهذا جملة مذاهب الناس فى الانسان . وكان ثابت بن مرة يثبت النفس ويقول انها متعلقة باجسام سماوية نورانية لطيفة غير قابلة للكون والفساد والتفرق والتمزق وان تلك الاجسام تكون سيالة فى البدن ومادام يبقى ذلك السريان بقيت النفس مدبرة للبدن فاذا انفصلت تلك الاجسام اللطيفة عن جوهر البدن انقطع تعلق النفس مدبرة للبدن انتهى ماقال الامام الرازى وان شئت زيادة التوضيح فارجع الى التفسير الكبير . وقال بعض الصوفية الانسان هو هذا الكون الجامع وقال الشيخ الكبير فى كتاب الفكوك ان الانسان الكامل الحقيقى هو البرزخ بين الوجوب والامكان والمرآة الجامعة بين صفات القدم واحكامه وبين صفات الحدثان وهو الواسطة بين الحق والخلق وبه وبمرتبته يصل فيض الحق والمدد الذى سبب بقاء ماسوى الحق الى العالم كله علوا وسفلا ولولاه من حيث برزخيته التى لاتغاير الطرفين لم يقبل شئ من العالم المدة الالهى الوحدانى لعدم المناسبة والارتباط ولم يصل اليه كذا فى شرح الفصوص للمولوى عبدالرحمن الجامى فى الفص الاول ويجئ ايضا ذكره فى لفظ الكلمة فى فصل الميم من باب الكاف . وفى الانسان الكامل حيث وقع من مؤلفاتى لفظ الانسان الكامل فانما اريد به محمدا صلى الله عليه وآله وسلم تأدبا لمقامه الاعلى . وللانسان الكامل ثلث برازخ وبعدها المقام المسمى بالختام . البرزخ الاول يسمى البداية وهو التحقق[١] بالاسماء والصفات . والبرزخ الثانى يسمى التوسط وهو محك الدقائق الانسانية بالحقائق الرحمانية فاذا استوفى هذا المشهد علم سائر المتمكنات واطلع على مايشاء من المغيبات . والبرزخ الثالث وهو معرفة التنوع الحكمية فى اختراع الامور القدرية ولا يزال الحق يخترق له العادات بها فى ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد عادة فى تلك الحكمة

[١] التخلق (نسخه)

فحينئذ يؤذن له بابراز القدرة فى ظاهر الاكوان واذا تمكن من هذا البرزخ حل فى المقام المسمى بالختام وليس بعد ذلك الا الكبرياء وهى النهاية التى لاتدرك لها غاية والناس فى هذا المقام مختلفون فكامل واكمل وفاضل وافضل . وفى تعريفات السيد الجرجانى الانسان الكامل هو الجامع لجميع العوالم الالٓهية والكونية الكلية والجزئية وهو كتاب جامع للكتب الالٓهية والكونية فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلى مسمى بام الكتاب ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث نفسه كتاب المحو والاثبات فهو الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة التى لايمسها ولايدرك اسرارها الاالمطهرون من الحجب الظلمانية فنسبة العقل الاول الى العالم الكبير وحقائقه بعينها نسبة الروح الانسانى الى البدن وقواه وان النفس الكلية قلب العالم الكبير كما ان النفس الناطقة قلب الانسان ولذلك يسمى العالم بالانسان الكبير انتهى .

(الآيسة) هى البالغة خمسين سنة وقيل خمسا وخمسين والمختار الاول كذا فى جامع الرموز فى بيان الحيض .

(اسطقس) هو لفظ يونانى بمعنى الاصل وتسمى العناصر الاربع التى هى الماء والارض والهواء والنار اسطقسات لانها اصول المركبات التى هى الحيوانات والنباتات والمعادن كذا فى تعريفات السيد الجرجانى .

فصل الشين المعجمة

(الارش) بفتح الاول وسكون الراء المهملة هو بدل مادون النفس من الاطراف وقد يطلق على بدل النفس وحكومة العدل ويجئ فى لفظ الدية فى فصل الياء من باب الواو .

فصل الضاد المعجمة

(الاباضية) هى فرقة من الخوارج اصحاب عبدالله بن اباض . قالوا فخالفونا من اهل القبلة كفار غير المشركين يجوز مناكحتهم . وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره . ودارهم دارالاسلام الا معسكر سلطانهم . وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم . ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن لان الاعمال داخلة فى الايمان . والاستطاعة قبل الفعل . وفعل العبد مخلوق الله تعالى . ويفنى العالم كله بفناء اهل التكليف . ومرتكب الكبيرة كافر نعمة لاكافر ملة . وتوقفوا فى تكفير اولاد الكفار و فى النفاق اهو شرك ام لا وفى جواز بعثة رسول بلا معجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى اليه وكفروا عليا واكثر الصحابة . وافترقوا فرقا اربعة الحفصية واليزيدية والحارثية والرابعة العبادية القائلون بطاعة لا يراد بها الله اى الزاعمون ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة . فالحفصية زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما

فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول اوجنة اونار اوبارتكاب كبيرة فكافر لامشرك .
واليزيدية زادوا عليهم وقالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة
واحدة ويترك شريعته الى ملة الصابية المذكورة في القرآن وقالوا اصحاب الحدود مشركون
وكل ذنب شرك كبيرة اوصغيرة . والحارثية خالفوهم في القدراى كون افعال العباد مخلوقة
لله تعالى وكون الاستطاعة قبل الفعل كذا في شرح المواقف .

فصل الفاء

(الالفة) بالضم هي في اللغة خوكر فتن كما في الصراح وعند السالكين هي من مراتب
المحبة وهي ميلان القلب الى المألوف . ودر صحائف درصحيفهٔ هيز دهم ميكويد الفت رابنج
درجه است . اول نظر در افعال صانع . شعر . وفي كل شيء له آية . تدل على انه واحد .
و آن بمنزلهٔ آن باشدكه كسى بعضى صفات صاحب حسنى پيش كسى كويد وبدان سبب دوستى
او دردل بجنبد . دوم كتمان ميلان است وتحمل مشقات اينجا اليف احوال خودرا نهان
دارد اكرچه رخ زرد وچشم ترش ظام كند . سيوم تمنا است درين مقام نه ازجان انديشد
ونه ازهلاك وكويد اكرچه وصول متعذر ومستحيل اما در آرزوى مردن خوشتر .
چهارم اخبار واستخبار اليف درين مقام خواهد اخبار كند واز احوال مألوف خود
استخبار واز سر ديوانكى كاه راز باصبا كويد وكاه جواب از نسيم جويد . پنجم تضرع
است درين مقام اليف بتضرع وزارى پيش آيد .

(التأليف) هو لغةً ايقاع الالف بين شيئين او اكثر وعرفاً مرادف التركيب وهو جعل
الاشياء بحيث يطلق عليه اسم الواحد وقد يقال التأليف جمع اشياء متناسبة ويشعر به
اشتقاقه من الالفة فهو اخص من التركيب كذا في البرجندى شرح مختصر الوقاية في الخطبة
ويعلم من ذلك حد المؤلف فهو مرادف للمركب او اخص منه . وقد يطلق المؤلف على
معنى اعم من معنى المركب على ماستعرف في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم
ويجيء توضيح التعريف في لفظ المركب . وتأليف النسبة عند المهندسين عبارة عن ضرب
قدر نسبة في قدر نسبة اخرى لتحصل النسبة المؤلفة مثلا بين عددين او مقدارين نسبة
الثلث وبين آخرين نسبة النصف واردنا تأليف النسبتين فضرب الثلثة التي هي قدر نسبة
الثلث في الاثنين الذي هو قدر نسبة النصف حصل ستة وهي قدر النسبة المؤلفة ونسبة
الواحد الى الستة بالسدس وهي النسبة المؤلفة . ومعنى قدر النسبة يجيء في لفظ القدر
في فصل الراء من باب القاف ويقابله تجزية النسبة وهي قسمة قدر نسبة على قدر نسبة اخرى
كما اذا اردنا قسمة قدر نسبة السدس على قدر نسبة الثلث فيقسم الستة على الثلثة يخرج اثنان
وهو قدر نسبة النصف هذا خلاصة ما في تحرير اقليدس وحاشيته . وعلم التأليف هو

الموسيقى وهو من اصول الرياضى وهو علم يبحث فيه عن احوال النغمات فموضوعه النغمات وقد سبق فى بيان اقسام الحكمة فى المقدمة .

(الايتلاف) عند اهل البديع هو التناسب كما يجئ فى فصل الموحدة من باب النون . وايتلاف القافية عندهم هو التمكين على مايجئ فى فصل النون من باب الميم . وايتلاف اللفظ مع اللفظ عندهم ان تكون الالفاظ يلايم بعضها بعضا بان يقرن الغريب بمثله والمتداول بمثله رعاية لحسن الجوار والمناسبة كقوله تعالى تالله تفتؤ تذكر يوسف حتى تكون حرضا . اتى باغرب الفاظ القسم وهى التاء فانها اقل استعمالا وابعد من افهام العامة بالنسبة الى الباء والواو وباغرب صيغ الافعال التى ترفع الاسماء وتنصب الاخبار فان تزال اقرب الى الافهام واكثر استعمالا منها . وباغرب الفاظ الهلاك وهوالحرض فاقتضى حسن الوضع فى النظم ان تجاور كل لفظة بلفظة مثلها فى الغرابة توخيا لحسن الجوار ورغبة فى ايتلاف المعانى بالالفاظ ولتتعادل الالفاظ فى الوضع وتتناسب فى النظم . ولما اراد غير ذلك قال واقسموا بالله جهد ايمانهم فاتى بجميع الالفاظ المتداولة لاغرابة فيها . وايتلاف اللفظ مع المعنى ان تكون الفاظ الكلام ملايمة للمعنى المراد فان كان فخما كانت الفاظه مفخمة اوجزلا فجزلة اوغريبا فغريبة اومتداولا فمتداولة اومتوسطة بين الغرابة والاستعمال فكذلك كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار . فلما كان الركون الى الظالم وهو الميل اليه والاعتماد عليه دون مشاركته فى الظلم وجب ان يكون العقاب عليه دون العقاب على الظالم فاتى بلفظ المس الذى هو دون الاحراق والاصطلام . ومنه الفرق بين سقى واسقى فان سقى لما كان لاكلفة معه فى السقية اورده تعالى فى شراب الجنة فقال وسقاهم ربهم شرابا طهورا واسقى لما كان فيه كلفة اورده فى شراب الدنيا فقال واسقيناكم ماء فراتا ولا سقيناكم ماء غدقا لان السقيا فى الدنيا لايخلو من الكلفة ابدا كذا فى الاتقان فى نوع بدائع القرآن .

(المؤتلف والمختلف) عند المحدثين هو الراوى الذى اتفق اسمه مع اسم راو آخر خطا واختلف نطقا اى تلفظا سواء كان الاختلاف بالنقطة كالا خيف بالخاء المعجمة والياء والاحنف بالحاء المهملة والنون اوبالشكل كسلام بالتشديد وسلام بالتخفيف والمراد بالاسم مرادف العلم فيشتمل اللقب والكنية ايضا هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه .

(الاستيناف) هو فى اللغة الابتداء على مافى الصراح وعند الفقهاء تجديد التحريمة بعد ابطال التحريمة الاولى وبهذا المعنى وقع فى قولهم المصلى اذا سبقه الحدث يتوضأ ثم يتم مابقى من الصلوة مع ركن وقع فيه الحدث اويستأنف والاستيناف افضل وذلك الاتمام يسمى بالبناء وان شئت الزيادة فارجع الى البرجندى وجامع الرموز . وعند اهل المعانى

يطلق بالاشتراك على معنيين . احد هما فصل جملة عن جملة سابقة لكون تلك الجملة جوابا لسؤال اقتضته الجملة السابقة . وثانيهما تلك الجملة المفصولة وتسمى مستأنفة ايضا . وبالجملة فالاستيناف يطلق على معنيين والمستأنفة على المعنى الاخير فقط . والنحاة يطلقون المستأنفة على الابتدائية . ويجئ في لفظ الجملة في فصل اللام من باب الجيم . ثم الاستيناف بالمعنى الاول ثلثة اضرب لان السؤال اما عن سبب الحكم مطلقا اى لاعن خصوص سبب فيجاب باى سبب كان سواء كان سببا بحسب التصور كالتأديب للضرب اوبحسب الخارج نحو شعر . قال لى كيف انت قلت عليل . سهر دائم وحزن طويل . اى ماسبب علتك اوما بالك عليلا لان العادة انه اذا قيل فلان عليل ان يسأل عن سبب علته وموجب مرضه لا ان يقال هل سبب علته كذاوكذا . واما عن سبب خاص للحكم نحو وما ابرئ نفسى ان النفس لامارة بالسوء فكأنه قيل هل النفس امارة بالسوء فقيل نعم ان النفس لامارة بالسوء . والضرب الاول يقتضى عدم التأكيد والثانى يقتضى التأكيد . واما عن غيرهما اى عن غير السبب المطلق والسبب الخاص نحو قوله تعالى . قالوا سلاما قال سلام اى فماذا قال ابراهيم فى جواب سؤالهم فقيل قال سلام . وقول الشاعر . زعم العواذل اننى فى غمرة . صدقوا ولكن غمرتى لاتنجلى . ففصل قوله صدقوا عما قبله لكونه استينافا جوابا للسؤال عن غير السبب كأنه قيل اصدقوا فى هذا الزعم ام كذبوا فقيل صدقوا . ثم السؤال عن غير السبب اما ان يكون على اطلاقه كما فى اول هذين المثالين ولا يقتضى التأكيد واما ان يشتمل على خصوصية كما فى آخر هما فان العلم حاصل بواحد من الصدق والكذب وانما السؤال عن تعيينه وهذا يقتضى التأكيد . والاستيناف باب واسع متكاثر المحاسن . ومن الاستيناف مايأتى باعادة اسم ماستؤنف عنه اى اوقع عنه الاستيناف نحوا حسنت انت الى زيد زيد حقيق بالاحسان . ومنه مابنى على صفته اى على صفة ماستؤنف عنه دون اسمه اى يكون المسند اليه فى الجملة الاستينافية من صفات من قصد الحديث عنه نحوا حسنت الى زيد صديقك القديم اهل لذلك . والسؤال المقدر فيهما لماذا احسن اليه او اهل هو حقيق بالاحسان وهذا ابلغ من الاول . وقد يحذف صدر الاستيناف نحو يسبح له فيها بالغدو والآصال رجال كأنه قيل من يسبحه فقيل رجال اى يسبحه رجال هذا كله خلاصة مافى الاطول والمطول فى بحث الفصل والوصل .

فصل القاف

(الاباق) بالكسر وبالموحدة لغة الاستخفاء وشرعا استخفاء العبد من المولى كذا فى جامع الرموز فى فصل صح شراء مالم يره وفيه فى كتاب اللقيط والآبق صفة من ابق اباقا اى

ذهب بلا خوف ولا كد عمل او استخفى ثم ذهب وشرعا مملوك فر من مالكه تمرداً وعناداً لسوء خلقه .

(الافق) بضمتين وسكون الثانى ايضا فى اللغة الطرف والآفاق الجمع على مافى الصراح . وعند اهل الهيئة واهل الاحكام من المنجمين يطلق بالاشتراك على اشياء . فاهل الهيئة يطلقونه على ثلث دوائر ثابتة . واهل الاحكام يطلقونه على دائرة ثابتة اخرى ايضا . الاولى الافق الحقيقى وهى دائرة عظيمة ثابتة حادثة فى الفلك الاعلى مارة بمركز العالم يقوم الخط الواصل بين قطبيها وهما سمتا الرأس والقدم عمودا عليها اى على تلك الدائرة . وقيد الثابتة احتراز عن معدل النهار فى عرض تسعين فانه لايسمى افقا لعم يقال له انه منطق على الافق . والثانية الافق الحسى ويسمى ايضا بالافق المرئى والشعاعى وافق الرؤية وهى دائرة صغيرة ثابتة حادثة فى الفلك الاعلى تماس الارض عن فوق اى تماسها من موضع قدم الناظر موازية للافق الحقيقى ولما كان الخط الواصل بين سمتى الرأس والقدم اعنى الخط الذى على استقامة قامة الناظر عموداً على الافق الحقيقى كان عمودا على الافق الحسى ايضا فان العمود على احد المتوازيين عمود على الآخر والثالثة الافق الحسى ويسمى بالافق المرئى ايضا وهى دائرة ثابتة يرتسم محيطها فى سطح الفلك الاعلى من طرف خط يخرج من البصر الى سطح الفلك الاعلى مماسا للارض اذا ادير ذلك الخط مع ثبات طرفه الذى فى البصر ومماسة للارض دورة تامة وقطبا هذين الافقين ايضا سمتا الرأس والقدم . وفائدة قيد الثابتة فيهما سلامة تعريفهما من الانتقاض ببعض المدارات اليومية فى عرض تسعين . وهذه الدائرة الثالثة قد تكون عظيمة وقد تكون صغيرة اذ ربما تنطبق على الاولى وربما تقع تحتها اوفوقها وربما تقع تحت الثانية بحسب اختلاف قامة الناظر وهى الفاصلة بين مايرى من الفلك ومالايرى منه حقيقة . واما الثانية فلاتفصل اصلا . واما الاولى فقد تفصل وقد لاتفصل والتفاوت بين مركزى الحقيقى والحسى بالمعنى الثانى بقدر نصف قطر الارض وهذا القدر من التفاوت غير محسوس فى فلك ماالا فى فلك القمر ولذا كان الظاهر من فلك القمر دائما اصغر من الحقيقى بمقدار معتدبه وهكذا التفاوت بين مركزى الحقيقى والحسى بالمعنى الاول . واعلم ان المنجمين يقيسون الطلوع والغروب بالنسبة الى الافق الحقيقى والعامة بالنسبة الى الحسى بالمعنى الثانى . واعلم ايضا ان الافق رحوى ان انطبقت معدل النهار عليها وهو افق عرض تسعين ودور الفلك الاعظم هناك رحوى اى يتحرك كحركة الرحى والافق استوائى ان قامت عليها على قوائم ويسمى بالافق المستقيم وافق الاستواء ايضا وهو افق خط الاستواء ودور الفلك الاعظم هناك دولابى والافق مائل ان مالت عليها وهذا الافق هوافق المواضع التى يكون لها عرض . وقد يسمى نفس تلك المواضع بالآفاق المائلة تجوزا ودور الفلك الاعظم فيه حمائلى . وقيل قطبا الافق ان وقعا على المعدل

فاستوائى وان وقعا على قطبى المعدل فرحوى وان وقعا على غير هذين الموضعين فمائل . اقول هذه العبارة الثانية فى التقسيم اشمل من العبارة الاولى لاقتضائها شمول هذا التقسيم للافق الحقيقى والحسى بالمعنيين بخلاف العبارة الاولى فانها تقتضى اختصاص هذا التقسيم بالافق الحقيقى اذ لاينطبق معدل النهار على الافق الحسى بالمعنى الاول اصلا ولا على الافق الحسى بالمعنى الثانى فى بعض الاوقات فلا يوجد افق رحوى على مقتضى العبارة الاولى الامن الافق الحقيقى وهذا التقسيم بالقياس الى حركة المعدل . واعلم ايضا ان الآفاق باعتبار الاظلال والعروض ثلثة اقسام لانها اما ذوات ظلين وهى آفاق خط الاستواء والمواضع التى عروضها اقل من الميل الكلى واما ذوات ظل واحد وهى آفاق المواضع التى عروضها لاتكون اقل من الميل الكلى ولا ازيد من تمام الميل الكلى واما ذوات ظل دائر وهى آفاق المواضع التى عروضها لاتكون اقل من تمام الميل الكلى ففى هذه الآفاق ان كانت الشمس فى جزء ذى طلوع وغروب فظل نصف النهار يكون فى جهة القطب الظاهر وان كانت فى جزء ابدى الظهور فظل نصف النهار يدور حول المقياس دورة تامة . واعلم ايضا ان الافق ينقسم بنقطتى المشرق والمغرب ارباعا فالربع الذى بين نقطتى الشمال والمشرق شرقى شمالى ومقابله غربى جنوبى والذى بين نقطتى الجنوب والمشرق شرقى جنوبى ومقابله غربى شمالى . والرابعة الافق الحادث وهى دائرة عظيمة تمر بنقطتى الشمال والجنوب وبمركز الكوكب اوالجزء المفروض من فلك البروج ونصفها المتحدد بافق البلد الذى يمر بالكوكب اوالجزء يسمى النصف الشرقى والآخر النصف الغربى فان كان على نصف النهار فلاعرض لافقه الحادث وان كان على نصف الافق الشرقى فافقه الحادث افق البلد وان كان على نصفه الغربى فافقه الحادث افق عرضه فى خلاف جهة عرض البلد مثله . والقوس الواقعة من اول السموات بين الافق الحادث ونصف النهار من الجانب الاقرب يسمى ميل الافق الحادث . والعظيمة المارة بقطبى المعدل وقطبى الافق الحادث هى نصف نهار الافق الحادث . والقوس الواقعة منها بين قطب المعدل والافق الحادث من الجانب الاقرب هى عرض الافق الحادث هكذا ذكر الفاضل عبد العلى البرجندى فى شرح التذكرة . وذكر فى حاشية الجغمنى فقال اعلم ان اهل الاحكام يعتبرون دائرة تمر بنقطتى الشمال والجنوب وبمركز كوكب معين عند ولادة شخص ويسمونها بالافق الحادث لذلك الكوكب ويفرضونها ثابتة غير متحركة بحركة الفلك كافق البلد ويسمون تقاطع الافق مع دائرة اول السموات بنقطة عديمة السمت . وقد يحتاج الى معرفة ارتفاع تلك النقطة فى الاعمال فهذه النقطة ثابتة فرضا ودائرة ارتفاعها ابدا منطبقة على اول السموات انتهى . ودرزيج ايلخانى ميكويد معرفت آفاق حادثة كواكب ضرور يست دردو مطلوب يكى مطارح شعاعات كواكب وديكر در تسيرات

كواكب پس كويم هر كوكب كه در صورت طالع نصف شرقى افق بمركز جرم آن كواكب بكذرد افق ولادت افق آن كوكب باشد بحسب موضع اوو هر كوكب كه نصف غربى افق بمركز جرم اوبكذرد نظير افق ولادت يعنى افق كه در جانب جنوب عرض آن افق مساوى عرض افق ولادت باشد افق ولادت افق آن كوكب باشد بحسب موضع اوو هر كوكب كه دائره نصف النهار بمركز جرم اوبكذرد چه فوق الارض وچه تحت الارض دائرهٔ نصف النهار افق آن كوكب باشد بحسب موضع اووچون دائرهٔ نصف النهار يكى از آفاق خط استوا باشد افق آن كوكب راهيچ عرض نبود وهر كوكب كه ميان دووتد افتد دائره تصور بايد كردكه بمركز جرم آن كوكب وبدو دونقطهٔ شمال وجنوب يعنى دونقطهٔ كه موضع تقاطع نصف النهار وافق باشد درهر دوجهت وآن دائره افق آن كوكب باشد بحسب موضع اوپس اكر كوكب در نصف صاعد باشد يعنى مابين عاشر وطالع يامابين رابع وطالع عرض افق اوكمتر باشد از عرض افق ولادت در جانب شمال واكر در نصف هابط باشد يعنى در يكى از دوربع ديكر عرض افق اوكمتر از عرض افق ولادت باشد ليكن در جانب جنوب

(الافق المبين) هو نهاية مقام القلب . والافق الاعلى هو نهاية مقام الروح وهى الحضرة الواحدية والحضرة الالوهيه كذا فى اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم .

فصل اللام

(الاجل) بفتح الالف والجيم لغة هو الوقت المضروب المحدود فى المستقبل . واجل الحيوان عند المتكلمين هو الوقت الذى علم الله بموت ذلك الحيوان فيه . فالمقتول عند اهل السنة ميت باجله وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغير هذا المقدر بتقديم ولا تأخير قال الله تعالى اذاجاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون . وقال المعتزلة بل تولد موته من فعل القاتل فهو من افعاله لامن فعل الله وانه لولم يقتل لعاش الى امد هواجله الذى قدره الله له فالقاتل عندهم غير الاجل بالتقديم . وفى شرح المقاصد ان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة فى علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لايترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان النزاع لفظيا على مايراه الاستاذ وكثير من المحققين . قلنا المراد باجله زمان بطلان حيوته بحيث لامحيص عنه ولاتقدم ولاتأخر ومرجع الخلاف الى انه هل تحقق فى حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعش فالنزاع معنوى انتهى . وقيل مبنى الخلاف هو الاختلاف فى ان الموت وجودى اوعدمى فلما كان الموت وجوديا نسب الى القاتل اذ افعال العباد مستندة اليهم عند المعتزلة . واما عند اهل السنة فجميع الاشياء مستندة الى الله تعالى ابتداء

فسواء كان الموت وجوديا اوعدميا ينسب موت المقتول الى الله . وبعض المعتزلة ذهب الى ان مالا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة فى ساعة فانه لم تجر العادة بموت جماعة فى ساعة . ورد بان الموت فى كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان احد هما باجله دون الآخر . ثم الاجل واحد عند المتكلمين سوى الكعبى حيث زعم ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لولم يقتل لعاش الى اجله الذى هو الموت . ولا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة انتهى . وزعم الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا ويسمى بالاجل المسمى والموت الافترائى وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجلا اخترامیا ويسمى بالموت الاخترامى ايضا وهو وقت موته بسبب الآفات والامراض هكذا يستفاد من شرح المواقف وشرح العقائد وحواشيه ويجئ ايضا فى لفظ الموت فى فصل التاء من باب الميم .

(الازل) بفتح الالف والزاء المعجمة دوام الوجود فى الماضى كما ان الابد دوامه فى المستقبل على مامر . وفى شرح الطوالع فى بيان حدوث الاجسام هو ماهية تقتضى اللامسبوقية بالغير وهذا معنى ماقيل الازل نفى الاولية . وقيل هو استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى انتهى والمعنى الاخير بعينه هو المعنى المذكور سابقا . وقال اهل التصوف الاعيان الثابتة وبعض الارواح المجردة ازلية والفرق بين ازليتها وازلية المبدع ان ازلية المبدع تعالى نعت سلبى بنفى الاولية بمعنى افتتاح الوجود عن العدم لانه عين الوجود وازلية الاعيان والارواح دوام وجودها مع دوام مبدعها مع افتتاح الوجود عن العدم لكونه من غيرها كذا فى شرح الفصوص للمولوى الجامى فى الفص الاول .

(الازلى) مالا يكون مسبوقا بالعدم اعلم ان الموجود اقسام ثلاثة لا رابع لها فانه اما ازلى ابدى وهو الله سبحانه وتعالى لاازلى ولا ابدى وهو الدنيا او ابدى غير ازلى وهو الآخرة وعكسه محال فان ماثبت قدمه امتنع عدمه كذا فى تعريفات السيد الجرجانى .

(الاسماعيلية) هى السبعية كما يجئ فى فصل العين المهملة من باب السين المهملة .

(الاصل) بفتح الاول وسكون الصاد المهملة فى اللغة مايبتنى عليه غيره من حيث انه يبتنى عليه غيره . وبقيد الحيثية خرج ادلة الفقه مثلا من حيث انها تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لااصول اذ الفرع مايبتنى على غيره من حيث انه يبتنى على غيره وكثيرا مايحذف قيد الحيثية عن تعريفهما لكنه مراد لان قيد الحيثية لابد منه فى تعريف الاضافيات . ثم الابتناء اعم من الحسى والعقلى . والحسى كون الشيئين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر .

والعقلى بخلافه ـ وقيل الحسى مثل ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا
فوقه فانه مما يدرك بالحس ويخرج منه حينئذ مثل ابتناء الافعال على المصادر ويدخل فى
العقلى فان ابتناء الافعال على المصادر والمجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية
والمعلولات على عللها وما يشبه ذلك ابتناء عقلى ـ وقيل الاصل المحتاج اليه والفرع المحتاج ـ
وفيه ان الاصل لغةً لايطلق على العلل الاربع سوى المادة يقال اصل هذا السرير
خشب وكذا لايطلق على الشروط مع كون تلك الاشياء المذكورة محتاجا اليها فلا يكون
مطردا مانعا كذا فى التلويح وحواشيه فى تعريف اصول الفقه وفى بحث القياس ـ وعند
الفقهاء والاصوليين يطلق على معان ـ احدها الدليل يقال الاصل فى هذه المسئلة الكتاب
والسنة ـ وثانيها القاعدة الكلية وهى اصطلاحا على مايجىء قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة
على جزئيات موضوعها ويسمى تلك الاحكام فروعا واستخراجها منها تفريعا ـ وثالثها الراجح
اى الاولى والاحرى يقال الاصل الحقيقة ـ ورابعها المستصحب يقال تعارض الاصل
والظاهر ـ فهذه اربعة معان اصطلاحية تناسب المعنى اللغوى فان المدلول له نوع ابتناء على
الدليل وفروع القاعدة مبنية عليها وكذا المرجوح كالمجاز مثلا له نوع ابتناء على
الراجح وكذا الطارى بالقياس الى المستصحب كذا فى العضدى وحواشيه للسيد السند
والسعد التفتازانى ـ وربما يعبر عن المعنى الرابع بما ثبت للشئ نظراً الى ذاته على ماوقع
فى حاشية الفوائد الضيائية للمولوى عبد الحكيم ـ وربما يفسر بالحالة التى تكون للشئ
قبل عروض العوارض عليه كما يقال الاصل فى الماء الطهارة والاصل فى الاشياء الاباحة
هكذا فى حواشى المسلم ـ وخامسها مقابل الوصف على مايجىء فى لفظ الوصف فى فصل
الفاء من باب الواو وكذا يجىء بيان بعض المعانى المذكورة سابقا ايضا فى محله ـ وفى
چلپى البيضاوى ذكر الاصل بمعنى الكثير ايضا ولعل مرجع هذا المعنى الى المعنى
الثالث والله اعلم ـ

(اصلى) نوعى است از انواع لغت وآن لفظى است مستعمل نزد هفت طائفهٔ مخصوصه
مشهوره از مردم بيابانى كه ايشان را اعراب وعرب عرباء وعرب عاربه نيز گويند وعلوم
ادبيه وقواعد عربيه علماى عرب از كلام اين قوم ولغت اين گروه استنباط كرده اند
كذا ذكر فى شرح نصاب الصبيان وعلى هذا المعنى يقال هذا اللفظ فى الاصل اوفى اصل
اللغة لكذا ثم استعمل لكذا ـ وهفت لغت درعرب مشهور است بفصاحت وآن هفت
لغت قريش وعلى وهوازن واهل يمن وثقيف وهذيل وبنى تميم ـ ويقابل الاصلى المولد ـ
وفى الخفاجى فى تفسير قوله تعالى رب العالمين المراد بالاصل حالة وضعه الاول ـ

(اصل القياس) هو عند اكثر علماء الفقه والاصول هو محل الحكم المنصوص عليه كما

اذا قيس الارز على البر فى تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البر عندهم لان الاصل ماكان حكم الفرع مقيسا عليه ومردودا اليه وذلك هو البر فى هذا المثال ۔ وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص اواجماع كقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل فى هذا المثال لان الاصل مايتفرع عليه غيره والحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان النص هو الاصل وذهب طائفة الى ان الاصل هو الحكم فى المحل المنصوص عليه لان الاصل ماابتنى عليه غيره فكان العلم به موصلا الى العلم اوالظن بغيره وهذه الخاصية موجودة فى الحكم لافى المحل لان حكم الفرع لايتفرع على المحل ولافى النص والاجماع اذلو تصور العلم بالحكم فى المحل دونها بدليل عقلى او ضرورة امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا وهذا النزاع لفظى لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم فى المحل المنصوص عليه وعلى المحل وعلى النص لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على مايبتنى عليه غيره وعلى مايفتقر اليه غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثانى فلافتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله ولان المطلوب فى باب القياس بيان الاصل الذى يقابل الفرع فى التركيب القياسى ولاشك انه بهذا الاعتبار هو المحل ۔ واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز فى المثال المذكور ۔ وعند الباقين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولى لانه الذى يبتنى على الغير ويفتقر اليه دون المحل الا انهم لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الاخر المشبه فرعا كذا فى بعض شرح الحسامى ۔

(الاصول) جمع اصل واهل العروض يريدون بها ماتتركب منه الاركان وهى اى الاصول ثلثة الوتد والسبب والفاصلة وتحقيق كل فى موضعه ۔ واصول الافاعيل هى الاجزاء كما يجئ فى فصل الالف من باب الجيم ۔

(اصول الدين) هو علم الكلام ويسمى بالفقه الاكبر ايضا وقد سبق فى المقدمة وكذا اصول الحديث واصول الفقه ۔

(الاصول الموضوعة) هى المبادى الغير البينة بنفسها المسلمة فى العلم على سبيل حسن الظن وقد سبق فى المقدمة ايضا فى بيان المبادى ۔

(الاكل) ايصال مايتأتى فيه المضغ الى الجوف ممضوغا كان اوغيره فلا يكون اللبن والسويق مأكولا كذا فى تعريفات السيد الجرجانى ۔

(الاكلة) بفتح الالف وسكون الكاف عند الاطباء علة صورتها صورة القروح الا انها تسعى فى زمان يسير فى مواضع كثيرة ولها رائحة واذا حدثت فى الفم تضاف اليه ويقال اكلة الفم وكذا الى غيره كذا فى حدود الامراض .

(الاكال) عند الاطباء دواء يبلغ فى تقريحه وتحليله الى ان ينقص قدرا من اللحم كالزنجار كذا فى الموجز .

(الاهل) بفتح الالف وسكون الهاء كسان وكسان سراى وجاى واهلة كذلك واهلات واهال جماعة كذا فى الصراح . وفى جامع الرموز فى كتاب الوصية اهل الرجل زوجته عرفا ولغة قال النورى والازهرى اهل الرجل اخص الناس به ولا اخص بالانسان من الزوجة كما فى الكرمانى ويقال تأهل فلان اى تزوج كذا فى الهداية وهذا عند ابى حنيفة رح واما عندهما فكل من يعوله من امرأته وولده واخيه وعمه وصبى اجنبى يقوته من منزله كما فى المعزب ولا يدخل فيه رفيقه كما فى الاختيار انتهى . قيل قد يراد بالاهل الزوجة والاولاد وقد يراد به الاقارب وقد يراد به المنقاد كذا فى المفاتيح شرح المشكوة فى باب مناقب اهل بيت النبى صلى الله عليه وآله وسلم . واهلية الانسان للشئ صلاحيته لصدور ذلك الشئ وطلبه وقبوله اياه وفى لسان الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه هكذا فى بعض شروح الحسامى . اهل الاهواء اهل القبلة الذين لايكون معتقدهم معتقد اهل السنة وهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعطلة والمشبهة وكل منهم اثنى عشرة فرقة فصاروا اثنين وسبعين فرقة ويجئ فى فصل الياء من باب الهاء كذا فى تعريفات السيد الجرجانى .

(الآل) بالمد اهل وعيال واتباع يعنى پس روان كما فى الصراح . وفى جامع الرموز فى كتاب الوصية آل الشخص اهل بيته اى بيت النسب وهو كل من يتصل به من قبل آبائه من اقصى اب له فى الاسلام مسلما كان اوكافرا قريبا او بعيدا محرما اوغيره لان الآل والاهل يستعملان استعمالا واحدا فيدخل فيه جده وابوه لا الاب الاقصى لانه مضاف كذا فى الكرمانى ولا اولاد البنات واولاد الاخوات ولا احد من قرابة ام ذلك الشخص اذ النسب انما يعتبر من الآباء ولهذا لواوصت لاهل بيتها لم يدخل فيه ولدها الا ان يكون ابوه من قومها كما فى الكافى انتهى . واصل آل اهل بدليل تصغيره على اهيل . وقيل اصله اول فانه نقل عن الاصمعى انه سمع من اعرابى يقول آل واويل واهل واهيل . ورد بانه لاعبرة بقول الاعرابى . وهذا مذهب الكوفيين كما ان الاول مذهب البصريين . وفى جامع الرموز الآل فى الاصل اسم جمع لذوى القربى الله

مبدلة عن الهمزة المبدلة عن الهاء عند البصريين وعن الواو عند الكوفيين والاول هو الحق انتهى . ثم لفظ الآل مختص باولى الخطر كالانبياء والملوك ونحوهم يقال آل محمد عليه السلام وآل على رض وآل فرعون ولايضاف الى الارذال ولا المكان والزمان ولا الى الحق سبحانه وتعالى فلا يقال آل الحائك وآل مصر وآل زمان وآل الله تعالى بخلاف الاهل فى جميع ماذكر . واختلف فى آل النبى صلى الله عليه وآله وسلم فقيل انه ذرية النبى عليه الصلوة والسلام . وقيل ذريته وازواجه وقيل كل مؤمن تقى لحديث كل تقى آلى . وقيل اتباعه . وقيل بنوهاشم وبنو المطلب قاله الشافعى رح . قال ابن حجر فى شرح الاربعين للنووى وآل نبينا صلى الله عليه وآله وسلم عند الشافعى مؤمنو بنى هاشم والمطلب كما دل عليه مجموع احاديث صحيحة لكن بالنسبة الى الزكوة والفئ دون مقام الدعاء ومن ثم اختار الازهرى وغيره من المحققين فى مقام الدعاء انهم كل مؤمن تقى مثل ان يقال اللهم صلى على محمد وعلى آل محمد . وقيل بنوهاشم فقط . وقيل من يجمع بينه وبين النبى صلى الله عليه وآله وسلم غالب بن فهر . وقيل آل على وآل جعفر وآل عقيل وآل عباس . وقيل عترته وهم اولاد فاطمة رضى الله تعالى عنهم . وقيل اهل بيته المعصومون وهوالحق . وقيل الفقهاء العاملون على مافى جامع الرموز . وقال العلامة الدوانى آله صلى الله عليه وآله وسلم من يؤل اليه بحسب النسب اوالنسبة وكما حرم الله تعالى على الاول الصدقة الصورية حرم على الثانى الصدقة المعنوية اعنى تقليد الغير فى العلوم والمعارف فآله عليه السلام من يؤل اليه اما بحسب نسبته عليه السلام بحيوته الجسمانية كاولاده النسبية اوبحسب نسبته عليه السلام بحيوته العقلية كاولاده الروحانية من العلماء الراسخين والاولياء الكاملين والحكماء المتألهين المقتبسين من مشكوة انواره واذا اجتمع النسبتان كان نورا على نور كما فى الائمة المعصومين وهذا الذى ذكرنا اكثره منقول من العلمى حاشية شرح هداية الحكمة وبعضه من البرجندى شرح مختصر الوقاية .

(الآلة) فى عرف العلماء هى الواسطة بين الفاعل ومنفعله فى وصول اثره اليه على ماقال الامام فى شرح الاشارات . فالواسطة كالجنس تشتمل كل مايتوسط بين الشيئين كواسطة القلادة والنسبة المتوسطة بين الطرفين . وبقوله بين الفاعل ومنفعله خرجت الوسائط المذكورة مما لايكون طرفاه فاعلا ومنفعلا . والقيد الاخير لاخراج العلة المتوسطة فانها ليست واسطة بينهما فى وصول اثر العلة البعيدة الى المعلول لان اثر العلة البعيدة لايصل الى المعلول فضلا ان يكون شئ واسطة بينهما بل انما الواصل اليه اثر العلة المتوسطة لانه الصادر منها . قيل عليه الانفعال يستلزم وصول الاثر فاذا انتفى الوصول انتفى الانفعال فلا حاجة الى القيد الاخير . واجيب عنه بمنع الاستلزام المذكور اذ العلة البعيدة لها مدخل فى وجود المعلول لتوقفه عليه وليس ذلك

التوقف الا بالفاعلية الا انه فاعل بعيد تخلل بينه وبين منفعله فاعل آخر بسببه لم يصل اثره اليه اذ الشئ الواحد لايتصف بالصدورين ولا يقوم صدور واحد بصادرين فلا يستلزم الانفعال وصول الاثر فثبت ان الواصل اليه اثر المتوسطة دون البعيدة . وما قيل ان التعريف يصدق على الشرائط وارتفاع الموانع المعدات لانها وسائط بين الفاعل والمنفعل فى وصول الاثر اذ الا يجاد لايحصل بدونها فتوهم لانها متممات الفاعلية فان الفاعل انما يصير فاعلا بالفعل بسببها لانها وسائط فى الفاعلية . قيل المتبادر من منفعله المنفعل القريب فلا حاجة الى القيد الاخير . وفيه ان المتبادر هوالمطلق ولهذا قيد المحقق الطوسى التعريف بالقريب فقال هى مايتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب فى وصول اثره اليه ولو سلم فالمتبادر من المنفعل القريب مالا يكون بينه وبين فاعله واسطة اصلا لاان لايكون بينهما فاعل آخر وحينئذ يخرج عن التعريف آلة الضرب الذى يكون بين الضارب والمضروب حائلا . فائدة . اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس اطلاق مجازى والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية لتكون تلك العلوم واسطة فى وصول اثرها اليها . وقد تطلق الآلة مرادفة للشرط كما يجئ فى فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة . ثم الآلة عند الصرفين تطلق على اسم مشتق من فعل لما يستعان به فى ذلك الفعل كالمفتاح فانه اسم لما يفتح به ويسمى اسم آلة ايضا وهذا معنى قولهم اسم الآلة ماصنع من فعل لآليته اى لآلية ذلك الفعل . وقد تطلق عندهم على مايفعل فيه اذاكان مما يستعان به كالمحلب هكذا فى الاصول الاكبرى وشروح الشافية . والفرق بين اسم الآلة والوصف المشتق يجئ فى لفظ الوصف فى فصل الفاء من باب الواو .

(التأويل) هو مشتق من الاول وهو لغةً الرجوع . واما عند الاصوليين فقيل هو مرادف التفسير وقيل هوالظن بالمراد والتفسير القطع به فاللفظ المجمل اذا لحقه البيان بدليل ظنى كخبر الواحد يسمى مؤولاً واذا لحقه البيان بدليل قطعى يسمى مفسرا وقل هو اخص من التفسير وجميع ذلك يجئ مستوفىً هناك فى فصل الراء المهملة من باب الفاء . وتاويل در اصطلاح اهل رمل عبارتست ازشكلى كه حاصل شود ازبستن ويا كشادن شكل متن ولفظ متن در فصل نون ازباب ميم مذكور خواهد شد .

(الاول) بتشديد الواو هو مثال واوى فيجئ فى باب الواو وكذا الاوليات يجئ هناك .

فصل الميم

(الادم) بالمد والدال المفتوحة المهملة مرد كندم گون ونام پيغمبرى كه پدر همه آدميان

است . ودر اصطلاح سالكان آدم خليفهٔ خداست وروح عالم آدم است و آنچه بر خدا اطلاق كرده ميشود رواست اطلاق او بر خليفهٔ او كذا فى كشف اللغات .

(الالم) هو ادراك المنافر من حيث هو منافر ويقابله اللذة ويجئ ذكره هناك مستوفى فى فصل الذال المعجمة من باب اللام .

(الام) بالضم والتشديد مادر واصل هر چيزى ومهتر وقبرو جاى باز كشتن وعلم ومكه ولوح محفوظ امهات جمع كما فى كشف اللغات فاصل الام امه اسقط الهاء عنه وردت فى الجمع . وقد يجمع ام على الامات ايضا بغيرهاء واكثر استعمال الامات فى الحيوان غير الآدمى على مافى التفسير الكبير . وفى الصراح الامهات للناس والامات للبهائم وتصغيرها اميمة . وام در علم اسطرلاب عبارت است از جسمى كه برو كرسى باشد ومشتمل باشد بر صفائح وغير آن وآنرا حجره نيز نامند . ودر بعضى تصانيف ابى ريحان مسطور است كه حجره آن طوقيست كه بر كنارهٔ اسطرلاب باشد وام آن صفيحه كه آن طوق بران مركب است كذا فى شرح بيست باب . ودر بعضى رسائل كويد ام دائرهٔ بزرك اسطرلاب باشد كه بر پشت آن آلهٔ ارتفاع بسته باشند ودروى جوفى باشد كه صفايح وعنكبوت درو موضع كنند وبدين اعتبار اورا ام حجره نيز كويند ومرجع اين بسوى قول اول است .

(الامهات) عند الحكماء هى العناصر وفى كشف اللغات امهات در اصطلاح حكما عناصر وطبائع را كويند چنانكه آباء در اصطلاح شان افلاك وانجم را كويند انتهى . وامهات در اصطلاح اهل رمل عبارت است از چهار شكل كه در وقت كشيدن زايچه در چهار خانهٔ اولين واقع شوند .

(امهات الاسماء) در اصطلاح صوفيه چهار اسماى الٓهيه را كويند يعنى الاول والآخر والظاهر والباطن كذا فى كشف اللغات .

الامهات السفلية هى العناصر الاربعة

(الاموات العلوية) هى علم العقول والنفوس والارواح كذا فى كشف اللغات .

(ام الدم) عند الاطباء هو نتوء يحدث فى الجلد لاجتماع دم الشريان تحته وهو ينخفض بالانغمار لاعادة الدم الى الشريان . وكيفية حدوثه ان يحدث التفرق فى الشريان ولم يلتحم وكان الدم يسيل منه الى الفضاء الذى يحويه حتى يمتلئ ذلك الفضاء ولاجل بقاء اتصال الشريان يعاد الدم منها اليه بالانغمار . وقوم يقولون ام الدم لكل انفجار شريانى كذا فى حدود الامراض .

(ام الدماغ و ام الرأس) عندهم هى الجليدة التى تجمع قيح الرأس ٠ اعلم ان الدماغ كله محلل بغشائين احدهما رقيق يحيط بظاهر جرم الدماغ ويسمى الام الرقيقة والثانى صفيق يماس العظم ويسمى الام الغليظة والجافية ايضا كذا فى بحر الجواهر ٠

(ام الصبيان) عندهم هو الصرع الذى يعرض مع حمى حادة محرقه يابسة قشفية كذا قال الرازى ٠ وقيل انه ضرب من الصرع يخص بهذا الاسم عند عروضه للصبيان وزعم انه هو الذى سماه الشيخ بريح الصبيان وسماه غيره بام الشياطين وبفزع الصبيان ٠ واما الحكيم ابو الفرج فقد قال فى المفتاح ان الصرع مطلقا يسمى بام الصبيان لكثرة مايعتريهم ٠ وقيل هو الصرع الصفراوى كذا فى حدود الامراض ٠

(ام ملدم) عند الاطباء هو الحمى وملدم بكسر الميم وسكون اللام و فتح الدال المهملة ٠

(ام الكتاب) اصل كتاب كه لوح محفوظ است ونيز سورهٔ فاتحه و آيات محكمات ٠ ودر اصطلاح سالكان عقل اول را كويند كه اشارت است بمرتبهٔ وحدت ٠ شعر ٠ عقل اول نام او ام الكتاب ٠ فهم كن والله اعلم بالصواب كذا فى كشف اللغات ٠ ومرتبة الوحدة على ما يجئ عبارة عن علمه تعالى لذاته وصفاته ولجميع موجوداته على وجه الاجمال ٠ وفى الانسان الكامل ام الكتاب عبارة عن ماهية كنه الذات المعبر عنها من بعض وجوهها بماهيات الحقائق التى لا يطلق عليها اسم ولا وصف ولا نعت ولا وجود ولا عدم ولا حق ولا خلق ٠ والكتاب هو الوجود المطلق الذى لا عدم فيه فكانت ماهية الكنه ام الكتاب لان الوجود مندرج فيها اندراج الحروف فى الدواة ولا يطلق على الدواة باسم شئ من اسماء الحروف مهملة كانت او معجمة فكذلك ماهية الكنه لا يطلق عليها اسم الوجود ولا اسم العدم لانها غير معقولة والحكم على غير المعقول محال فلا يقال بانها حق او خلق ولا غير ولا عين ولكنها عبارة عن ماهية لا تحصر بعبارة الا ولها ضد تلك من كل وجه وهى الالوهية باعتبار ومن وجه هى محل الاشياء ومصدر للوجود والوجود فيها بالفعل ولو كان العقل يقتضى ان يكون الوجود فى ماهية الحقائق بالقوة كوجود النخلة فى التمر ولكن الشهود يعطى الوجود منها بالفعل لا بالقوة للمقتضى الذاتى الالٓهى لكن الاجمال المطلق هو الذى حكم على العقل ان يقول بان الوجود فى ماهية الحقائق بالقوة بخلاف الشهود فانه يعطيك الامر المجمل مفصلا على

انه فى نفس ذلك التفصيل باق على اجماله وهذا امر ذوقى . اذا علمت ان الكتاب هو الوجود المطلق تبين لك ان الامر الذى لا يحكم عليه لا بالوجود ولا بالعدم هو ام الكتاب وهو المسمى بماهية الحقائق لانه الذى تولد منه الكتاب وليس الكتاب الا وجها واحدا من وجهى كنه الماهية لان الوجود احد طرفيها والعدم هو الثانى ولهذا ما قبلت العبارة بالوجود ولا بالعدم لان ما فيها وجه من هذه الوجوه الا وفيها ضدها . فالكتاب النازل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم هو عبارة عن احكام الوجود المطلق وهو علم الكتاب واليه اشار الحق بقوله ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين . اعلم ان اللوح عبارة عن مقتضى التعين من ذلك الوجود فى الوجود على الترتيب الحكمى لا على المقتضى الالٓهى الغير المنحصر فان ذلك لا يوجد فى اللوح مثل تفصيل اهل الجنة والنار واهل التجليات وما اشبه ذلك ولكنه موجود فى الكتاب والكتاب كلى عام واللوح جزئى خاص انتهى ما فى الانسان الكامل .

(ام الهيولى) عند الصوفية هو اللوح كما يجئ فى فصل الحاء المهملة من باب اللام .

(الامة) بالضم كروه از هر جنس را ميكويند ولهذا قالوا الامة جمع لهم جامع من دين او زمان او مكان او غير ذلك . وتطلق . تارة على كل من بعث اليهم نبى ويسمون امة الدعوة . واخرى على المؤمنين به وهم امة الاجابة هكذا فى شرح المشكوة فى كتاب الايمان .

(الآمة) بالالف الممدودة والميم المشددة عند الاطباء تفرق اتصال يحدث فى الرأس ويصل الى الدماغ كذا فى حدود الامراض .

(الامام) بالكسر پيشوا وراه روشن وقرآن ولوح محفوظ كما فى كشف اللغات . وعند المتكلمين هو خليفة الرسول عليه السلام فى اقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الامة . وعند المحدثين هو المحدث والشيخ وقد سبق فى المقدمة . وعند القراء والمفسرين وغيرهم مصحف من المصاحف التى نسخوها الصحابة رضى الله عنهم بامر عثمان رضى الله عنه ثم ارسل منها الى كل مصر مصحفا وامسك عنده مصحفا فيسمى كل من تلك المصاحف اماما لا المصحف الذى كان عند عثمان وحده كما قيل كذا ذكر الخفاجى فى حاشية البيضاوى فى تفسير اهدنا الصراط المستقيم .

(الامامان) هو تثنية الامام واما معناه عند السالكين فيجئ فى لفظ القطب فى فصل الباء الموحدة من باب القاف .

(الأئمة) جمع الامام . وائمة الاسماء اسماى سبعه را كويند چنانكه الحى والعالم والمريد والقادر والسميع والبصير والمتكلم واين اسماى سبعه اصول مجموع اسماى الٓهيه اند كذا فى كشف اللغات .

(الامامية) فرقة من الشيعة قالوا بالنص الجلى على امامة على ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا فى المنصوص عليه بعده والذى استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده على بن موسى الرضاء وبعده محمد بن على التقى وبعده على بن محمد النقى وبعده حسن بن على الزكى العسكرى وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم فى كل من المراتب التى بعد جعفر اختلافات اوردها الامام فى آخر المحصل . ثم متأخروا الامامية اختلفوا وتشيعوا الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات على ان المقصود بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا شبهة كما عليه السلف والى ملتحقة بالفرق الضالة .

فصل النون

(الابنة) بالضم وسكون الموحدة مثل الحمرة وهى عند الاطباء علة يشتهى صاحبها ان يؤتى فى دبره وان يرى المجامعة تجرى بين الاثنين . وهى . اما طبعى اى جبلى وهو قد يكون لامر فى الابوين كما اذا كان الاب مبتلى بها وكما اذا جومعت امه فى دبرها كثيرا خاصة حال حبله او مدة رضاعه وقد يكون لحصول مزاج انوثى فى خلقته فتكون آلات تناسله مائلة الى داخل البطن كما ان آلات الاناث تكون غائرة وح تعرض له عند كثرة المنى اوحدته دغدغة فى ناحية ويشتهى احكاكها فهو مع انه رجل فى الحقيقة مرأة ولذلك يكون المأبون الجبلى صغير القضيب والخصيتين . واما عرضى وهو يكون اما لاعتياده بذلك الامر واما لحكة تعرض فى اسافل امعائه . واحوال اصحاب هذه العلة مختلفة فنهم من لا يقدر على الجماع بدونه فيلتذ مع تلك اللذة القذرة ومنهم من ينزل بذلك فيلتذ لذة الانزال ومنهم من يلتذ بنفس الجماع فقط حتى يحب رؤيته بين الاثنين ومنهم من يلتذ بانزال الفاعل لتسكين المنى حكة امعائه كذا فى حدود الامراض .

(الاذن) بالكسر وسكون الذال المعجمة لغةً الاعلام باجازة رخصة فى الشئ وشريعةً فك الحجر اى حجر كان اى سواء كان حجر الرق او الصغر او غيرهما والذى فك منه الحجر يسمى مأذونا هكذا يستفاد من جامع الرموز ۔

(الاذان) بالفتح لغةً الاعلام وشرعا الاعلام بوقت الصلوة بوجه مخصوص معروف ويطلق ايضا على الالفاظ المخصوصة المعروفة كذا فى الدرر شرح الغرر ۔

(الامانة) بالفتح و بالميم يجئ تفسيرها فى لفظ الوديعة فى فصل العين المهملة من باب الواو ۔

(الامناء) هم الملامتية وهم الذين لم يظهروا مما فى بواطنهم اثرا على ظواهرهم وتلامذتهم يتقلبون فى مقامات اهل الفتوة كذا فى اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم ۔

(الايمان) هو فى اللغة التصديق مطلقا واختلفت فيه اهل القبلة على اربع فرق ۔ الفرقة الاولى قالوا الايمان فعل القلب فقط ۔ وهؤلاء قد اختلفوا على قولين ۔ احدهما انه تصديق خاص وهو التصديق بالقلب للرسول عليه السلام فيما علم مجيئه به ضرورة من عند الله فمن صدق بوحدانية الله تعالى بالدليل ولم يصدق بانه مما علم به مجئ الرسول من عند الله لم يكن هذا التصديق منه ايمانا ۔ ثم مالوحظ اجمالا كالملائكة والكتب والرسل كفى الايمان به اجمالا وما لوحظ تفصيلا كجبرئيل وموسى والانجيل اشترط الايمان به تفصيلا فمن لم يصدق بمعين من ذلك فهو كافر ۔ ثم التقييد بالضرورة لاخراج مالايعلم بالضرورة كالاجتهاديات فان منكرها ليس بكافر وعدم تقييد التصديق بالدليل لاشتمال اعتقاد المقلد اذ ايمانه صحيح عند الاكثر وهو الصحيح ۔ والتصديق اللغوى هو اليقينى على ما يجئ فى محله فالظنى ليس بكاف فى الايمان ۔ وهذا قول جمهور العلماء فان الايمان عندهم هو التصديق الجازم الثابت ۔ وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوى الذى لا يخطر معه النقيض محل كلام وقد صرح فى شرح المواقف ان الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين فى كونه ايمانا حقيقة فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل ۔ واطفال المؤمنين وان لم يكن لهم تصديق لكنهم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد ۔ والتصديق مع لبس الزنار بالاختيار كلا تصديق فيحكم بكفر هذا المصدق ۔ وقيل الكفر فى مثل هذه الصورة اى فى الصورة التى يكون التصديق مقرونا بشئ من

امارات التكذيب فى الظاهر فى حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى كذا فى حاشية الخيالى للمولوى عبد الحكيم . وحد الايمان بما ذكرنا هو مختار جمهور الاشاعرة وعليه الماتريدية واكثر الائمة كالقاضى والاستاد والحسين بن الفضل و وافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة . والقول الثانى انه معرفة الله تعالى مع توحيده بالقلب . والاقرار باللسان ليس بركن فيه ولا شرط حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل ان يقربه فهو مؤمن كامل الايمان . وهو قول جهم بن صفوان . واما معرفة الكتب والرسل واليوم الآخر فزعم انها داخلة فى حد الايمان وهذا بعيد عن الصواب لمخالفته ظاهراً لحديث بنى الاسلام على خمس . والصواب ماحكاه الكعبى عن جهم ان الايمان معرفة الله تعالى وكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد عليه السلام . وفى شرح المواقف قيل الايمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء . والفرقة الثانية قالوا ان الايمان عمل باللسان فقط وهم ايضا فريقان . الاول ان الاقرار باللسان هوالايمان فقط ولكن شرط فى كونه ايمانا حصول المعرفة فى القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللسانى ايمانا لا انها داخلة فى مسمى الايمان وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقى . والثانى ان الايمان مجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين فى الدنيا وحكم الكافرين فى الاخرة . والفرقة الثالثة قالوا ان الايمان عمل القلب واللسان معا اى فى الايمان الاستدلالى دون الذى بين العبد وربه . وقد اختلف هؤلاء على اقوال . الاول انه اقرار باللسان ومعرفة بالقول وهو قول ابى حنيفة رح وعامة الفقهاء وبعض المتكلمين . والثانى انه التصديق بالقلب واللسان معا وهو قول ابى الحسن الاشعرى وبشر المريسى . وفى شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان فى عمره مرة لايكون مؤمنا عندالله تعالى ولايستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود فى النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط كما هو مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى انتهى كلامه . والمذهب الاخير موافق لما فى الحديث يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان كذا فى حاشية الخيالى للمولوى عبد الحكيم . والثالث انه اقرار باللسان واخلاص بالقلب . ثم المعرفة بالقلب على قول ابى حنيفة رح مفسرة بشيئين الاول الاعتقاد الجازم سواء كان استدلاليا او تقليديا ولذا حكموا بصحة ايمان المقلد وهو الاصح والثانى العلم الحاصل بالدليل ولذا زعموا ان الاصح ان ايمان المقلد غير صحيح . ثم هذه الفرقة اختلفوا فقال بعضهم الاقرار

شرط للايمان فى حق اجراء الاحكام حتى ان من صدق الرسول عليه السلام فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى وان لم يقر بلسانه وهو مذهب ابى حنيفة رح واليه ذهب الاشعرى فى اصح الروايتين وهو قول ابى منصور الماتريدى . ولايخفى ان الاقرار لهذا الغرض لابد ان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من اهل الاسلام ليجروا عليه الاحكام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفى مجرد التكلم فى العمر مرة وان لم يظهر على غيره كذا فى الخيالى . وقال بعضهم هو ركن ليس باصلى له بل هو ركن زائد ولهذا يسقط حال الاكراه . وقال فخر الاسلام ان كونه زائداً مذهب الفقهاء وكونه لاجراء الاحكام مذهب المتكلمين . والفرقة الرابعة قالوا ان الايمان فعل بالقلب واللسان وسائر الجوارح وهو مذهب اصحاب الحديث ومالك والشافعى واحمد والاوزاعى وقال الامام وهو مذهب المعتزلة والخوارج والزيدية . اما اصحاب الحديث فلهم اقوال ثلثة . القول الاول ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة وزعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئا من الطاعات ما لم يوجد المعرفة والاقرار باللسان ايمانا ولاشيئا من المعاصى كفرا ما لم يوجد الجحود والانكار لان اصل الطاعات الايمان واصل المعاصى الكفر والفرع لا يحصل بدون ما هو اصله وهو قول عبد الله بن سعد . والقول الثانى ان الايمان اسم للطاعات كلها فرائضها ونوافلها وهى بجملتها ايمان واحد وان من ترك شيئا من الفرائض فقد انتقض ايمانه ومن ترك النوافل لاينتقض ايمانه . والقول الثالث ان الايمان اسم للفرائض دون النوافل . واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان اذا عدى بالباء فالمقصود به فى الشرع التصديق يقال آمن بالله اى صدق اذ الايمان بمعنى اداء الواجبات لايمكن فيه هذه التعدية لا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى وصام فالايمان المتعدى بالباء يجرى على طريق اللغة . واذا اطلق غير متعد فقد اتفقوا على انه منقول نقلا ثانيا من التصديق الى معنى آخر . ثم اختلفوا فيه على وجوه . الاول ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة او من باب الاعتقادات او الاقوال او الافعال وهذا قول واصل بن عطاء وابى الهذيل والقاضى عبد الجبار . والثانى انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل وهو قول ابى على الجبائى و ابى هاشم . و الثالث انه عبارة عن اجتناب كل ماجاء فيه الوعيد وهو قول النظام و اصحابه و من قال شرط كونه مؤمنا عندنا وعندالله اجتناب كل الكبائر . و اما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله يتناول معرفة الله تعالى و معرفة كل مانصب الله عليه دليلا عقليا او نقليا و يتناول طاعةالله فى جميع ما امر و نهى عنه صغيرا كان او كبيرا .

و قالوا مجموع هذه الاشياء هو الايمان و يقرب من مذهب المعتزلة مذهب الخوارج . و يقرب من مذهبهما مذهب السلف و اهل الاثر ان الايمان عبارة عن مجموع ثلثة اشياء التصديق بالجنان والاقرار باللسان و العمل بالاركان الا ان بين هذه المذاهب فرقا و هو ان من ترك شيئا من الطاعات فعلا كان او قولا خرج من الايمان عند المعتزلة و لم يدخل فى الكفر بل وقع فى مرتبة بينهما يسمونها منزلة بين المنزلتين . وعند الخوارج دخل فى الكفر لان ترك كل واحد من الطاعات كفر عندهم . و عند السلف لم يخرج من الايمان لبقاء اصل الايمان الذى هو التصديق بالجنان . و قال الشيخ ابو اسحاق الشيرازى هذه اول مسئلة نشأت فى الاعتزال . و نقل عن الشافعى انه قال الايمان هو التصديق و الاقرار و العمل فالمخل بالاول وحده منافق و بالثانى و حده كافر و بالثالث و حده فاسق ينجو من الخلود فى النار و يدخل الجنة . قال الامام هذه فى غاية الصعوبة لان العمل اذا كان ركنا لا يتحقق الايمان بدونه فغير المؤمن كيف يخرج من النار و يدخل الجنة . قلت الايمان فى كلام الشارع قد جاء بمعنى اصل الايمان و هو الذى لا يعتبر فيه كونه مقرونا بالعمل كما فى قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله و تؤمن بالبعث والاسلام ان تعبد الله ولا تشرك به و تقيم الصلوة الحديث . وقد جاء بمعنى الايمان الكامل وهو المقرون بالعمل وهو المقصود بالايمان المنفى فى قوله عليه السلام لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن الحديث و كذا كل موضع جاء بمثله فالخلاف فى المسئلة لفظى لانه راجع الى تفسير الايمان و ان فى اى المعنيين منقول شرعى و فى ايهما مجاز ولا خلاف فى المعنى فان الايمان المنجى من دخول النار هو الثانى باتفاق جميع المسلمين و الايمان المنجى من الخلود فى النار هو الاول باتفاق اهل السنة خلافا للمعتزلة والخوارج . و بالجملة فالسلف و الشافعى جعلوا العمل ركنا من الايمان بالمعنى الثانى دون الاول و حكموا مع فوات العمل ببقاء الايمان بالمعنى الاول و بانه ينجو من النار باعتبار وجوده و ان فات الثانى فاندفع الاشكال . اعلم انهم اختلفوا فى التصديق بالقلب الذى هو تمام مفهوم الايمان عند الاشاعرة او جزء مفهومه عند غيرهم . فقيل هو من باب العلوم و المعارف فيكون عين التصديق المقابل للتصور . و رد بانا نقطع بكفر كثير من اهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته صلى الله عليه و آله و سلم وما جاء به قال الله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به و يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية . و اجيب بانا انما نحكم بكفرهم لان من انكر منهم الرسالة ابطل تصديقه القلبى بتكذيبه اللسانى و من لم ينكرها ابطله بترك الاقرار اختيارا لان الاقرار شرط لاجراء الاحكام على رأى و ركن الايمان على رأى .

و لهذا لو حصل التصديق لاحد ومات من ساعته فجأة قبل الاقرار يكون مؤمنا اجماعا ٠ لكن بقي شئ آخر و هو ان الايمان مكلف به و التكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية فلابد ان يكون التصديق بالقلب اختياريا و التصديق المقابل للتصور ليس اختياريا كما بين في موضعه ٠ واجيب بان التكليف بالايمان تكليف بتحصل اسبابه من القصد الى النظر في آثار القدرة الدالة على وجوده تعالى و وحدانيته ٠ و توجيه الحواس اليها ٠ و ترتيب المقدمات المأخوذة و هذه افعال اختيارية و لذا قال القاضي الآمدي التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه و هو فعل اختياري ٠ و فيه انه يلزم على هذا اختصاص التصديق بان يكون علما صادرا عن الدليل ٠ و قيل هواى التصديق من باب الكلام النفسي و عليه امام الحرمين و هكذا ذكر صدر الشريعة حيث قال المقصود بالتصديق معناه اللغوي و هو ان ينسب الصدق الى المخبر اختيارا لانه ان وقع في القلب صدق المخبر ضرورة كما اذا شاهد احد المعجزة و وقع صدق دعوى النبوة في قلبه ضرورة و قهرا من غير ان ينسب الصدق الى النبي عليه السلام اختيارا لا يقال في اللغة انه صدقه فعلم ان المقصود من التصديق ايقاع نسبة الصدق الى المخبر اختياراً الذي هو كلام النفس ويسمى عقد الايمان ٠ و ظاهر كلام الاشعري انه كلام النفس و المعرفة شرط فيه اذ المقصود بكلام النفس الاستسلام الباطني و الانقياد لقبول الاوامر و النواهي ٠ و بالمعرفة ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع اى تجليها للقلب وانكشافها له ٠ وذلك الاستسلام انما يحصل بعد حصول هذه المعرفة و يحتمل ان يكون كل منهما ركنا ٠ وقال بعض المحققين ان كلا من المعرفة و الاستسلام خارج من مفهوم التصديق لغة وهو نسبة الصدق بالقلب او اللسان الى القائل لكنهما معتبران شرعا في الايمان اما على انهما جزء ان لمفهومه شرعا اوشرطان لاجراء احكامه شرعا و الثاني هو الراجح لان الاول يلزمه نقل الايمان عن معناه اللغوي الى معنى آخر شرعي و النقل خلاف الاصل فلايصار اليه بغير دليل (فائدة) قيل الايمان والاسلام مترادفان و قيل متغايران وسيجئ تفصيله في لفظ الاسلام في فصل الميم من باب السين (فائدة الايمان هل يزيد وينقص اولا) اختلف فيه ٠ فقيل لايقبل الزيادة والنقصان لانه حقيقة التصديق وهو لايقبلهما ٠ وقيل لايقبل النقصان لانه لو نقص لانتفى الايمان ولكن يقبل الزيادة لقوله تعالى زادتهم ايمانا ونحوه ٠ و قيل يقبلهما و هو مذهب جماعة اهل السنة من سلف الامة و خلفائها ٠ و قال الامام هذا البحث لفظي لان المقصود بالايمان ان كان هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين الغير القابل للتفاوت لعدم احتمال النقيض فيه والاحتمال و لو بابعد وجه ينافي اليقين و ان كان المقصود به الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما و هو ظاهر ٠ فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف

تتصور الزيادة والنقصان . قلت الاعمال ليست مما جعله الشارع جزأ من الايمان حتى ينتفى بانتفائها الايمان بل هى تقع جزأ منه ان وجدت فلم يوجد الاعمال فالايمان هو التصديق والاقرار وان وجدت كانت داخلة فى الايمان فيزيد على ماكان قبل الاعمال . وقيل الحق ان التصديق يقبلهما بحسب الذات وبحسب التعلق . اما الاول فلقبوله القوة والضعف فانه من الكيفيات النفسانية القابلة لهما كالفرح والحزن والغضب . وقولكم الواجب هو اليقين والتفاوت لاحتمال النقيض . قلنا لانسلم ان التفاوت لذلك فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال النقيض . ثم الذى قلتم يقتضى ان يكون ايمان النبى عليه السلام وايمان آحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى فانه يدل على قبول التصديق اليقينى للزيادة والنقصان والظاهر ان الظن الغالب الذى لايخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين فى كونه ايمانا حقيقة فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فقبول الزيادة والنقصان واضح وضوحا تاما . واما الثانى فان التصديق التفصيلى فى افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال (فائدة هل الايمان مخلوق ام لا) فذهب جماعة الى انه مخلوق . وذكر عن احمد بن حنبل وجمع من اصحاب الحديث انهم قالوا الايمان غير مخلوق . واحسن ماقيل فيه الايمان اقرار وهو مخلوق لانه صنع العبد . اوهداية وهى غير مخلوقة لانها صنع الرب هذا خلاصة مافى العينى شرح صحيح البخارى والفتح المبين شرح الاربعين وشرح المواقف . وقد بقيت بعد ابحاث تركناها مخافة الاطناب فان شئت تحقيقها فارجع الى العينى فى اول كتاب الايمان .

(الانانية) بالفتح منى وخود بينى ونيز هرچه آنرا بنده بخود مضاف كرداند چنانكه كويد نفس من وروح من وذات من . وانانيت حق وجوديه است وانانيت ماعداميه است لان العبد وما فى يده لمولاه كذا فى كشف اللغات واين نزد سالكان شرك خفى است ولذا وقع فى بعض الرسائل الانانية عبارة عن الحقيقة التى يضاف اليها كل شئ من العبد كقولك نفسى وروحى ويدى وهذا كله شرك خفى . وفى التحفة المرسلة الانانية عبارة عن ان تكون حقيقتك وباطنك غير الحق ونفى الانانية هى عين معنى لااله ثم اثبات الحق سبحانه فى باطنك ثانيا عين معنى الا الله .

(المؤن) على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المحدثين هو الحديث الذى يقول فى اسناده الراوى حدثنا فلان ان فلانا قال كذا وهو كمعن فى اللقاء والمجالسة والسماع كذا فى الارشاد السارى شرح صحيح البخارى .

(آن) بالمد فى اللغة الوقت والآن بالالف واللام الوقت الحاضر كما فى كنز اللغات . قيل

اصل آن اوان حذفت الالف الاولى وقلبت الواو بالالف فصار آن ولم يجيء استعماله بدون الالف واللام بمعنى الوقت الحاضر كذا فى بعض اللغات . وعند الحكماء هو نهاية الماضى وبداية المستقبل به ينفصل احدهما عن الآخر فهو فاصل بينهما بهذا الاعتبار وواصل باعتبار انه حدّ مشترك بين الماضى والمستقبل به يتصل احدهما بالآخر فنسبة الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط الغير المتناهى من الجانبين فكما انه لانقطة فيه عندهم الابالفرض فكذلك لا آن فى الزمان الا بالفرض والا يلزم الجزء الذى لايتجزى ولا وجودله فى الخارج والا لكان فى الحركة جزء لايتجزى . قال فى شرح الملخص قد تقرر عندهم ان الموجود فى الخارج من الحركة هو الحصول فى الوسط وان ذلك الحصول يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع التى هى عبارة عن الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها وايضا يفعل سيلانها خطا . واذا كان كذلك فاعلم ان الموجود من الزمان امر لاينقسم وان ذلك الامر الغير المنقسم يفعل بسيلانه الزمان فعلى هذا الموجود فى الخارج من الزمان ليس الا الآن المسمى بالآن السيال ايضا هكذا فى المباحث المشرقية . قيل وقد يقال الآن على الزمان الحاضر . وفيه نظر اذليس عندهم زمان حاضر حتى يطلق عليه الآن بل الزمان منحصر فى الماضى والمستقبل عندهم . فالصواب ان يقال وقد يقال الآن على الزمان القليل الذى عن جنبتى الآن وهو زمان متوسط بين الماضى والمستقبل كذا فى شرح حكمة العين وحواشيه . وبالجملة فالآن قد يطلق على طرف الزمان وقد يطلق على الزمان القليل ويجيء مايتعلق بهذا فى لفظ الزمان فى فصل النون من باب الزاء المعجمة . وعند السالكين هو العشق . وفى مجمع السلوك فى بيان معنى الوصول والسلوك فلان آن دارد يعنى عشق دارد ودر اصطلاح صوفيان عشق را آن كويند .

(الآن الدائم) هو امتداد الحضرة الالهية الذى يندرج به الازل فى الابد وكلاهما فى الوقت الحاضر لظهور مافى الازل على احيان الابد وكون كل حين منها مجمع الازل والابد فيتحد به الازل والابد والوقت الحاضر فلذلك يقال له باطن الزمان واصل الزمان وسرمد لان الآنات الزمانية نقوش عليه وتغيرات يظهر بها احكامه وصوره وهو ثابت على حاله دائما سرمدا وقد يضاف الى الحضرة العندية لقوله عليه السلام ليس عند ربك صباح ولامساء كذا فى اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم .

(الاين) بالفتح وبالمثناة التحتانية الساكنة عند الحكماء قسم من المقولات النسبية وهو حصول الجسم فى المكان اى فى الحيز الذى يخصه ويكون مملوا به ويسمى هذا اينا حقيقيا . وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقى اعنى انه الهيئة المترتبة على الحصول فى الحيز لكن فى ثبوت امر وراء الحصول ترددا . وقد يقال الاين لحصول الجسم

فيما ليس مكانا حقيقياله مثل الدار والبلد والاقاليم ونحو ذلك مجازا فان كل واحد منها يقع فى جواب اين والمتكلمون يسمون الاين بالكون كذا فى شرح المواقف وحاشيته للمولوى عبدا لحكيم ۔

فصل الواو

(الاب) لغة بمعنى بدر الآباء الجمع والآباء عند الحكماء تطلق على الافلاك وقد سبق فى لفظ الامهات فى فصل الميم ۔

(اخوان الصفا) ياران وبرادران روشن يعنى جماعتيكه ازمقتضيات كدورت بشرى رسته باشند وباوصاف كمالات روحانى آراسته كذا فى لطائف اللغات ۔

(الاداة) عند النحاة والمنطقيين هو الحرف المقابل للاسم والفعل ۔

(الاداء) هو والقضاء بحسب اللغة يطلقان على الاتيان بالموقتات كاداء الصلوة الفريضة وقضائها وبغير الموقتات كاداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق والحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك ۔ واما بحسب اصطلاح الفقهاء فهما اى الاداء والقضاء عند اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى يختصان بالعبادات الموقتة ولايتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء واما مالايتصور فيه القضاء كصلوة العيد والجمعة فلا يطلقون الاداء فيه ۔ وهما والاعادة اقسام للفعل الذى تعلق به الحكم فتكون اقساما للحكم ايضا لكن ثانيا وبالعرض فيقال الحكم اما متعلق باداء اوقضاء او اعادة ولهذا قالوا الاداء مافعل فى وقته المقدر له شرعا اولا ۔ واختيار فعل على واجب ليتناول النوافل الموقتة ۔ وقيد فى وقته للاحتراز عما فعل قبل الوقت اوبعده ۔ وقيد المقدر له للاحتراز عما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة والنذور المطلقة والاذكار القلبية اذ لااداء لها ولاقضاء ولااعادة بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء لا بالقضاء لوقوعه دائما فيما قدرله شرعا اولا ۔ واطلاق القضاء على الحج الذى يستدرك به حج فاسد من قبيل المجاز من حيث المشابهة مع المقضى فى الاستدراك ۔ وقيد شرعا للتحقق دون الاحتراز عماقيل وهو المقدر له لاشرعا كالشهر الذى عينه الامام لزكوته والوقت الذى عينه المكلف لصلوته لان ايتاء الزكاة فى ذلك الشهر واداء الصلوة فى ذلك الوقت اداء قطعا ۔ اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه فى ذلك الوقت بل فى الوقت الذى قدره الشارع كما فى الحج حتى لولم يكن الوقت مقدرا شرعالم يكن اداء كالنوافل المطلقة والنذور المطلقة ۔ وقولهم اولا متعلق بفعل واحترزبه عن الاعادة فان الظاهر من كلام المتقدمين والمتأخرين ان الاعادة قسيم للاداء والقضاء ۔ وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قولهم اولا متعلق بالمقدر احتراز عن القضاء فانه

واقع فى وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه الصلاة السلام فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم والناسى عند التذكر قد فعل فى وقتها المقدر لهـا ثانيا لااولا . ولا يرد ان القضاء موسع وقته العمر فلا يتقدر بزمان التذكر لانه لايدعى انحصار الوقت فيه بل المراد ان زمان الذكر ومابعده زمان قد قدر له ثانيا . فان قلت فالنوافل لها على هذا وقت مقدرا ولاهو وقت العمر كما ان لقضاء الظهر وقتا مقدرا ثانيا هو بقية العمر . قلت البقية قدرت وقتا له بالحديث المذكور اذا حمل على ان ذلك ومابعـده وقت له واما ان العمر وقت للنوافل فمن قضية العقل لامن الشرع . والقضاء مافعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا . فبقولهم بعد وقت الاداء والاعادة فى وقته . وبقولهم استدراكا خرجت اعادة الصلوة المؤداة فى وقتها خارج وقتها فانها ليست قضاء ولا اداء ولا اعادة اصطلاحا وان كانت اعادة لغة . وبقولهم لمـا سـبق له وجوب خرج النوافل . وقولهم مطلقا تنبيه على انه لايشترط فى كون الفعل قضاءً الوجوب على المكلف بل المعتبر مطلق الوجوب فدخل فيه قضـاء النائم والحائض اذلا وجوب عليهمـا عند المحققين منهم وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافى الوجوب . واما عند ابى حنيفة فالنوم لايسقط نفس الوجوب بل وجوب الاداء والحيض وكذا النفاس لايسقطان نفس الوجوب بل وجوب الاداء الا انه ثبت بالنص الطهارة عنهما للصلوة فحينئذ لاحاجة الى قيد مطلقا . وبالجملة فالفعل اذا كان موقتا من جهة الشرع لايجوز تقديمه لابكله ولا ببعضـه على وقت ادائه فان فعل فى وقتـه فاداء واعادة وان فعل بعد وقته فان وجد فى الوقت سبب وجوبه سواء ثبت الوجوب معه اوتخلف عنه لمـانع فهو قضاء وان لم يوجد فى الوقت سبب وجوبه لم يكن اداء ولا قضـاء ولا اعادة . فان قلت اذا وقعت ركعـة من الصـلوة فى وقتها وباقيها خارجة عنه فهل هى اداء اوقضـاء . قلنـا ماوقعت فى الوقت اداء والبـاقى قضـاء فى حكم الاداء تبعا وكذا الحـال فيما اذا وقع فى الوقت اقل من ركعـة . والاعادة مافعل فى وقت الاداء ثانيـا لخلل فى الاول وقيل لعذر كما يجىء فى محله . وعند الحنفية من اقسـام المأمور به موقتا كان اوغير موقت فالاداء تسـليم عين ماثبت بالامر الى مستحقه فان اداء الواجب انما يسمى تسليما اذا سلم الى مستحقه والقضاء تسليم مثل ماوجب بالامر . والمراد بماثبت بالامر ماعلم ثبوته بالامر لاما ثبت وجوبه اذ الواجب انما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين ماثبت مع ان الواجب وصف فى الذمة لايقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ماوجب بالسبب وثبت فى الذمة لاتسليم عين ماعلم ثبوته بالامر كفعل الصلوة فى وقتها وايتاء ربع العشر . وبالجملة فالعينية والمثلية بالقياس الى ماعلم من الامر لاما ثبت بالسبب فى الذمة فلا حاجة الى مايقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ مايحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كأنه عينه . ثم الثابت

بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر نحو اقيموا الصلوة او بما هو فى معناه نحو ولله على الناس حج البيت ٭ ومعنى تسليم العين او المثل فى الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كأن العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات ٭ واختيار ثبت على واجب ليعم اداء النفل ٭ قيل هذا خلاف ماعليه الفقهاء من ان النفل لايطلق عليه الاداء الا بطريق التوسع نعم موافق لقول من جعل الامر حقيقة فى الايجاب والندب ٭ واختيار واجب فى حد القضاء بناء على كون المتروك مضمونا والنفل لايضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب مايشتمل الفرض ايضا ٭ ولابد من تقييد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه كما قيده به البعض وقال اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور وهو حقه هو القضاء احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لايكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لايصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل الى الفرض مع ان المماثلة فيه ادنى ٭ وانما صح صرف النفل الى الفرض لان النفل خالص حق العبد وهو قادر على فعله فاذا صرفه الى القضاء جاز ٭ فان قيل يدخل فى تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذى ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء اذ ليس فى العرف اطلاق الاداء عليه ٭ قلت المباح ليس بمأمور به عند المحققين فالثابت بالامر لايكون الا واجبا او مندوبا لكن عند من قال بانه مأمور به فينبغى ان يسمى اداء كما ذكر صاحب الكشف ٭ اعلم انه قد يطلق كل من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما فى تسليم الشئ الى من يستحقه وفى اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اى اديتم وكقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اى اديت صلوة الجمعة وكقولك نويت اداء ظهر امس ٭ واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة فى تسليم العين والمثل وان الاداء مجاز فى تسليم المثل ٭ واعلم ايضا انهم لم يذكروا الاعادة فى هذا التقسيم لانها داخلة فى الاداء والقضاء على مايجئ فى محلها (التقسيم) الاداء ينقسم الى اداء محض وهو مالا يكون فيه شبه من القضاء بوجه من الوجوه من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه ٭ والى اداء يشبه القضاء ٭ والاول اى الاداء المحض ينقسم الى كامل وهو مايؤدى على الوجه الذى شرع عليه كالصلوة بجماعة ورد عين المغصوب وقاصر وهو بخلافه كالصلوة منفردا فانه اداء على خلاف ماشرع عليه فان الصلوة لم تشرع الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام الصلوة اولا بجماعة فى يومين وكرد المغصوب مشغولا بالجناية او بالدين بان غصب عبدا فارغا ثم لحقه الدين فى الجناية فى يد الغاصب ٭ والاداء الذى يشبه القضاء كاتمام الصلوة من اللاحق فانه اداء من حيث بقاء الوقت شبيه بالقضاء

من حيث انه لم يؤد كما التزم فانه التزم الاداء مع الامام . والقضاء ايضا ينقسم الى قضاء محض وهو مالا يكون فيه معنى الاداء اصلا لاحقيقة ولا حكما . وقضاء فى معنى الاداء وهو بخلافه . والاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والى القضاء بمثل غير معقول . والمراد بالمثل المعقول ان يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ان لايدرك مماثلته الاشرعا والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل كقضاء الفائتة بجماعة والى القاصر كقضائها بالانفراد . والقضاء الغير المحض كما اذا ادرك الامام فى العيد راكعا كبر فى ركوعه فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل لكن للركوع شبها بالقيام لبقاء الاستواء فى النصف الاسفل فيكون شبيها بالاداء فصارت الاقسام سبعة . ثم جميع هذه الاقسام توجد فى حقوق الله وفى حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر هذا كله خلاصة مافى العضدى وحواشيه والتلويح وكشف البزدوى . ثم الاداء عند القراء يطلق على اخذ القرآن عن المشايخ كما يجئ فى لفظ التلاوة فى فصل الواو من باب التاء .

(المواساة) ان ينزل غيره منزلة نفسه فى النفع له والدفع عنه . والايثار ان يقدم غيره على نفسه فيهما وهو النهاية فى الاخوة كذا فى تعريفات السيد الجرجانى .

فصل الهاء

(الالوهية) هى عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الاسماء والصفات كلها كذا فى شرح الفصوص فى الفص الاول . وفى الانسان الكامل جمع حقائق الوجود وحفظها فى مراتبها يسمى الالوهية . والمراد بحقائق الوجود احكام المظاهر مع الظاهر فيها اعنى الحق والخلق . فشمول المراتب الآلهية والكونية واعطاء كل ذى حق حقه من مرتبة الوجود هو معنى الالوهية . والله اسم لرب هذه المرتبة ولايكون ذلك الا الذات الواجب الوجود فاعلى مظاهر الذات الالوهية اذله الحيطة على كل مظهر . فالالوهية ام الكتاب والقرآن هو الاحدية والفرقان هو الواحدية والكتاب المجيد هو الرحمانية كل ذلك بالاعتبار والافام الكتاب بالاعتبار الاولى الذى عليه اصطلاح القوم هو ماهية كنه الذات والقرآن هو الذات والفرقان هو الصفات والكتاب هو الوجود المطلق ولاخلاف بين القولين الافى العبارة والمعنى واحد . فاعلى الاسماء تحت الالوهية الاحدية . والواحدية اول تنزلات الحق من الاحدية . فاعلى المراتب التى شملتها الواحدية المرتبة الرحمانية واعلى مظاهر الرحمانية فى الربوبية واعلى مراتب الربوبية فى اسمه الملك فالملائكة تحت الربوبية والربوبية تحت الرحمانية والرحمانية تحت الواحدية والواحدية تحت الاحدية والاحدية تحت الالوهية لان الالوهية اعطاء حقائق الوجود وغير الوجود حقها مع الحيطة والشمول .

والاحدية حقيقة من حقائق الوجود فالالوهية اعلى ولذا كان اسمه الله اعلى الاسماء واعلى من اسمه الاحد انتهى مافى الانسان الكامل ٠ قال العلماء الله اسم للذات الواجب الوجود والمستحق لجميع المحامد ٠ وذكر الوصفين اشارة الى استجماع اسم الله جميع صفات الكمال ٠ اما وجوب الوجود فانه يستتبع سائر صفات الكمال ٠ واما استحقاق جميع المحامد فلان كل كمال يستحق ان يحمد عليه فلو شذ كمال عن الثبوت له تعالى لم يكن مستحقا للحمد على هذ الكمال فلم يكن مستحقا لجميع المحامد ٠ واماوجه استجماعه سائر صفات الكمال ودلالته عليها فهو انه تعالى اشتهر بهذه الصفات فى ضمن اطلاق هذا الاسم فتفهم هذه الصفات منه ولاتفهم هذه الصفات من اسمه الرحمن عند اطلاقه وذلك كاشتهار حاتم بالجود فى ضمن اطلاق هذا الاسم ٠ فائدة ٠ اختلفوا فى واضعه والاصح ان واضعه هوالله لان القوة البشرية لاتفى باحاطة جمع مشخصات ذاته ثم اوحى الى النبى عليه السلام اوالهم الى العباد بانه علم للذات كما هو رأى الاشعرى فى وضع جميع الالفاظ ٠ وقيل واضعه البشر ويكفى فى ملاحظة المشخصات ملاحظة كونه تعالى قادرا موجدا للعالم رزاقا الى غير ذلك من الصفات ٠ فائدة ٠ اختلفوا فى انه مشتق املا فالمحققون على انه ليس بمشتق بل هو اسم مرتجل لانه يوصف ولايوصف به وايضا لابد للصفات من موصوف تجرى تلك الصفات عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها ولانه لوكان وصفالم يكن قوله لااله الاالله توحيدا ٠ وقيل انه مشتق من اله الهة والوهية والوهة بمعنى عبد واصلها آله فعال بمعنى المفعول اى المعبود فحذفت الهمزة من غير تعويض بدليل قولنا الآله ٠ وقيل عوض عنها الالف واللام ولذاقيل ياالله بقطع الهمزة الا انه مختص بالمعبود بالحق ٠ والآله فى اصل وضعه لكل معبود بحق كان اولا ثم غلب على المعبود بحق ٠ وقيل مشتق من اله بمعنى تحير اذ العقول تحير فى معرفته وقيل من اله الفصيل اذا اولع بامه اذالعباد مولعون بالتضرع اليه ٠ وقيل من وله اذا تحير فهمزته بدل عن الواو كاعاء واشاح ٠ وقيل اصله لاه مصدر لاه يليه اذا احتجب وارتفع لانه محجوب عن البصر مرتفع عن كل شئ ٠ وقيل اصله لاها بالسريانية فعرب بحذف الالف الاخيرة وادخال لام التعريف فى اوله هكذا يستفاد من التفاسير وحواشى التلخيص ٠

(العلم الالهى) هو علم من انواع الحكمة النظرية ويسمى ايضا بالعلم الاعلى وبالفلسفة الاولى وبالعلم الكلى وبما بعد الطبيعة وبما قبل الطبعة وقد سبق فى المقدمة ٠

فصل الياء

(الايلاء) لغة مصدر آليت على كذا اذا حلفت عليه فابدلت الهمزة ياء والياء الفاء همزة والاسم منه الية وتعديته بمن فى القسم على قربان المرأة لتضمين معنى البعد ومنه قوله

تعالى والذين يؤلون من نسائهم . وشرعا حلف بمنع وطىء الزوجة اربعة اشهران كانت حرة وشهرين ان كانت امة . والمراد بالمنع المنع فى الجملة فلا يرد انه مما لم يمنع . وقولهم وطىء الزوجة اى لاغير الوطىء كما هو المتبادر فلو قال والله لا امس جلدك لايكون موليا يحنث بالمس دون الوطىء كما فى قاضى خان فلا حاجة الى زيادة قيد ولايحنث الا بالوطىء واطلاق الزوجة دال على انها اعم من ان تكون فى الابتداء والبقاء معاً اوفى الابتداء فقط فلو آلى من زوجته الحرة بتطليقة ثم مضت مدة الايلاء وهى معتدة وقع عليها طلقة كما فى الذخيرة لكن فى قاضى خان لو آلى من زوجته الامة ثم اشتراها فانقضت مدته لم يقع . والمراد باربعة اشهر اربعة اشهر متوالية هلالية اويومية وفيه اشارة الى انه لو عقد على اقل من المدتين لم يكن ايلاء بل يمينا والى ان الوطىء فى تلك المدة لازم ديانة ومطالب شرعا فلو لم يطأ فيها الاثم واجبره القاضى عليه بخلاف مادون تلك المدة كما فى خزانة المفتين فعلى هذا فالايلاء نفس اليمين كما فى المحيط والتحفة والكا فى وغيرها لكن فى قاضيخان والنهاية ان الايلاء منع النفس عن قربان المنكوحة منعا مؤكدا باليمين بالله تعالى اوغيره من طلاق اوعتاق ونحو ذلك مطلقا اوموقتا بالمدة المذكورة اى باربعة اشهر فى الحرائر وشهرين فى الاماء هكذا فى جامع الرموز هذا عند ابى حنيفة رح . والايلاء عند الشافعى حلف بان يحلف على ان لايقربها اكثر من اربعة اشهر فاذ امضت الاربعة وقف فاما ان يجامع اوتطلق فان امتنع طلق عليه القاضى ومدة الايلاء لاتنتصف برق احدالزوجين عنده . وعند ابى حنيفة رحمه الله تنتصف برق المرأة . وعند مالك برق الزوج كذا فى التفسير الكبير وتفسير احمد الرازى . والايلاء على قسمين مؤبد وموقت . الاول نحو والله لااقربك اوقال ان قربتك فعلى حج اوفانت طالق ونحوه . والثانى لااقربك اربعة اشهر فان قربها فى المدة حنث ويجب الكفارة فى الحلف بالله تعالى وفى غيره الجزاء وسقط الايلاء وان لم يقربها بانت بتطليقة واحدة وسقط الحلف الموقت لاالمؤبد حتى لونكحها ثانياً ولم يقربها اربعة اشهر تبين ثانيا وهكذ ثالثا وبقى الحلف بعد ثالث لا الايلاء هكذا فى شرح الوقاية .

(الآية) فى اللغة نشان ويك سخن تمام از قرآن وجماعتى حروف ازوى . اصله اوية بالتحريك آى وآياء وآيات جمع كذا فى الصراح . وفى جامع الرموز الآية العلامة لغة وشرعا مابين اوله وآخره توقيفا من طائفة من كلامه تعالى بلا اسم انتهى . وقوله بلا اسم احتراز عن السورة وهذا التعريف اصح . وقال صاحب الاتقان الآية قرآن مركب من جمل ذومبدأ ومقطع ومندرج فى سورة واصلها العلامة ومنه انه آية ملكه لانها علامة للفصل والصدق او الجماعة لانها جماعة كلمات كذا قال الجعبرى . وقال غيره الآية طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها . وقيل هى الواحدة من المعدودات فى السور سميت بها لانها علامة على صدق من اتى بها وعلى عجز المتحدى بها . وقيل لانها علامة على انقطاع ماقبلها من الكلام وانقطاعها مما بعدها . قال الواحدى وبعض اصحابنا يجوز على

هذا القول تسمية اقل من الآية آية لولا التوقيف وارد بما هي عليه الآن . وقال ابو عمرو الدوانى لااعلم كلمة هى وحدها آية الاقوله تعالى مدهامتان . وقال غيره بل فيه غيرها مثل والفجر والضحى والعصر وكذا فواتح السور عند من عدها آيات . وقال بعضهم الصحيح ان الآية انما تعلم بتوقيف من الشارع كمعرفة السور قال فالآية طائفة من حروف القرآن علم بالتوقيف انقطاعها معنى عن الكلام الذى بعدها فى اول القرآن وعن الكلام الذى فى آخر القرآن وعما قبلها وما بعدها فى غيرها غير مشتمل على مثل ذلك . وقال بهذا القيد خرجت السورة لان السورة تشتمل الآيات بخلاف الآية فانها لاتشتمل آية اصلا . وقال الزمخشرى الآيات علم توقيفى لامجال للقياس فيه ولذلك عدوا الم آية حيث وقعت ولم يعدوا المر والر وعدوا حم آية فى سورها وطه ويس ولم يعدوا طس . وقال ابن العربى تعديد الآى من معضلات القرآن ومن آياته طويل وقصير ومنه ماينقطع ومنه ماينتهى الى تمام الكلام ومنه مايكون فى اثنائه . وقال غيره سبب اختلاف السلف فى عدد الآى ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان يقف على رؤس الآى للتوقيف فاذا علم محلها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ انها فاصلة . وقد اخرج ابن الضريس من طريق عثمان بن عطاء عن ابيه عن ابن عباس قال جميع آى القرآن ستة آلاف آية وستمائة آية وست عشرة آية وجميع حروف القرآن ثلثمائة الف حرف وثلثة وعشرون الف حرف وستمائة حرف وسبعون حرفا . وقال الدوانى اجمعوا على ان عدد الآى ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد فمنهم من لم يزد ومنهم من قال ومائة آية واربع آيات . وقيل واربع عشرة . وقيل وتسع عشرة . وقيل وخمس وعشرون . وقيل وست وثلثون . ثم اعلم انه قال ابن السكيت المنزل من القرآن على اربعة اقسام مكى ومدنى وما بعضه مكى وبعضه مدنى وماليس بمكى ولا مدنى . وللناس فى المكى والمدنى ثلثة اصطلاحات . اولها اشهر وهو ان المكى ما نزل قبل الهجرة والمدنى ما نزل بعد الهجرة سواء نزل بالمدينة او بمكة عام الفتح اوعام حجة الوداع اوبسفر من الاسفار فما نزل فى سفر الهجرة مكى . وثانيها ان المكى ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدنى ما نزل بالمدينة فما نزل فى الاسفار ليس بمكى ولا مدنى فثبت الواسطة . وثالثها ان المكى ما وقع خطابا لاهل مكة والمدنى ما وقع خطابا لاهل المدينة انتهى مافى الاتقان . والآية عند الصوفية عبارة عن الجمع والجمع شهود الاشياء المتفرقة بعين الواحدية الالٓهية الحقيقية . وفى الانسان الكامل الآيات عبارة عن حقائق الجمع كل آية تدل على جمع الٓهى من حيث معنى مخصوص يعلم ذلك الجمع الٓهى من مفهوم الآية المتلوة ولابد لكل جمع من اسم جمالى وجلالى يكون التجلى الالٓهى فى ذلك الجمع من حيث ذلك الاسم فكانت الآية عبارة عن الجمع لانها عبارة واحدة عن كلمات شتى وليس الجمع الا شهود الاشياء المتفرقة بعين الواحدية الالٓهية الحقيقية .

﴿ باب الباء الموحدة ﴾

فصل الالف

(البدء) بسكون الدال المهملة فى اللغة افتتاح الشئ . واهل الحديث يقولون بدينا بمعنى بدأنا كذا فى بعض اللغات وكذا البداية على مافى كنز اللغات . والبداية عند الصوفية التحقق بالاسماء والصفات وهو البرزخ الاول من برازخ الانسان وقد سبق فى فصل السين من باب الالف .

(المبدأ) اسم ظرف من البدأ وهو عند الحكماء يطلق على السبب . وفى العضدى ويسمى الحكماء السبب مبدأ ايضا انتهى . وفى بعض حواشى التجريد المبدأ يشتمل المادة وسائر الاسباب الصورية والغائية والشرائط انتهى . ونزد صوفيه اسماى كانى كونى را كويند چنانكه در لفظ معاد در فصل دال از باب عين خواهد آمد

(المبدأ الفياض) هوالله تعالى وعن بعض الحكماء انه العقل الاول على مافى بحر الجواهر والمستفاد مما ذكروه فى مباحث العقول انه العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال .

(المبدأ الذاتى) عند اهل الهيئة القائلين بحركة الاقبال والادبار للفلك هو اول الحمل من منطقة البروج .

(المبدأ الطبعى) عندهم هو اول الحمل من معدل النهار كذا ذكر عبدالعلى البرجندى فى شرح التذكرة .

(المبادى) هى جمع مبدأ . وفى اصطلاح العلماء تطلق على ماتوقف عليه مسائل العلم على ماسبق فى المقدمة وعلى الاسباب وعلى الاعضاء الرئيسة فى بدن الانسان على مافى بحر الجواهر .

(المبادى العالية) هى العقول والنفوس السماوية .

(مبادى النهايات) هى فروض العبادات اى الصلوة والزكوة والصوم والحج وذلك ان نهاية الصلوة هى كمال القرب والمواصلة الحقيقية ونهاية الزكوة هى بذل ماسوى الله لخلوص محبة الحق ونهاية الصوم هى الامساك عن الرسوم الخلقية ومايقويها بالفناء فى الله ولهذا قال فى الكلمات القدسية الصوم لى وانا اجزى به ونهاية الحج الوصول الى المعرفة والتحقق بالبقاء بعد الفناء لان المناسك كلها وضعت بازاء منازل السالك الى النهاية ومقام احدية الجمع والفرق كذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين .

(الابتداء) هو لغة الافتتاح وفى عرف العلماء يطلق على معان . منها ذكر الشئ قبل المقصود وهو المسمى بالابتداء العرفى . ومنها مايكون بالنسبة الى جميع ماعداه وهو المسمى بالابتداء الحقيقى . ومنها مايكون بالنسبة الى بعض ماعداه وهو المسمى بالابتداء الاضافى وهذا على قياس معنى القصر الحقيقى والاضافى . فالابتداء بالبسملة حقيقى وبالتحميد اضافى . ولايرد ماقيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير صحيح اذ الابتداء الحقيقى انما يكون باول اجزاء البسملة اذ الابتداء الحقيقى بالمعنى المذكور لاينافى فى انيكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه فى اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ماسواه لاينافى انيكون بعض سوره ابلغ من بعض [١] . ثم الابتداء العرفى امر ممتد يمكن الابتداء به بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وقد يتحقق فى ضمن الابتداء الحقيقى وقد يتحقق فى ضمن الاضافى هكذا يستفاد من حاشية الخيالى للمولوى عبد الحكيم . ومنها مقابل الوقف كما يجئ فى فصل الفاء من باب الواو مع بيان انواعه وهو من مصطلحات القراء . ومنها الركن الاول من المصراع الثانى على مافى المطول وغيره وهذا من مصطلحات العروضين . ومنها الزحاف الواقع فى الصدر على مايجئ فى فصل الفاء من باب الزاء المعجمة وهذا ايضا من مصطلحات اهل العروض . ومنها ما هو مصطلح النحاة وهو تجريد الاسم عن العوامل اللفظية للاسناد اى ليسند الى شئ اوليسند اليه شئ . وقولهم للاسناد لاخراج التجريد الذى يكون للعد فان الاسماء المعدودة مجردة عن العوامل اللفظية لكن لاللاسناد وذلك الاسم يسمى بالمبتدأ وذلك الشئ يسمى بالخبر . ان قيل التجريد عدمى فلا يؤثر والابتداء من العوامل المعنوية والعامل لابد ان يكون مؤثرا فالاولى ان يفسر الابتداء بجعل الاسم فى صدر الكلام تحقيقا اوتقديرا للاسناد اليه اواسناده الى شئ . قلنا العوامل علامات لتأثير المتكلم لامؤثرات فان المؤثر هوالمتكلم ولا محذور فيه مع ان ماجعله اولى امراعتبارى فلايصح ان يكون مؤثرا . ثم المبتدأ عندهم على قسمين . احدهما الاسم المجرد عن العوامل اللفظية معنى من حيث هو اسم للاسناد اليه والاسم اعم من اللفظى والتقديرى فيتناول نحو وان تصوموا خيرلكم . والمجرد معناه الذى لم يوجد فيه عامل اصلاحتى يؤل الى السلب الكلى واحترزبه عن الاسم الذى فيه عامل لفظى كاسمى ان وكان . ومعنى تميز عن المجرد اى المجرد عنهامعنى سواء لم يكن فيه عامل لفظا نحو زيدقائم اوكان لكنه معدوم معنى وحكما بان لايكون مؤثرا فى المعنى كالمبتدأ المجرور بحرف الجر الزائد نحو بحسبك درهم . وقولهم

[١] فى شرح السيد للمفتاح ان آيات الكلام المجيد باسرها فى مرتبة الاعجاز مع كونها متفاوتة فى طبقات البلاغة ولقد احسن من قال (شعر)

در بيان ودر فصاحت كى بود يكسان سخن ورچه كوينده بود چون جاحظ وچون اصمعى
در كلام ايزد بى چونكه وحى منزلست كى بود تبت يدا مانند ياارض ابلعى (لمصححه)

من حيث هو اسم قيد للتجريد اى انما يعتبر التجريد للاسناد اليه من حيث هو اسم . اما اذا كان صفة كما هو القسم الثانى فلم يعتبر فيه التجريد عنها للاسناد اليه اذ المبتدأ هو المسند فى القسم الثانى كذا قيل . وفيه انه ان اريد بالاسم مقابل الصفة مطلقا فلا يجب فى التجريد لاجل الاسناد ان يكون اسما بل يجوز ان يكون صفة ايضا نحو حاتم من قريش وان اريد مقابل الصفة المعتمدة على الاستفهام والنفى فهو استعمال غير واقع فالاولى ان يقال انه قيد فى المبتدأ ليدخل فى تعريفه الناس فى قول الشاعر . مصراع . سمعت الناس ينتجعون غيثا . برفع الناس على حكاية الجملة فالناس مبتدأ وهو من حيث هو اسم واحد مجرد عن ملابسة سمعت معنى واما من حيث هو مع خبره جملة فيكون غير مجرد عن ملابسته معنى لان المسموع هو هذه الجملة وانما كان الناس مجردا عن ملابسته معنى لان المراد على تقدير رفعه حكاية الجملة فلايكون لسمعت تأثير فى الناس وحده كما كان لباب علمت تأثير فى كل واحد من جزئى الجملة لان المراد منه مضمونها . وانما قيد التجريد بالاسناد اليه اذ لوجرد لاللاسناد لكان حكمه حكم الاصوات التى ينعق بها غير معربة وفيه احتراز عن الخبر وعن القسم الثانى . وثانيهما الصفة المعتمدة على احد الفاظ الاستفهام والنفى رافعة لاسم ظاهر اومايجرى مجراه من الضمير المنفصل نحوا قائم الزيدان واراغب انت عن آلهتى . والمراد بالصفة اعم من الوصف المشتق كضارب ومضروب وحسن اوجارية مجراها كقريشى . وانما قلنا احد الفاظ الاستفهام والنفى ولم نقل على احد حرفى الاستفهام والنفى لان الشرط الاعتماد على الاستفهام حرفا كان اواسما متضمنا له كمن وما . وعلى النفى سواء كان مستفادا من حرفه اوما هو بمعناه نحو انما قائم الزيدان . وقولنا رافعة لظاهر احتراز عن نحو اقائمان الزيدان لان قائمان رافع لضمير عائد الى الزيدان ولوكان رافعا لهذا الظاهر لم يجز تثنيته . وعن سيبويه جواز الابتداء بالصفة بلا اعتماد مع قبح نحو قائم زيد والاخفش يرى ذلك حسنا . وعن البعض جواز الابتداء باسم الفعل نحو هيهات زيد فهيهات مبتدأ وزيد فاعل ساد مسد الخبر . واعلم ان العامل فى المبتدأ والخبر عند البصريين هو الابتداء . واما عند غيرهم فقال بعضهم الابتداء عامل فى المبتدأ والمبتدأ فى الخبر . وقال بعضهم كل واحد منهما عامل فى الآخر وعلى هذا لايكونان مجردين عن العوامل اللفظية وعلى القول الثانى لايكون الخبر فقط مجردا عنها هذا كله خلاصة مافى العباب والارشاد والفوائد الضيائية وغيرها .

(ابتداء المرض) هو عند الاطباء وقت ظهور ضرر الفعل قبل التزايد وهو اول زمان حدوث المرض وهو الوقت الذى لاجزء له ويقال على الايام الثلثة الاول قال النفيس هو وقت ظهور ضرر الفعل لاالوقت الذى يطرح العليل نفسه على الفراش فان من الناس من لايطرح نفسه على الفراش فى المرض .

(الابتداء الكلى) عند الاطباء هو الزمان الذى لاتظهر فيه دلائل النضج .

(الابتداء الجزئى) عندهم هوالزمان الذى لايظهر فيه اعراض النوبة كذا فى بحر الجواهر .

(الابتدائية) عند النحاة تطلق على جملة من الجمل التى لامحل لها من الاعراب وتسمى مستأنفة ايضا وعلى الجملة المقدرة بالمبتدأ ويجئ فى فصل اللام من باب الجيم .

(الابتدائى) عند اهل المعانى هو الكلام الملقى مع الخالى عن الحكم والتردد فيه سواء نزل منزلة المنكر اوالمتردد اولا كقولك زيد قائم لمن لايعلم قيامه ولايتردد فيه وقوله تعالى انهم مغرقون من الابتدائى ايضا وانما سمى به لانه ابتداء كلام من غير سبق طلب او انكار كذا فى الاطول ويجئ فى لفظ المقتضى ايضا فى فصل الياء المثناة التحتانية من باب القاف .

(المباراة) بالهمزة وتركها خطأ وهى ان يقول لامرأته برأت من نكاحك بكذا وتقبله هى كذا فى تعريفات السيد الجرجانى .

فصل الباء الموحدة

(ب) اعنى الباء المفردة هى حرف من حروف التهجى و يراد بها فى حساب الجمل الاثنان . وفى اصطلاح المنطقيين المحمول فانهم يعبرون عن الموضوع بج وعن المحمول بب للاختصار والعموم . وفى اصطلاح السالكين اول الموجودات الممكنة وهو المرتبة الثانية من الوجود . شعر . الف در اول وبادر دوم جوى . بخوان هر دويكى راهردو ميكوى . وفى اصطلاح الشطاريين علامة البرزخ كذا فى كشف اللغات .

(الباب) فى اللغة بمعنى دروجمعه ابواب وابوبة كذا فى الصراح . والاطباء يطلقونه على اول عرق ينبت من مقعر الكبد لجذب الغذاء اليه وهو عرق كبير يتشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة كذا فى بحر الجواهر . والعلماء المصنفون قد يطلقونه ويريدون به مسائل معدودة من جنس واحد اونوع واحد اوصنف واحد . وبالكتاب مسائل معدودة من جنس واحد . وبالفصل من صنف واحد . وبالمنشورة . وبالشتى من ابواب مختلفة اومن اصناف متخالفة . واهل الجفر يطلقونه على حروف الهجاء المرتبة بترتيب مخصوص ويسمونه بالبيت والسهم ايضا ميكويند باب كبير باشد وصغير ومتصل . اما باب كبير بيست ونه حرفست وآن اينست . ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن و ه لا ى . واما باب صغير مبنى است بر بيست ودو حرف وآن اينست .

ا ب ج د ه و ز ح ط ى ك ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت ۰ وباب متصل نيز بيست ودو حرف است و آن اينست ۰ ب ت ث ج ح خ س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن ه ى ۰ پس درباب صغير اين هفت حرف نيست ۰ ث خ ذ ض ظ غ لا ۰ ودرباب متصل اين هفت حرف نيست ۰ ا د ذ ر ز و لا ۰ والسبعية يطلقونه ويريدون به العلى بن ابى طالب رضى الله عنه ويريدون بالابواب الدعاة على مايجئ فى فصل العين المهملة من باب السين المهملة ۰

(باب الابواب) هو التوبة لانها اول مايدخل به العبد حضرات القرب من جناب الرب كذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم ۰

(البواب) بفتح الموحدة وتشديد الواو فى اللغة درباب كما فى الصراح ۰ وفى بحر الجواهر هو فم الاثنا عشرى سمى به لانه ينضم عند امتلاء المعدة لاتمام النضج ثم ينفتح الى تمام الدفع ۰

فصل التاء المثناة الفوقانية

(البخت) الجد والتبخيت التكبيت وان تكلم خصمك حتى تنقطع محجته عن صاحب التكلمة ۰ واما قول بعض الشافعية فى اشتباه القبلة اذا لم يمكنه الاجتهاد صلى على التبخيت فهو من عبارات المتكلمين ويعنون به الاعتقاد الواقع على سبيل الابتداء من غير نظر فى شئ كذا فى المعرب ۰

(البيت) بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية عيال مرد وبيت شعر وخانه كما فى كنز اللغات ۰ وفى الصراح بيت خانه بيوت ابيات ابابيت جماعة ودو مصراع از شعر ابيات جماعة انتهى ۰ وفى جامع الرموز البيت ماوى الانسان سواء كان من حجر اومدر اوصوف اووبر كما فى المفردات ۰ وفى بيع النهاية انه اسم لمسقف واحد له دهليز بخلاف خانه فانه اسم لكل مسكن صغيرا كان اوكبيرا كما فى بيع الكفاية فهو اعم من الدار الذى يدار عليه الحائط ويشتمل على جميع مايحتاج اليه من مساكن الانسان والدواب والمطبخ والكنيف وغيرها ۰ ومن المنزل الذى يشتمل على صحن مسقف وبيتين اوثلثة ۰ والحجرة نظير البيت فانها اسم لما حجر بالبناء ۰ والصفة اسم لبيت صيفى يسمى فى ديارنا كاشانه وقيل هى غير البيت ذات ثلث حوائط والصحيح الاول انتهى ۰ ثم البيت بمعنى المصراعين ان استوفى نصفه نصف الدائرة يسمى بيتا تاما وان استوفى كله كل الدائرة يسمى بيتا معتدلا والبيت الوافى ماكان تام الاجزاء ۰ والبيت ان لم يكن فى عروضه قافية فهو مصمت وان كانت فهو مقفى ان كانت العروض فى اصل الاستعمال مثل الضرب والافهو المصرع كذا فى بعض

رسائل عروض اهل المغرب ۔ والبيت عند اهل الجفر اسم للباب ويسمى بالسهم ايضا وقد سبق قبيل هذا ۔ وعند المنجمين قسم من منطقة البروج المنقسمة الى اثنى عشر قسما بطريق من الطرق الآتية ۔ بدانكه فاضل عبدالعلى برجندى در شرح بيست باب نوشته است كه تسوية البيوت نزد شان تقسيم فلك البروج است بدوازده قسم بشش دائرة عظيمه كه يكى از افق باشد وديگرى نصف النهار وباقى يا دوائر هيولى كه هريك از نصف شرقى قوس النهار جزء طالع ونصف شرقى قوس الليل جزء طالع رابسه قسم متساوى كنند وهر قسم مقدار دوساعت زمانى باشد واين طريقه مشهور است ويا دوائر عظيمه كه بنقطة شمال وجنوب گذرد وهر يك از ارباع دائرة اول سموت راكه در مابين نصف النهار وافق بود بسه قسم متساوى كنند واين طريقه اختراع ابى ريحان بيرونى است وآنرا مراكز محققه خوانند ويا دوائر ارتفاع كه هريك از دوقوس را از افق كه واقع شود ميان جزء طالع ونقطة شمال وجنوب بسه قسم متساوى كنند واين طريقه منسوب باحمد بن عبد الله المعروف بحبش الحاسب است ويا دوائر عظيمه كه هريك ازدوقوس رازا منطقة البروج كه واقع شود ميان جزء طالع وهريك ازدو جزء رابع وعاشر بسه قسم متساوى كنند اينرا طريقة مغربيان گويند وچون منطقة البروج بيكى ازين طرق منقسم بدو ازده قسم شود هر قسمى را بيت گويند وابتداء اقسام را مراكز بيوت خوانند وابتدا از طالع گيرند وبر توالى بروج بشمرند ۔ بدانكه ازين بيوت اول ورابع وسابع وعاشر را اوتاد گويند وبيوت اقبال نيز وبعد اينها كه دوم وپنجم وهشتم يازدهم اند اينهارا بيوت مائله گويند وچهاركه مقدم براوتاد اند يعنى دوازدهم ونهم وششم وسيوم اينهارا بيوت زائله گويند وهمچنين چهار خانه كه بر تسديس وتثليث طالع اند آنرا بيوت ناظره وآن يازدهم وسيوم وپنجم ونهم است وچهار را بيوت ساقطه گويند وان دوازدهم ودوم وششم وهشتم است انتهى ۔ اعلم ان اطلاق البيت على محل الشئ مطلقا شائع كثير فى استعمال اهل العلوم تشبيها له بمسكن الانسان وبهذا المعنى يقال بيوت الشبكة والمربع والمخمس والمسدس ونحو ذلك كما يقال بيوت الرمل كما لايخفى ۔ وبيوت رمل شانزده اند ودر سير نقطه در بيوت رمل دوازده اعتبار نمايند وبيانش در لفظ طالع در عين مهمله ازباب طاء مهمله خواهد آمد ۔

(بيت المقدس) قبلة امتهاى پيشينيان ودر اصطلاح صوفيه دلى را گويند كه پاك باشد ازازت غيرى كذا فى كشف اللغات ۔

(بيت الحكمة) هو القلب الغالب عليه الاخلاص كذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ۔

(بيت الحرام) قلب الانسان الكامل الذى حرم على غير الحق كذا ايضا فيه .

(بيت العزة) هو القلب الواصل الى مقام الجمع حال الفناء فى الحق كذا ايضا فيه .

فصل الثاء المثلثة

(البحث) بسكون الحاء المهملة لغة التفحص . وفى اصطلاح اهل النظر يطلق على حمل شئ على شئ وعلى اثبات النسبة الخبرية بالدليل وعلى اثبات المحمول للموضوع وعلى اثبات العرض الذاتى لموضوع العلم وعلى المناظرة وهى النظر اظهارا للصواب . والمبحث عندهم هو الدعوى من حيث انه يرد عليه اوعلى دليله البحث كذا فى الرشيدية والعلمى حاشية شرح هداية الحكمة فى الخطبة .

(البرغوثية) بالراء المهملة والغين المعجمة فرقة من النجارية قالوا كلام الله تعالى اذا قرئ فهو عرض واذا كتب باى شئ كان فهو جسم كذا فى شرح المواقف .

(لبعث والبعثة) بسكون العين المهملة فى اللغة برانكيختن وفرستادن كما فى الصراح وفى الشرع ارسال الله تعالى انسانا الى الانس والجن ليدعوهم الى طريق الحق وشرطه ادعاء النبوة واظهار المعجزة . وقيل شرطه الاطلاع على المغيبات ورؤية الملائكة وهو لايكون الا رجلا كذا ذكر عبد العلى البرجندى فى حاشية شرح الملخص فى الخطبة ويجئ بيانه فى لفظ الرسول والنبى . ويطلق على الحشر والمعاد ايضا كما يجئ فى فصل الراء المهملة من باب الحاء المهملة وعلى السرية ايضا .

فصل الجيم

(لبختج) بالضم معرب بخته اى المطبوخ . وقيل هو اسم لما طبخ من ماء العنب الى الثلث . وعن الدينورى الفختج بالفاء قال وقد يعيد عليه قوم الماء بقدر الماء الذى ذهب منه بالطبخ ثم يطبخونه بعض الطبخ ويودعونه الاوعية ويخمرونه ويسمونه الجمهورى كما يجئ كذا فى بحر الجواهر .

(البرج) بالضم وسكون الراء المهملة فى اللغة القصر والحصن . وعند اهل الجفر اسم لسطر التكسير ويسمى ايضا بالزمام والاسم والحصة . وعند اهل الهيئة قسم من فلك البروج محصور بين نصفى دائرتين من الدوائر الست العظام المتوهمة على فلك البروج المتقاطعة على قطبيه على مايجئ فى بيان دائرة البروج فى فصل الراء المهملة من باب الدال المهملة . وجميع البروج اثنا عشر فالبرج نصف سدس فلك البروج . واساؤها هذه . الحمل . والثور . والجوزاء . وتسمى هذه بروجا ربيعية . والسرطان . والاسد . والسنبلة وتسمى هذه بروجا

صيفية . وهذه الستة تسمى بروجا شمالية وعالية . والميزان . والعقرب . والقوس . وتسمى هذه بروجا خريفية . والجدى . والدلو . والحوت . وتسمى هذه بروجا شتوية . وهذه الستة تسمى بروجا جنوبية ومنخفضة من اول الجدى الى آخر الجوزاء صاعدة ومعوجة الطلوع ومن اول السرطان الى آخر القوس مستقيمة الطلوع وهابطة ومطيعة وآمرة . وبعضهم نظمه بالفارسية . شعر . چون حمل چون ثور وچون جوزا وسرطان واسد . سنبله ميزان وعقرب قوس وجدى ودلو وحوت . ثم هذا الترتيب يسمى التوالى وهو من المغرب الى المشرق وعكس ذلك اى من المشرق الى المغرب يسمى خلاف التوالى . ثم الاول من كل واحد من البروج الربيعية والصيفية والخريفية والشتوية يسمى بالبرج المقلب لانه اذا حلت الشمس فيه انقلب الفصل بالفصل الا خر . والثانى من كل واحد منها يسمى برجا ثابتا . والثالث من كل منها يسمى برجا ذا جسدين لكون الهواء ممتزجا من هواء فصلين اذا حلت الشمس فيه وعلى هذا القياس وجه تسمية الثابت بالثابت . ثم اعلم ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفى دائرتين على شكل خرات البطيخ كما تسمى برجا كما عرفت كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر تسمى برجا . فطول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلثون درجة . وعرضه مابين القطبين ثمانون درجة . توضيحه انه اذا فرضت هذه الدوائر الست قاطعة لكرة العالم فى السطوح الموهومة لها تنقسم الافلاك الممثلة والفلك الاعظم ايضا باثنى عشر برجا . فالبروج معتبرة فى هذه الافلاك باسرها . والاولى اعتبارها على السطح الاعلى اوالادنى من الفلك الاعظم لتسهل مقايسة حركات الثوابت ايضا الى البروج وتصور انتقالها من برج الى برج ولذا قديسمى الفلك الاعظم بفلك البروج ايضا وكأنها انما اعتبرت اولا فى الثامن لتمايز الاقسام بالكواكب التى فيها اذ اسماء البروج مأخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت فيها . ثم اعتبرت اقسام الفلك الاعظم الواقعة بازاء الثامن وسميت بصور الكواكب المحاذية لها فاذا خرجت تلك الصورة عن المحاذاة جاز ان تتغير اسماؤها وان كان الاولى ان لاتتغير لئلايقع خبط فى احوال البروج بسبب التباس اسمائها . واعلم ايضا ان اصحاب العمل اعتبروا ايضا فى الخارج المراكز والحوامل والتداوير والبروج والدرجات والدقائق والثوانى والثوالث وغير ذلك من الاجزاء فانهم قسموا محيط كل دائرة بثلثمائة وستين قسما متساوية وسموا كل قسم واحد درجة وكل ثلثين منها برجا هذا كله خلاصة ماحققه السيد السند فى شرح المواقف وشرح الملخص والفاضل عبد العلى البرجندى فى تصانيفه .

فصل الحاء

(البحة بالضم والبحوحة) بالحاء المهملة فى اللغة بمعنى كرفتكى آواز كما فى الصراح

وان كانت من داء فهو البحاح ورجل ابح بين البحح اذا كان فيه خلقة كذا فى بحر الجواهر .
وفى شرح المواقف انها غلظ الصوت كما يجىء فى لفظ الحرف .

(البارح) جمعه البوارح بالراء المهملة عند المنجمين عبارة عن طلوع المنزل من ضياء الفجر
فى غير موسم المطر كذا ذكره عبد العلى البرجندى فى بعض الرسائل ويجىء فى لفظ
الطلوع فى فصل العين المهملة من باب الطاء المهملة .

(البطح) بالفتح وسكون الطاء المهملة عند القراء هو الامالة كما يجىء فى فصل اللام
من باب الميم .

(الاباحة) فى اللغة الاظهار والاعلان من قولهم باح بالسر واباحه وباحة الدار ساحتها
لظهورها . وقد يرد بمعنى الاذن والاطلاق يقال ابحته كذا اى اطلقته . وفى الشرع حكم
لايكون طالبا ويكون تخييرا بين الفعل وتركه . والفعل الذى هو غير مطلوب وخير بين
اتيانه وتركه يسمى مباحا وجائزا ايضا . فالقيد الاول احتراز عن الواجب مخيرا كان اومعينا
موسعا كان اومضيقا عينا كان اوكفاية وعن الحرام والكراهة والمندوب لكونها افعالا
مطلوبة من الحكم . والقيد الاخير احتراز عن الحكم الوضعى . والحلال اعم من المباح
على مافى جامع الرموز فى كتاب الكراهية حيث قال كل مباح حلال بلا عكس كالبيع عند
النداء فانه حلال غير مباح لانه مكروه انتهى . وقيل المباح ماخير بين فعله وتركه شرعا
ونقض بالواجب المخير والاداء فى اول الوقت مع العزم فى الواجب مع ان الفعل فى كل
منهما واجب . وقيل مااستوى جانباه فى عدم الثواب والعقاب ونقض بافعال الله تعالى فانها
لاتوصف بالاباحة مع صدق الحد عليه ونقض ايضا بفعل غير المكلف كالصبى والمجنون
لصدق الحد عليه مع عدم وصفه بالاباحة . وقيل ولوقيل مااستوى جانباه من افعال المكلفين
لاندفع النقصان لكن يرد المباح المنوى لقصد التوسل الى العبادة فانه يثاب على فعله بالنية
ويعاقب عليه عند قصد المعصية . ويندفع هذا بزيادة قولنا لذاته . قيل والاقرب ان يقال مادل
الدليل السمعى على خطاب الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والترك من غير بدل . والاول
فصل من فعل الله . والثانى اى قولنا من غير بدل فصل عن الواجب الموسع والمخير فان
تركهما وان كان جائزا لكن مع بدل . وفيه انه صادق على ترك الواجب الموسع فى اول الوقت
على المختار فانه لابدل له وهو العزم وكذا المخير كل منهما واجب اصالة لان احدهما بدل
عن الآخر على المختار . واعلم ان المباح عند المعتزلة فيما يدرك جهة حسنه اوقبحه بالعقل
وهو مالم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولامصلحة ويجىء فى لفظ الحسن فى فصل
النون من باب الحاء المهملة . فائدة . اتفق الجمهور على ان الاباحة حكم شرعى . وبعض
المعتزلة قالوا لامعنى لها الانفى الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل الشرع وبعده فليس

حكما شرعيا . قلنا انتفاء الحرج ليس باباحة شرعية بل الاباحة الشرعية خطاب الشارع بالتخيير وهو ليس ثابتا قبل الشرع فالنزاع بالحقيقة لفظى لانه ان فسرت الاباحة بانتفاء الحرج عن الفعل والترك فليست شرعية وان فسرت بخطاب الشارع بانتفاء الحرج عنهما فهى من الاحكام الشرعية . فائدة . الجمهور على ان المباح ليس جنسا للواجب لان المباح ماخير بين الفعل والترك وهو مباين للواجب . وقيل جنس له لان المباح مالاحرج فى فعله وهو متحقق فى الواجب ومازاد به الواجب وهو كونه يذم على تركه فصل . والنزاع لفظى ايضا . فان اريد بالمباح ماأذن فى فعله مطلقا من غير تعرض لطرف الترك بالاذن فيه فجنس للواجب والمندوب والمباح بالمعنى الاخص وهو ماخير بين فعله وتركه . وان اريد به ماأذن فيه ولم يذم على تركه فليس بجنس . فائدة . المباح ليس بمأمور به عند الجمهور خلافا للكعبى قال لامباح فى الشرع بل مايفرض مباحا فهو واجب مأمور به . لهم ان الامر طلب واقله ترجيح الفعل والمباح لاترجيح فيه هكذا يستفاد من العضدى وغيره .

(الاباحية) هى فرقة من المتصوفة المبطلة قالوا ليس قدرة لنا على الاجتناب عن المعاصى ولاعلى الاتيان بالمأمورات وليس لاحد فى هذا العالم ملك رقبة ولاملك يد والجميع مشتركون فى الاموال والازواج كذا فى توضيح المذاهب ولايخفى ان هذه الفرقة من اسوء الخلائق خذلهم الله تعالى .

فصل الخاء المعجمة

(البرزخ) بفتح الاول والثالث على وزن جعفر درلغت عبارت است ازچيز ايكه ميان دو چيز حائل باشدو آنچه ميان دنيا و آخرت باشد و آن زمانى است ازوقت موت تاوقت نشور . و آنچه در قرآن آمده است برزخ الى يوم يبعثون مراد ببرزخ اينجا قبراست زيرا كه واقع شده است ميان دنيا و آخرت . وقيل باز داشت ميان دو چيز چنانچه در قرآن است بينهما برزخ لايبغان . ودر اصطلاح شطاريان برزخ صورت محسوسهٔ مرشد باشدكه آن مرشد واسطه است ميان حق تعالى ومسترشد پس ذاكر را بايدكه در وقت ذكر صورت مرشدرا در نظر خود متصور دارد تا از بركت آن بقرب حق تعالى رسد وخود را وكل كائنات را در هستئ حق گم كند . ودر اصطلاح سالكان برزخ روح اعظم را گويند وعالم مثال را كه حائل است ميان اجسام كثيفه وارواح مجرده ودنيا و آخرت رانيز برزخ گويند وپير ومرشدرا نيز كذا فى كشف اللغات ونيز خطى ميان دوزخ وبهشت كما فى لطائف اللغات . ودر اصطلاح حكماى اشراقيان جسم را گويند . وفى شرح اشراق الحكمة فى بيان الانوار الالهية البرزخ عند الحكماء الاشراقيين هو الجسم سمى به لان البرزخ هوالحائل بين الشيئين والاجسام الكثيفة ايضا حائلة .

(برزخ البرازخ) در اصطلاح صوفيه وآنرا جامع نيز كويند مرتبهٔ وحدتست كه تعين اول عبارت از انست وبنور محمدى وحقيقت محمدى نيز معبر ميشود كذا فى لطائف اللغات .

فصل الدال المهملة

(البرد) ضد الحر والبرودة ضد الحرارة والبارد ضد الحار سواء كان باردا بالقوة او بالفعل ويجئ فى لفظ الحرارة فى فصل الراء المهملة من باب الحاء المهملة .

(البردة) بالفتحتين رطوبة تغلظ وتحجر فى باطن الجفن يكون مائلا الى البياض يشبه البردة فى الشكل والصلابة ولذا سميت بها . وتطلق ايضا على التخمة يقال اصل كل داء البردة وانما سميت بها لانها تبرد المعدة فلا ينهضم الطعام .

(البردية) هى الرطوبة الجلدية .

(الابردة) بكسر الهمزة وسكون الموحدة وكسر الراء المهملة هى فتور فى الجماع من غلبة الرطوبة والبرودة والهمزة زائدة كذا فى بحر الجواهر .

(البعد) بالضم وسكون العين المهملة ضد القرب وهو عند الصوفية عبارة عن بعد العبد عن المكاشفة والمشاهدة ويجئ فى لفظ القرب فى فصل الباء الموحدة من باب القاف . وفى عرف العلماء هو امتداد بين الشيئين لااقصر منه اى لايوجد بينهما اقصر من ذلك الامتداد سواء وجد مساويا لذلك الامتداد كما فى بعد المركز من المحيط او زائدا عليه كما فى غيره . وهذا التفسير اولى مما قيل هو الامتداد الاقصر من الامتدادات المفروضة بين الشيئين لانه لايشتمل بعد المركز من المحيط فانه بقدر نصف القطر مع انه ليس اقصر الخطوط الواصلة بينهما . ثم البعد عند المتكلمين امتداد موهوم ولاشئ محض فهو عندهم امتداد موهوم مفروض فى الجسم اوفى نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم ويسمى خلاء ايضا . وعند الحكماء امتداد موجود فعند القائلين منهم بالخلاء له نوعان فانهم قالوا اذا حل الامتداد الموجود فى مادة فجسم تعليمى وان لم يحل فخلاء اى امتداد مجرد عن المادة قائم بنفسه ويسمى بالبعد المفطور والفراغ المفطور . وبالجملة البعد عندهم اما قائم بجسم وهو عرض واما بنفسه وهو جوهر مجرد . قال السيد السند فى حاشية شرح حكمة العين انهم قد صرحوا بجوهرية البعد المجرد حتى قالوا ان اقسام الجوهر ستة لاخمسة . وعند النافين للخلاء المنكرين لوجود الامتداد المجرد فله نوع واحد اعنى الامتداد القائم بالجسم هذا كل خلاصة مافى حواشى الخيالى ويجئ ايضا فى لفظ الخلاء ولفظ المكان . واما اهل الهيئة فقد خصوا البعد فى اصطلاحهم ببعد الكوكب عن معدل النهار

ولا يطلقونه على بعد اجزاء منطقة البروج عن معدل النهار ٠ فالبعد عندهم قوس من دائرة الميل بين معدل النهار وبين الكواكب من الجانب الاقرب سواء كان للكوكب عرض اولا وقد يسمى ايضا بميل الكوكب مجازا على سبيل التشبيه ٠ والبعض على ان الكوكب ان كان له عروض فبعده عن المعدل يسمى بعدا وان لم يكن له عرض فبعده عنه يسمى ميلا اولا لذلك الكوكب بخلاف العرض فانه كما يطلق على بعد مركز الكوكب عن منطقة البروج كذلك يطلق على بعد اجزاء المعدل عن منطقة البروج الذى يسمى بالميل الثانى هذا كله خلاصة ماحققه الفاضل عبدالعلى البرجندى فى تصانيفه كشرح التذكرة وحاشية الجغمنى وما حققه المولوى عبد الحكيم فى حاشية الخيالى ٠ ودر سراج الاستخراج كه رسالهٔ ايست در استخراج تقويم از زيج الغ بيك ميكويد بعد دورى جزؤاست ياساعات ازجاى معين مثلا از برج ويا از نصف النهار وآن بردونوع است ماضى ومستقبل ٠ اما بعد ماضى آنست كه دورى از نصف النهار كذشته باشد ٠ وبعد مستقبل آنكه دورى از نصف النهار آينده باشد انتهى ٠

(البعد الابعد) والبعد الاقرب والبعدان الاوسطان جميعها مذكورة مشروحا فى لفظ النطاق فى فصل القاف من باب النون ٠ والبعد الاقرب الوسط هو الحضيض الاوسط ٠ والبعد الابعد الوسط هو الذروة الوسطى ٠ والبعد الاقرب المقوم هو الحضيض المرئى ٠ والبعد الابعد المقوم هو الذروة المرئية كذا ذكره عبد العلى البرجندى فى شرح التذكرة فى بيان الاختلاف الثالث للقمر ٠

(البعد السواء) عند اهل العمل من المنجمين هو البعد بين تقويم الشمس والقمر ٠

(البعد المعدل) عندهم هو بعد القمر عن الافق بدرجات المعدل كذا يستفاد من توضيح التقويم ٠

(البعد المضعف) هو حركة مركز القمر ومركز القمر ايضا كذا فى شرح التذكرة ٠

(البعد المفطور) بالفاء وقيل بالقاف هو البعد المجرد الموجود ويجىء فى لفظ المكان فى فصل النون من باب الكاف ٠

(الابعاد الثلثة) هى الطول والعرض والعمق والطول عبارة عن الامتداد الاول المفروض فى الجسم والعرض عن الامتداد الثانى فيه والعمق عن الامتداد الثالث وانما عبر بالاول والثانى والثالث ليشتمل الجسم المربع وقد يعبر عنها بالجهات الثلث ٠

(بعد الاتصال) يذكر فى فصل اللام من باب الواو فى لفظ الاتصال ٠

(تبعد نتيجة) نزد بلغاء آنست كه ميان مقدمه ونتيجه بسيار الفاظ معترض افتد مثاله . رباعى . كفتمش اى ماه روئى دلربائى راستين . كز لطافت بهترى از صد هزاران حور عين . سروقد خد همچو مه شكر لب كبك خرام . ازوفور مكرمت آخر بسوى من ببين . كذا فى جامع الصنائع .

(البلادة) يجئ فى لفظ الحمق فى فصل القاف من باب الحاء المهملة .

فصل الراء

(البتر) بسكون التاء المثناة الفوقانية فى اللغة القطع على مافى الصراح وقطع الذنب على مافى عروض سيفى . وعند الاطباء هو القطع فى العصب والعروق عرضا . ويطلق ايضا على كشف الجلد عن الشريان وتعليقه بصنارات وشد كل واحد من طرفيه بخيط ابريسم ثم يقطع بنصفين وتوضع عليه الادوية القاطعة للدم كذا فى بحر الجواهر . وعند اهل العروض هو اجتماع الحذف والقطع . والحذف اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء . والقطع اسقاط ساكن الوتد المجموع وتسكين متحركه كذا فى عنوان الشرف ورسالة قطب الدين السرخسى . ليكن در عروض سيفى كويد بتر در اصطلاح اجتماع جب وخرم است وركنى كه درو بتر واقع شود آنرا ابتر كويند چون از مفاعيلن عيلن راجب بيندازند والف رابخرم وفارا ساكن سازند مف شود وبجاى اوفع نهند كه دو حرف اول ميزانست پس اين عمل رابتر خوانند وفع راچون از مفاعيلن بكيرند ابتر كويند انتهى . ولا يخفى مافى العبارتين من التخالف فبناه اما على تخالف اصطلاحى عروض اهل العرب والعجم او على ان للبتر معنيين . [١]

(البترية) بضم الموحدة والياء هى فرقة من الزيدية اصحاب بتير الثومى ويجئ فى لفظ الزيدية فى فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة .

(البثور) بالثاء المثلثة جمع البثر والبثرة بفتح الموحدة وسكون المثلثة وهى عند الاطباء الاورام الصغار فمنها دموية كالشرى ومنها صفراوية كالنملة والجمرة والنار الفارسية ومنها سوداوية كالجرب السوداوى والثآليل والمساميرو منها بلغمية كالشرى البلغمى ومنها مائية كالنفاطات ومنها ريحية كالنفاخات كذا فى الموجز وبحر الجواهر .

[١] اعلم ان مايستفاد من التيسير بان البتر فى اصطلاح العروض هو اجتماع الحذف والقطع وانه تحقق فى مفاعيلن بل فى فعولن فينقل الى فع وفى فاعلاتن فينقل الى فعلن بسكون العين ثم فى عروض العارف عبدالرحمن الجامى عند بيان ذحافات مفاعيلن بتر اجتماع جب وخرم است در مفاعيلن فابماند فع بجاى آن بنهند (لمصححه)

(البحر) بالفتح وسكون الحاء المهملة درلغت دریاست ودر اصطلاح اهل عروض هر طائفه وپارهٔ از کلام موزون‌که مشتمل است بر نوع شعر کذا فی عروض سیفی . ودر جامع الصنائع آورده‌که بحراسم جنس است‌که درتحت اوانواع است وبحر در اصل لغت شکافی است درزمین موضع آب حیوانات مختلفة الانواع ودریارا بدین سبب بحر کویند ووزن شعر رانیز بدین سبب بحر کویندکه در تحت هر یکی ازان اصول فروعی بسیار است . بدانکه بحر مرکب است از ارکان وارکان از اصول . واصول سه اند . سبب . ووتد وفاصله چنانچه هریك در موضع خود مسطور است وبحریکه از تکرار یك رکن حاصل شود آنرا بحر مفرد کویند وبحریکه از ترکیب دورکن یازیاده حاصل آید آنرا بحر مرکب کویند وجملهٔ بحور مفرده ومرکبه نوازده است . طویل . ومدید . وبسیط . ووافر . وکامل . وهزج . ورجز . ورمل . ومنسرح . ومضارع . ومقتضب . ومجتث . وسریع . وجدید . وقریب . وخفیف . ومشاکل . ومتقارب . ومتدارك . وازین نوازده بحر پنج بحر اول یعنی طویل ومدید وبسیط ووافر وکامل خاصهٔ عرب است وعجم درین بحور شعر کمتر کویند بجهت آنکه نامطبوع مینماید وسه بحر خاصهٔ عجم است‌که دران عرب شعر نکویند وآن جدید وقریب ومشاکل است ویازده بحور دیکر مشترك اند میان عرب وعجم ونیز بحریکه مرکب است از چهار ارکان آنرا مربع کویند وبحریکه مرکب است از شش ارکان آنرا مسدس نامند وبحریکه مرکب است ازهشت ارکان آنرا مثمن خوانند ونیز بحریکه دروی زحاف نباشد آنرا سالم کویند و بحریکه دروی زحاف باشد آنرا غیر سالم کویند . وباید دانست که چون یك وزن را از دوبحر میتوان داشت از بحریکه آسان کرفته شرد اعتبار باید نمود مثلا اخذ زامفاعلن مفاعیلن آسانست از اخذ اواز مستفعلن وازین جهت شش مفاعلن رادر رجز آورده شد وهشت مفاعلن رادر هزج آورده شد کذا فی عروض سیفی . وصاحب جامع الصنائع برین نوازده بحریك بحر زیاده ساخته ومسمی بافضل نموده .

(مجمع البحرین) عبارت است ازملتقای بحر فارس . وروم . ودر اصطلاح صوفیه عبارتست از قاب قوسین از جهت اجتماع بحرین وجوب وامکان وآن نور محمدی است صلی الله علیه وآله وسلم . وقیل عبارت است از جمیع وجود باعتبار اجتماع اسماء الٰهیه وحقائق کونیه درو چنانچه شجر در نواة کذا فی لطائف اللغات .

(البحران) بالضم هو لفظ یونانی معرب وهو فی لغة الیونان الفصل فی الخطاب ای الخطاب الذی یکون به الفصل بین الخصمین اعنی الطبیعة والمرض قال جالینوس هو الحکم الحاصل لانه به یکون انفصال حکم المرض اما الی الصحة واما الی العطب . وعند الاطباء

هو مايلزم من ذلك الفصل وهو تغير عظيم يحدث فى المرض دفعة الى الصحة او الى العطب. وذلك التغير يكون على ثمانية اصناف . الاول التغير الذى يكون دفعة الى الصحة ويقال له البحران المحمود والبحران الكامل والبحران الجيد . والثانى الذى يكون الى العطب دفعة ويقال له البحران الردى . والثالث الذى يكون فى مدة طويلة الى الصحة ويقال له التحلل . والرابع الذى يكون فى مدة طويلة الى العطب ويقال له الذوبان والذبول . ويقال لهذه الاصناف الاربعة البحارين التامة اما الجيدة واما الردية . والخامس الذى يكون دفعة الى حال اصلح ثم يتم الباقى فى مدة طويلة حتى يتأدى الى الصحة . والسادس الذى يكون دفعة الى حال اردأ ثم يتم الباقى فى مدة طويلة حتى يتأدى الى الهلاك . والسابع الذى يكون قليلا قليلا الى حال اصلح ثم يؤل الى الصحة دفعة . والثامن الذى يكون قليلا قليلا الى حال اردأ ثم يؤل الى الهلاك دفعة . ويقال لهذه الاصناف الاربعة الاخيرة لما فيه من تغير دفعى بحارين مركبة اما جيدة ناقصة واما ردية ناقصة. وبحران الانتقال . هوان تدفع الطبيعة المرض عن القلب والاعضاء الشريفة الى بعض الاعضاء الخسيسة . والبحران التام . ماينقضى به المرض سواء كان باستفراغ اوبانتقال كذا فى بحرالجواهر وغيره . والايام الباحورية . هى الايام التى يقع فيها البحران وقولهم يوم باحورى على غير قياس فكأنه منسوب الى باحور وهوشدة الحرفى تموز وجميع ذلك مولد كذا قال الجوهرى .

(البخار) بالضم والخاء المعجمة عند الحكماء جسم مركب من اجزاء مائية وهوائية والدخان مركب من اجزاء ارضية ونارية وهوائية والغبار مركب من اجزاء ارضية وهوائية قالوا الحرارة اذا اثرت تأثيرا تاما فى المياه اوالاراضى الرطبة تحللت منها وتصعدت اجزاء هوائية تمازجها اجزاء مائية بحيث لايتميز شئ منهما عن الآخر فى الحس لصغرها ويسمى المركب منها بخارا . وان اثرت فى الاراض اليابسة تحللت منهاوتصعدت اجزاء نارية تخالطها اجزاء ارضية بحيث لايتميز شئ منهما عن الآخر فى الحس ويسمى المركب منها دخانا وان لم يكن اسود هذا هو المشهور . وذكر بعض المحققين ان الحرارة اثرت فى المياه احالت بالتسخين بعضها اجزاء هوائية وصعدت مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية فهذه المتصاعدات معا تسمى بخارا واذا اثرت فى الاراض الغائرة اليابسة احدثت هناك اجزاء نارية فاذا صادفت تلك الاجزاء النارية اجساما قابلة للاحتراق تشبثت بها واحدثت منها اجزاء هوائية متصاعدة مختلطة باجزاء ارضية لطيفة منفصلة من تلك الاجسام فهذه الاجزاء الهوائية المختلطة بالاجزاء الارضية هى الدخان وان لم تكن اسود كما هو المسمى به عندالعامة وعلى كل تقديركل من البخار والدخان يرى شيئا آخر غير الاجزاء التى تركبا منها لعدم تميزها فى الحس وليسا فى الحقيقة شيئا آخر غيرها على مازعمه بعضهم كذا فى شرح

التذكرة لعبد العلى البرجندى . وعلى هذا اذا عملت الحرارة فى الرطب واليابس كحرارة ابداننا فان فيها من الاخلاط الرطبة واليابسة فما ارتفع منها اما بخار دخانى وذلك اذا غلبت الاجزاء الارضية على الاجزاء المائية واما بخار غير دخانى وذلك اذا غلبت الاجزاء المائية على الاجزاء الارضية ومن الثانى يتولد الوسخ والعرق ونحوهما ومن الاول الشعر كذا فى بحر الجواهر . وقد يطلق البخار بحيث يشتمل الدخان ايضا كما فى دانش نامه كاهى بخاررا دو قسم سازند تروخشك وازبخار خشك دخان مراد دارند وازبخار ترجسمى مركب از اجزاء هوائيه ومائيه مراد دارند انتهى . ولايبعد ان يكون على هذا الاصطلاح ماوقع فى شرح حكمة العين من ان البخار الدخان اذا صعد الى فوق وحصل منه لزوجة دهنية ثم عرض له برودة فانه يصير حجرا اوحديدا وسقط الى الارض .

(الابرار) بفتح الالف وبالراء المهملة بمعنى نيكو كاران وفى اصطلاح السالكين يرادف الاخيار على مايجئ فى فصل الراء المهملة من الخاء المعجمة وقيل يرادف الابدال على مايجئ فى فصل اللام من هذا الباب .

(الابزار) بالزاء المعجمة هى مايطيب بها الغذاء وكذا التوابل الا ان الابزار تستعمل فى الاشياء الرطبة واليابسة والتوابل فى اليابسة كذا بحر الجواهر .

(البواسير) عند الاطباء هى زيادة تنبت على افواه العروق التى فى المقعدة من دم سوداوى غليظ . وينقسم الى ثؤلولية يشبه الثؤلول الصغير وعنبية وهى عريضة مدورة لونها ارجوانية والى ناتية اى ظاهرة والى غائرة اى كامنة . والبواسير فى الانف هى لحوم زائدة تنبت فربما كانت رخوة بيضاء لاوجع معها وهذا اسهل علاجا وربما كانت حمراء شديدة الوجع وهذا اصعب علاجا ومفردها باسور ولذلك يقال للدواء المستعمل فيه باسورى ه وقد يعرض فى الشفة السفلى غلاظ وشقاق فى وسطها ويقال له بواسير الشفة كذا فى بحر الجواهر والاقسرائى .

(المباشرة) فى اللغة الجماع . والفاحشة من المباشرة عند الفقهاء هى ان تماس احد الفرجين من الزوجين الآخر متجردين مع انتشار الآلة بلا التقاء الختانين . ومنهم من لم يشترط مس الفرجين بل التجرد والانتشار وهى من نواقض الوضوء ولايكون المباشرة بين الرجلين والمرأتين عند الاكثرين كذا فى جامع الرموز . والمباشرة عند المعتزلة هو الفعل الصادر بلا وسط قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلاوسط هوالمباشرة وبوسط هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا . اعلم ان التوليد انما اثبته المعتزلة لانهم لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا وايضا رأوا ان الفعل المرتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه فلم يمكنهم اسناد الفعل المركب الى

تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهذا باطل عند الشاعرة لاستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء عندهم .

(البشرية) هى فرقة من المعتزلة اتباع بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذى احدث القول بالتوليد قالوا الاعراض يجوز ان تحصل متولدة فى الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات وقالوا الله تعالى قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالما لكنه لايستحسن ان يقال فى حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه كان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله تعالى يقدر على الظلم ولو ظلم لكان عادلا كذا فى شرح المواقف .

(البشارة) كل خبر صدق يتغير به بشرة الوجه ويستعمل فى الخير والشر وفى الخير اغلب كذا فى تعريفات السيد الجرجانى .

(البصر) بفتح الموحدة والصاد المهملة بيناتى . وهو عند الحكماء قوة مودعة فى ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من غور البطنين المقدمين من الدماغ يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيان ويتقاطعان ويصير تجويفهما واحدا ثم يتفرقان وينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك الملتقى هو الذى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى بمجمع النور . وسبب تجويفهما الاحتياج الى كثرة الروح الحاملة للقوة الباصرة بخلاف باقى الحواس الظاهرة . ومدركاتها تسمى مبصرات . والمبصر بالذات هو الضوء واللون . واما ما سواهما من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد ونحوها فبواسطتهما . واختلفوا فى الاطراف اى النقطة والخط والسطح فقيل هى ايضا مبصرة بالذات . وقيل بالواسطة . وليس المراد بالمبصر بالذات مالا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة مايتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد ان المدرك بالذات هو الضوء لاغير اذ اللون مرئى بواسطة الضوء بل المراد بالمرئى بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشئ ثم تلك الرؤية بعينها متعلقة بشئ آخر فيكون الشئ الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا اولا وبالذات على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها . ونحن اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان . احدهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات . والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف ماعداهما فانها لاتتعلق بشئ منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء متعلق هى بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهى مرئية بتلك الرؤية لابرؤية اخرى ولهذا لم تنكشف انكشاف الضوء واللون عند الحس . ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون . فائدة .

اختلف الحكماء فى كيفية الابصار . والمذاهب المشهورة فيه ثلثة . المذهب الاول وهو مذهب الرياضيين انه يخرج من العين جسم شعاعى على هيئة مخروط متحقق رأسه يلى العين وقاعدته يلى المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذى هو موضع سهم المخروط . ثم انهم اختلفوا فيما بينهم على وجوه ثلثة . الاول ان ذلك المخروط مصمت . الثانى انه ملتئم من خطوط شعاعية مستقيمة هى اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بينها لايدركه ولذلك تخفى على البصر الاجزاء التى فى غاية الصغر كالمسامات . الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعى دقيق كأنه خط مستقيم ينتهى الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا فى طول المرئى وعرضه فيحصل الادراك . واحتجوا بان الانسان اذا رأى وجهه فى المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة فى موضع منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرائى من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس بصقالتها الى الوجه الايرى انه اذا قرب الوجه اليها يخيل ان صورته مرتسمة فى سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس فيها غور بذلك المقدار . والمذهب الثانى هو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين انه انما يحصل بانعكاس صورة المرئى بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجليدية التى فى العين وانطباعها فى جزء منها وذلك الجزء زاوية راس مخروط متوهم لاوجودله اصلا وقاعدته سطح المرئى ورأسه عند الباصرة ولذلك يرى القريب اعظم من البعيد لان الوتر الواحد كلما قرب من النقطة التى خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية كان اقصر ساقا فاوتر عند تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان اطول ساقا فاوتر عندها زاوية اصغر والنفس انما تدرك الصغر والكبر فى المرئى باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فيرتسم فيه صورة المرئى فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فيرتسم صورته فيه فيرى كبيرا . وهذا انما يستقيم اذا جعل الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا . واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة اوغير ضيقة هكذا قالوا . وفيه بحث اذليس الابصار حاصلا بمجرد القاعدة بل لرأس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حاصل المرئى صغرا وكبرا بتفاوت رأسه دقة وغلظا . ثم انهم لايريدون بالانطباع المذكور ان الصورة منفصلة من البصر الى الرطوبة الجليدية بل المراد به ان الصورة انما تحصل فيها عند المقابلة عن واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة وليس فى قوة البشر تعليل هذا . وذلك لان الابصار ليس بمجرد الانطباع المذكور والا لزم رؤية الشئ شيئين بسبب انطباعه فى جليدتى العينين بل لابد مع ذلك من تادى الشبح فى العصبين

المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة الروح التى فيهما ومنه الى الحس المشترك ـ والمراد من التأدية ان انطباعها فى الجليدة معد لفيضان الصورة من واهب الصور على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك ـ والمذهب الثالث هو مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الابصار ليس بخروج الشعاع ولا بالانطباع بل بان الهواء المشف الذى بين البصر والمرئى يتكيف بكيفية الشعاع الذى فى البصر ويصير بذلك آلة للابصار ـ وهذا المذهب فى حكم المذهب الاول لانه مبنى على الشعاع ـ قال الامام الرازى انا نعلم بالضرورة ان العين على صغرها لايمكن ان يخيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها مايتصل بنصف كرته ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلثة باطلة ظاهرة الفساد بتأمل قليل ـ ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشروط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غيران يخرج عن عينه جسم اوينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع اوالانطباع صحة الآخر اذ ليسا على طرفى النقيض انتهى ـ وملخصه على ماقيل انه اذا قابل المرئى على الرائى على وجه مخصوص خلق الله الرؤية من غير اتصال شعاع ولا انطباع صورة ـ فائدة ـ قال الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها ـ وهى سبعة ـ الاول المقابلة ـ والثانى عدم البعد المفرط ـ والثالث عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب البصر جدا بطل الابصار ـ والرابع عدم الصغر المفرط ـ والخامس عدم الحجاب بالكثيف بين الرائى والمرئى ـ والسادس كون المرئى مضيئا اما من ذاته اومن غيره ـ والسابع كونه كثيفا اى مانعا للشعاع من النفوذ فيه ـ وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة اخرى هى سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائى والمرئى ـ ففيه ان هذا الاخير يغنى عنه اشتراط عدم الحجاب لكن الاولين لابد ان يعدا من الشروط ـ فالحق ان الشروط تسعة ـ والاشاعرة ينكرونها ويقولون لانسلم وجوب الرؤية عند اجتماع تلك الشرائط فانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وماذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوى الكل فى حصول الشرائط ـ فائدة ـ اجمعت الائمة من الاشاعرة على ان رؤيته تعالى فى الدنيا والآخرة على ماهو عليه جائزة عقلا واختلفوا فى جوازها سمعا فى الدنيا فاثبته البعض ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى فى المنام فقيل لاوقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة ـ ولاخلاف بيننا وبين معاشر الاشاعرة فى انه تعالى يرى ذاته ـ والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذوى الحواس واختلفوا فى رؤيته لذاته ـ قال الامام الرازى الامة فى وقوع الرؤية على قولين الاول يصح ويرى والثانى لايصح ولا يرى ـ

(بصر الحق) قال الصوفية بصر الحق سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار شهوده بمعلوماته

فعينه سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار مدى غاية علمه لانه بذاته يبصر ولا تعدد فى ذاته فمحل علمه محل بصره وهما صفتان وان كانا بالحقيقة شيئا واحدا فليس المراد ببصره الانجلى علمه له فى المشهد العيانى وليس المراد بعلمه الا الادراك بنظره له فى العلم العينى فهو يرى ذاته بذاته ويرى مخلوقاته ايضا بذاته فرؤيته لذاته عين رؤيته لمخلوقاته لان البصر وصف واحد وليس الفرق الا فى المرئى فهو سبحانه لايزال يبصر الاشياء لكنه لاينظر الى شئ واحد الا اذا شاء فالاشياء غير محجوبة عنه ابدا ولكن لايوقع نظره على شئ الا اذا شاء ذلك . ومن هذا القبيل قوله عليه السلام ان لله كذا وكذا نظرة الى القلب فى كل يوم . وقوله تعالى ولاينظر اليهم الآية ليس من هذا القبيل بل النظر ههنا عبارة من الرحمة الالٰهية التى رحم بها من قربه اليها بخلاف النظر الذى الى القلب فانه على ماورد من النبى عليه الصلوة والسلام وليس هذا الامر مخصوصا فى الصفة النظرية وحدها بل سار فى غيرها من الاوصاف الاترى الى قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم ولاتظن انه يجهلهم قبل الابتلاء تعالى الله عن ذلك . وكذلك فى النظر فهو لايفقد القلب الذى ينظر اليه كل يوم كذا وكذا نظرة لكن تحت ذلك اسرارا لايمكن كشفها بغير هذا التنبيه فمن عرف فليلزم ومن ذهب الى التأويل فانه لابد ان يقع فى نوع من التعطيل فافهم كذا فى الانسان الكامل . والمتكلمون اختلفوا فيه . فقيل هو نفس العلم . وقيل زائد عليه . وقيل بعدم الوقوف بحقيقته . ويجئ فى لفظ السمع فى فصل العين من باب السين المهملة .

(البصيرة) هى قوة للقلب منورة بنور القدس ترى بها حقائق الاشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس الذى ترى به صور الاشياء وظواهرها وهى القوة التى يسميها الحكماء العاقلة النظرية واما اذا تنورت بنور القدس وانكشف حجابها بهداية الحق فيسميها الحكيم القوة القدسية كذا فى اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم .

(البقرة) كناية عن النفس اذا استعدت للرياضة وبدت فيها صلاحية قمع الهوى الذى هو حيوتها كما يكنى عنها بالكبش قبل ذلك وبالبدنة بعد الاخذ فى السلوك كذا فى اصطلاحات الصوفية .

(البكر) بكسر الموحدة وسكون الكاف لغة امرأة لم تلد ثم سميت التى لم تفتض اعتبارا بالثيب لتقدمها عليها كما فى المفردات وشرعا اسم لامرأة لم توطأ بالنكاح كما فى المبسوط . وقيل لم تجامع بنكاح ولاغيره وهذا قولهما والاول قوله والصحيح ان الاول قول الكل كما فى الظهيرية . وذكر فى المغرب انه يقع على الذى لم يدخل بامرأة كذا فى جامع الرموز فى فصل نفذ نكاح حرة .

(البهر) بالضم کقفل عند الاطباء هو الربو وضیق النفس ۔ ویجیء بیانه فی فصل الواو من باب الراء المهملة فی لفظ الربو ۔

فصل الزاء المعجمة

(البراز) بالراء المهملة قال المسیحی هو مشتق مما یبرز من الفضلات ثم خص فی عرف الطب بمایبرز من طرف المعاء المستقیم المعروف بالمخرج وصاحب الخلاص اورده فی الباء المکسورة والمحمود الشیبانی فی المفتوحة کذا فی بحر الجواهر ۔

(لابراز) بکسر الهمزة لغة هو الاظهار ۔ وعند النحاة هو الاتیان بالضمیر البارز ۔ والبارز هو ما یلفظ به علی مایجیء فی لفظ الضمیر فی فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة ۔

(براز اللفظین) نزد بلغا آنست که شاعر لفظ مشترك رادر ربط برنمطی آرد که از ترکیب یك معنی محبوس ودوم مقبول مفهوم شود مثاله ۔ شعر ۔ ازیمنت یم بدید آمد چونار اندر منار ۔ وزوجودت جود پیدا کشت چون ماه ازغمام ۔ معنی محبوس دریمن یم ودرمنار نار ودر وجود جود وازغمام ماه ومعنی مقبول ظاهر است کذا فی جامع الصنائع ۔

(الابیزاز) بزای معجمه نزد منجمان عبارتست از آراسته شدن کوکب بقوتهای ذاتی وعرضی درصورت طالع وآن کوکب را مبتز کویند وقویترهمه آن بود که صاحب طالع در طالع بود یا صاحب شرف طالع درطالع بود یاارباب حظوظ دیکر در طالع بود یاصاحب عاشردر عاشر بود یاصاحب شرف عاشر دروی بودیا صاحب حادی عشریا صاحب شرف دروی بودتا همچنین درخامس یاسابع یا تاسع یا ثالث ۔ واما اکر کوکبی قوتهای ذاتی دارد وازطالع ساقط بود اثر اوهم باشد اماوقتی بودکه چند کواکب شایسته ابتزازیت باشندوقویترا مقدم دارند ودیکر انرا شریك اودارند ومدار احکام کلی طالع برمبتز است پس برمستولی پس برصاحب طالع اکرچه ساقط بود پس بر کوکب غریب که ناظر بود این درشجره کفته ۔ ودرکفایة التعلیم می کوید ابتزاز بودن کوکبی است درقویترین بیتی ازبیتهای طالع یانظر اوبطالع ونظر اکثر کواکب بدو وقویترین بیتها بیت طالع پس دهم پس یازدهم پس هفتم پس نهم پس چهارم پس پنجم پس سیوم را در قوت مدخلی نیست وچهار دیکر ساقط اند واز ثوابت هرکه با درجهٔ طالع بر آید یا با درجهٔ عاشر میان آسمان باشد اومبتز باشد واکر کوکبی در پنجم یا نهم یا چهارم باشد مبتز نبود تا قوی حال نبود به بیت یاشرف یابنظر اکثر کواکب بدو وراجع ومحترق هرکز مبتز نکردد چراکه خاصیت ابتزاز قوت است درمکان خود ونظر اکثر کواکب بدو چنانکه خاصیت استیلا خط کوکب است ونظر اوبدان مکان ۔

فصل الشين المعجمة

(البرش) بفتح الباء والراء المهملة هى نقاط صغار سود اكثرها تعرض فى الوجه وربما كانت الى حمرة وكمودة كذا فى بحر الجواهر .

(البيهشية) هى فرقة من الخوارج اصحاب بيهش بن الهيصم بن جابر . قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لايعرف احلال ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق . وقيل لايكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده وكل ماليس فيه حد فهو مغفور . وقيل لاحرام الا مافى قوله تعالى قل لااجد فيما اوحى الى محرما على طاعم الآية . وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا . وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا . وقيل السكر من شراب حلال لايؤاخذ صاحبه مما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام . وقيل السكر مع الكبيرة كفر . ووافقوا القدرية فى اسناد افعال العباد اليهم كذا فى شرح المواقف .

فصل الصاد المهملة

(البرص) بالفتح وسكون المهملة عند الاطباء بياض يظهر فى ظاهر الجلد ويغور فان كان فى سائر الاعضاء حتى يصير لون البدن كله ابيض يقال له حينئذ المنتشر . والبرص الاسود ويسمى بالقوباء ايضا سواد يحصل لجلد البدن لاستيلاء سواد سوداوية غليظة كذا فى بحر الجواهر . وفائدة قيد يغور الاحتراز عن البهق الابيض على مايدل عليه كلام الموجز والاقسرائى وحاصلهما ان الفرق بين البهق والبرص الابيضين ان البهق يكون فى سطح الجلد ولا يكون له غور اذ المادة فيه ارق والقوة الدافعة اقوى فدفعت الى السطح بخلاف البرص فانه يكون نافذا فى الجلد واللحم بسبب ان المادة فيه اغلظ والدافعة فيه ضعيفة فارتكبت فى الباطن وافسدت مزاج مانفذ فيه واحالت الغذاء الذى يجئ اليها الى طبعها وان كان اجود غذاء . والفرق بين البهق والبرص الاسودين ليس من جهة الغور وعدمه بل من جهة اخرى وهى ان البرص الاسود يتغير معه الجلد ويعرض له خشونة عظيمة وتفليس كما يكون للسمك وتكونه من سوداوية لسرايتها العضو فاثرت تأثيرا قويا اقوى من تغير لونه وهو من مقدمات الجذام .

فصل الضاد المعجمة

(البياض) بالفتح والياء المثناة التحتانية فى اللغة سپيدى . وعند اهل الرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر وصورته هكذا [illegible] . وتوضيحه يطلب من كتب الرمل .

(البيضة) بالفتح تخم مرغ بيض جماعة وايضا آماسيدن دست اسپ وخايه كردن مرغ

وسخت شدن كرما وخصيه وميان سراى وخود كذا فى الصراح . وفى الاسرائى البيضة ويسمى بالخوذة ايضا قسم من الصداع . واختلف الاطباء فيه مع اتفاقهم على احاطته جميع الرأس ولذا سمى بيضة وخوذة . فقيل ومنهم صاحب الموجز هو صداع مزمن يهيج كل ساعة لادنى سبب من حركة وشرب خمر وكل مبخر ويهيجه الصوت الشديد والضوء والمخالطة من الناس حتى ان صاحبه يكره الصوت والضوء والكلام مع الناس ويحب الوحدة والظلمة والراحة والاستلقاء ويحس كل ساعة كأن رأسه يطرق بمطرقة اويجذب جذبا او يشق شقا وسببه خلط ردى اوورم مع ضعف الدماغ وقوة حسه . فان كان السبب فى الحجاب الداخل فى القحف احس الوجع ممتدا الى اصول العينين . وان كان فى الحجاب الخارج احس الوجع خارج الدماغ واوجع بمس جلد الرأس ويكون فى الغالب من برد كالورم السوداوى ونحوه لانه يكون مزمنا والحار لايزمن على انه ان كان عن سبب حار استحال الى البرد لضعف القوة بسبب كونه مزمنا واجتماع الفضلات الباردة فتكسر الحرارة . وقيل لاتشترط الشروط المذكورة فى هذا المرض فهو عندهم كل صداع مشتمل على الرأس كله خارج القحف اوداخله . وهذا الاختلاف لايرجع الى المعنى . والعلاج بحسب الرأى الاول علاج الصداع وعلى الرأى الثانى مايقتضيه حال المرض من الحار او البارد انتهى .

(البيضى) عند المهندسين سطح مستو يحيط به قوسان متساويان مختلفان تحديبا وكل منهما اصغر من نصف دائرة ويسمى بالاهليلجى ايضا والخط الواصل بين زاويتيه قطره الاطول والخط الآخر المنصف للقوسين قطره الاصغر والاقصر ولا بدان يكون عمودا على الاطول واذا ادير السطح البيضى على قطره الاطول نصف دورة يحصل مجسم بيضى هذا هو المشهور . وذكر البعض ان السطح البيضى يشترط فيه كون احدى القوسين نصف دائرة والاخرى اصغر وهو الذى يسمى فى المشهور بالشبيه بالبيضى والشبيه بالاهليلجى ولم يشترط البعض تساوى القوسين ولا مشاحة فى الاصطلاح . وقيل السطح البيضى سطح يحيط به خط واحد مستدير بحيث لايكون دائرة ويكون طول هذا السطح اكثر من عرضه واذا ادير هذا السطح على قطره الاطول نصف دورة يحصل المجسم البيضى . ولايخفى ان مشابهة المجسم البيضى بهذا المعنى للبيضة اكثر منه بالمعنى الاول هذا خلاصة مافى شرح خلاصة الحساب وحاشية الجغمنى للفاضل عبدالعلى البرجندى .

(البيضاء) العقل الاول فانه مركز العماء [١] واول منفصل من سواد الغيب وهو اعظم نيرات فلكه فلذلك وصف بالبياض ليقابل سواد الغيب فيتبين بضده كمال التبين ولانه

---

[١] مركز العلماء (نسخه)

هو اول موجود ويرجح وجوده على عدمه والوجود بياض والعدم سواد ولذلك قال بعض العارفين فى الفقر انه بياض يتبين فيه كل معدوم وسواد ينعدم فيه كل موجود فانه اراد بالفقر فقر الامكان كذا فى تعريفات السيد الجرجانى .

فصل الطاء المهملة

(البسط) بسكون السين المهملة فى اللغة كستردن كما فى الصراح وعند المحاسبين هو التجنيس وهو جعل الكسور من جنس كسر معين والحاصل من العمل يسمى مبسوطا ومن ههنا يقول المنجمون البسط استخراج تقويم يوم واحد من تقويم خمسة يوم اوعشرة على ماوقع فى الحل والعقد ويجئ فى فصل السين المهملة من باب الجيم . وعند السالكين هو حال من الاحوال . ودر مجمع السلوك كويد قبض و بسط وخوف ورجا قريب اند لكن خوف ورجا در مقام محبت عام بود وقبض و بسط در مقام اوائل محبت خاص باشد پس كسيكه اوامر ونواهى بجا آرد حكم ايمان دارد و ويرا قبضى و بسطى نباشد بلكه خوفى ورجائى ميباشد شبيه بحال قبض و بسط وآنرا كمان بردكه آن قبض و بسط است مثلا اكر حيرتى وحزنى پيش آيد كمان دارد ازرا قبض واكر اهتزاز نفسانى ونشاط طبعى پيش آيدكمان برد آنرا بسط . وحزن و حيرت و نشاط واهتزاز از جوهر نفس اماره است تاچون بنده باوائل محبت خاص برسد خداوند حال وخداوند قلب وخداوند نفس لوامه كردد درين وقت قبض و بسط بنوبت حاصل ميشود چراكه آن بنده از مرتبهٔ ايمان بمرتبهٔ رفته فيقبضه الحق تارة ويبسطه اخرى . پس حاصل آنكه وجود بسط باعتبار غلبهٔ قلب وظهور صفت اواست ونفس مادام كه اماره است قبض وبسط نبود ومادام كه لوامه است كاه مغلوب ميشود وكاه غالب ووجود قبض و بسط مر سالك را درين وقت باعتبار غلبهٔ نفس وظهور صفت اوميشود . ودر اصطلاحات صوفيه ميكويد البسط فى مقام القلب بمثابة الرجاء فى مقام النفس وهو وارد يقتضيه اشارة الى قبول ولطف ورحمة وانس ويقابله القبض كالخوف فى مقابلة الرجاء فى مقام النفس . والبسط فى مقام الخفى هو ان يبسط الله العبد مع الخلق ظاهرا ويقبضه اليه باطنا رحمة للخلق فهو يسع الاشياء ويؤثر فى كل شئ ولايؤثر فيه شئ . وقيل قبض هم قبض نباشد مكراز حركت نفس وظهور اوبصفت خويش . واما سالك اهل دل هيچ وقت قبض را نيابد روح وانس باوى بدوام باشد هم ازين كفته اندكه قبض اندكى عقوبت ميباشد از بهر افراط در بسط يعنى چون سالك اهل دل را ورودات الهى وارد ميشود ودل ازان پر فرح كردد نفس دران استراق سمع ميكند ونصيبى ازان ميكيرد وبطبع وجبلى خويش نافرمانى آرد ودربسط افراط ميكند تا آنكه مشابه شود

بسط مر نشاط را حق تعالی مقابلهٔ این بر طریق عقوبت قبض میدهد . بدانکه چون سالك از عالم قلب برمیرود وازحجاب قلب که مراهل قلب را همین وجود قلب حجاب است بیرون می آید وازوجود نورانی که قلب است متخلص میشود وبعالم فنا وبقا میرسد قبض وبسط بدیشان مفید نمیشود وحال درو تصرفی ندارد فلا قبض ولا بسط . قال الفارس یجد المحب اولا القبض ثم البسط ثم لاقبض ولابسط لانهما یقعان فی الموجود فاما مع الفناء والبقاء فلا انتهى مافی مجمع السلوك . وعند اهل الجفر یطلق بالاشتراك على اشیاء على مافی انواع البسط . اول بسط عددی وتحصیل آن بردو نوع است یکی در بسط حروف ودیگری دربسط ترکیب وهردو مستحسن ومعمول اند . اما طریق اول آنست هرکلمه راکه خواهی حروف اورا مقطع کن وبه بین که هریك ازان حروف را چه عدد است بحساب ابجد پس استنطاق کن آن عدد را یعنی حرف ساز وآن حرف راجمع کن مثلا حروف محمد را مقطع کردیم میم حا میم دال شد عدد لفظ میم ۹۰ بود آنرا حرف ساختیم .ص. شد وعدد لفظ حا ۹ بود اورا حرف ساختیم . ط. شد ولفظ میم دوم نیز .ص. شد وعدد لفظ دال ۳۵ بود حرف ساختیم . ه ل . شدپس مجموع حرف مستحصله ازبسط عدد محمد ص ط ص ه ل شد اما طریق دوم آنست که هرکلمه را که خواهی عدد کیری عدد مجموع راجمع کن واستنطاق نمای وحروف که ازان حاصل آید جمع کن مثلا عدد مجموع حروف محمد ۹۲ است واستنطاق آن ب ص است واین طریق عدد زبر اوست واکرعدد اسمی حروف اوکیریم که ۲۲٤ است واستنطاق سازیم چنین میشود .ر ك د. ودوم بسط حروف که انرا بسط تلفظ وبسط باطنی وبسط ظاهری نیز کویند وآن عبارت است از تلفظ کردن حروف باز برو بنیات مثلا چون محمد راباسمای حروف اوتلفظ کردیم .میم حا میم دال .شد ومجموع حروف مستحصلهٔ اواینست . م ی م ح ا م ی م د ا ل . وزبر اول حروف اسم حرفی را کویند وماسوای اول حروف اسم حرفی رابنیات نامند مثلا اسم اول حروف محمد میم است واول لفظ میم که م است اینرا زبر وباقی حروفش را که ی م است بنیات نامند . سیوم بسط طبی وآن عبارتست از آوردن حروفی که مربی ومقوی بود مر حروف مطلوب رابحسب طبعت چنانکه حروف آتشی را هوائی مربی وهوائی را آتشی مقویست وهمچنین حروف آبی را خاکی مربی است وخاکی را آبی مقویست . وحروف آتشی حووف . اهطمفشذ. وحروف هوائی حروف . بوینصتض. وحروف ابی حروف .جزکس قثظ. وحروف خاکی حروف .دحلع رخغ. پس حاصل بسط طبی محمد ن ز ن ح است چراکه میمش آتشی است دردرجهٔ چهارم برای اونون آوردیم که مربی اوست دردرجهٔ چهارم از حروف هوائی وبرای حا که خاکی است دردرجهٔ دوم زا آوردیم که

مقوی اوست از حروف آبی دردرجهٔ دوم بازبرای میم ثانی نیزنون آوردیم باز برای
دال که خاکی است دردرجهٔ اول جیم که مقوی اوست دران درجه ازحروف آبی آوردیم

خاکی	آبی	هوائی	آتشی
د	ج	ب	ا
ح	ز	و	ه
ل	ك	ی	ط
ع ف	س	ن	م
ش	ر	ق	ص
ذ	خ	ث	ت
	غ	ظ	ض
مجزوم	مکسور	منصوب	مرفوع

چهارم بسط غریزیست وآن عبارتست ازطالب بودن هریك ازحروف آتشی حروف هوائی راکه
هم درجهٔ او باشد وبالعکس ویاطالب بودن حروف آبی مرحروف خاکی را که هم درجه باشد
وبالعکس چنانچه الف طالب با است وجیم طالب دال است وقس علی هذا باقی الحروف پس
حاصل بسط غریزی محمد ن ن است چرا که برای میم اوکه آتشی است در درجهٔ چهارم ن
آوردیم که هوائیست در درجهٔ چهارم وهمچنین برای میم دوم . اما حا ودال اوخاکی اند
ولیکن این تعریف بعضی ائمهٔ متقدمین است . ونیز درین رساله درجائی دیگر واقع شده که
بسط غریزی ج ل ب ا ل ق ل و ب چنین باشد د ك ا ب ك ر ك ه ا وبسط غریزی بغایت
معتبر است ومعمول ائمهٔ این فن است . پنجم بسط ترفع وآن عبارتست از ارتفاع حروف
مطلوب وآن سه قسم است عددی وحرفی وطبیعی . اما بسط ترفع عددی عبارتست
از ارتفاع حروف مطلوب بجهت اعدادی که قائم است بدیشان از اعداد ابجدی چنانچه
عدد هریك ازان حروف اکر در درجهٔ آحاد باشد بعشرات برند واکر در درجهٔ عشرات
بود بمآت برند واکر بدرجهٔ مآت باشد بالوف برند پس بسط ترفع عددی محمد ت ف
ت م است چه میم که ٤٠ عدد دارد چون در درجهٔ عشرات است بمآت بردیم ٤٠٠
شد حرف ساختیم ت شد باز حای محمد که از آحاد است بعشرات بردیم ٨٠ شد وازو
ف حاصل شد باز ازمیم دوم ت کرفتیم واز دال م کرفتیم چرا که در آحاد است وعدد او
چهار وچهار عشره چهل باشد وحرفش میم . اما بسط ترفع حرفی عبارتست از
ارتفاع هریك از حروف ابجدی بحرف مابعد که فاضلتراست مثلا در محمد بجای میم اول
اون بیاوریم چرا که فاضلترمیم نون است وهمچنین برای حا ط بیاوردیم وبرای میم دوم ن

ن و برای دال ه بیاوردیم پس جمیع حروف مستحصله باین بسط ن ط ن ه باشد • اما بسط ترفع طبیعی عبارتست از ارتفاع حروف بحسب طبیعت چنانکه حرف خاکی رامبدل کنند بحرف آبی و آبی رابحرف هوائی وهوائی رابا آتشی و آتشی رابحال خود دارند چرا که اوبالاترین حروفست وازو ترقی ممکن نیست مثلا در محمد میم که آتشی است بحال خود کذا شتیم وبجای حای اوکه خاکیست ز کرفتیم ومیم دیکر رانیز بحال خود کذا شتیم وبرای دال ج کرفتیم پس حاصل شد این دوحرف ز ج • ششم بسط تجمیع است و آن عبارتست از جمع نمودن هریك از حروف طالب باحروف مطلوب وتحصیل کردن حروف ازهر اجتماعی مثلا محمد طالب وجعفر مطلوب نوشتیم بدین نوع م ح م د + ج ع ف ر پس میم محمد راکه چهل بودبا جیم جعفر جمع نمودیم ٤٣ شد وهمان ج م حاصل شد بعد ازان حای محمد راباعین جعفر جمع کردیم ٧٨ شد حروفش ح ع شد پس میم دوم بافا جمع نمودیم ١٢٠ شد حروفش ق ك شد پس دال رابا را جمع کردیم ٢٠٤ شد حروفش همان د ر میشود پس حروف مستحصله ازین عمل ج م ح ع ق ك د ر میشود • هفتم بسط تضارب است و آن عبارتست از ضرب نمودن هریك از حروف طالب در حروف مطلوب وتحصیل نمودن حرف ازحاصل الضرب مثلا خواستیم محمدراکه طالباست با جعفرکه مطلوب است بسط تضارب کنیم پس اعداد میم که ٤٠ است در اعداد جیم که سه است ضرب کردیم ١٢٠ حاصل شد حروفش ك ق شد باز حای محمد رادر عین جعفر ضرب کردیم ٥٦٠ حاصل شد حروفش س ث بازمیم رادر فاضرب کردیم ٣٢٠٠ شد حروفش ر غ غ غ شد پس دال رادر راضرب کردیم ٨٠٠ شد حرف ساختیم ض شد پس حروف مستحصله باین عمل ك ق س ث ر غ غ غ ض شد • وطائفهٔ دیکر از جفریان در بسط تجمیع وتضارب مجموع اعداد طالب رابا مجموع اعداد مطلوب جمع کنند وبا یکدیکر ضرب کنند وازان تحصیل حروف کنند واین نوع اکرچه خالی از صواب نیست اما طریق اول اتم واکمل است • هشتم بسط تزاوج وتشابه است وآنرا بسط تواخی نیز کویند و آن عبارتست از طالب بودن حروف متشابهه مر حروف متزاوجه راکه قرین باشد بایکدیکر مثلا در حروف محمد نظر کردیم میم از حروف مفرده بود یعنی از متزاوجه ومتشابهه نبود او رابحال خود کذا شتیم وچون حا از متشابهه بود بجهت او ج خ کرفتیم وهمچنین میم دوم رانیز کذا شتیم چون دال از متشابهه بود بجایش ذ کرفتیم پس مجموعهٔ حروف مستحصله باین عمل ج خ ذ شد • نهم بسط تقوی و آن عبارتست از قوت مابین حروف بحسب ضرب در نفس شان و آن برسه نوع است زیراکه خالی نیست از آنکه یاضرب باطن حروفست درباطن ویاضرب ظاهر درظاهر ویاضرب ظاهر درباطن ومراد بعدد باطن حرف عدد یستکه بحساب

ابجد مرآن حرف راباشد ومراد بعدد ظاهر حرف عدد یست که بحسب مرتبه از مراتب
ابجدی مرآن حرف راباشد مثلا میم از حروف ابجد هوز حطی کلمن سعفص قرشت
ثخذ ضظغ در مرتبه سیزدهم واقع شده پس ازمیم سیزده بگیرند وعلی هذا القیاس از
نون چهارده مثلا چون بسط باطن درباطن در لفظ محمد کنیم میم اوکه ٤٠ است در ٤٠
ضرب کردیم ۱٦٠٠ شد حروفش خ غ شد وحا که ۸ دارد در ۸ ضرب کردیم ٦٤
شد حروفش د س شدو همچنین ازمیم دوم نیز خ غ حاصل شد واز دال و ی پس
حاصل شد این حروف خ غ د س خ غ و ی وچون محمد رابسط تقوی ظاهر در ظاهر
کنیم میم اوراکه سیزده دارد در سیزده ضرب کردیم حاصل شد ۱٦٩ حروفش ط س
ق وحای اوکه هشت دارد درهشت ضرب کردیم ٦٤ شد حروفش د س واز میم دوم
نیز ط س ق حاصل شد واز دال و ی پس مجموع حروف مستحصله این شد ط س ق
د س ط س ق و ی ۰ وچون محمد رابسط تقوی باطن در ظاهر کنیم از میمش چهل
گرفته در سیزده ضرب کردیم ٥٢٠ شد حروفش ك ث شد وهمچنین ازمیم دوم وازحا
د س حاصل شد واز دال وی پس جمیع حروف مستحصله این شد ك ث د س ك ث
و ی ۰ دهم بسط تضاعف است که عبار تست از دوچند ساختن اعداد باطنی حروف
وتحصیل نمودن حروف ازان مثلا عدد میم محمد راکه ٤٠ است مضاعف کردیم ۸٠ شد
حرفش ف وحاراکه ۸ است مضاعف کردیم ۱٦ شد حروفش و ی باز ازمیم دوم ف
حاصل شد واز دال ح گرفتیم ومجموع این شد ف و ی ف ح ۰ یازدهم بسط تکسیر است
وآن عبار تست از تحصیل حروف از حروف دیگر بنوعیکه کسور تسعه را اعتبار کنند
وبهر کسری حرف گیرند مثلا میم محمد راکه ٤٠ دارد تنصیف کردیم ۲٠ شد باز ۲٠
راتنصیف کردیم ۱٠ شد بازده راتنصیف کردیم ٥ شد وچون از هریك ازین حاصل
تنصیف حرف ساختیم وجمع کردیم این شد ك ی ه باز حای اوکه ۸ دارد آنرا تنصیف
کردیم ٤ ونصف ٤ دوو نصف ۲ یك میشود چون همه راحرف ساختیم این شد د ب
ا وازدال محمد این بر آمد ب ا ومجموع این حروف ۰ ك ی ه د ب ا ك ی ه ب ا ۰ شد ۰
دوازدهم ۰ بسط تمازج است واین نیکوترین انواع بسط است وتمازج تفاعل است بمعنی
آمیختن مطلق ۰ ودر اصطلاح اهل جفر عبار تست از آمیختن اسم طالب بااسم مطلوب
عام ازانکه اسم مطلوب از اسماء الهی باشد یاغیر آن از اسمای مطالب دنیوی واخروی ۰
وملخص این کلام آنست که بسط تمازج عبار تست از مزاج کردن اسم طالب بااسم مطلوب
هرچه باشد مثلا خواستیم که محمد رابسط تمازج کنیم بنوعیکه مطلوب اسم علیم باشد
چنین میشود ع م ل ح ی م م د وچون محمد رابا جعفر مزاج کنیم چنین شود م ج ح
ع م ف د ر ۰ بدانکه در تمازج همه جااسم طالب مقدم سازند براسم مطلوب الاوقتیکه

مطلوب رابوسیلهٔ اسمای حسنی فرا کرفته باشند پس چون اسم خود رابا اسمی از اسمای الٓهی که مشتمل بر مطلوب است مزاج نمایند ابتدا باسم الٓهی کنند چنانچه در مزاج اسم محمد باعلیم مذکور شد واکر دواسم باشد وهر دو مشتمل بر مطوب اقوی رامقدم دارند . فائدة . بسط تجمیع وتضارب بجهت محبت واتحاد بین الاثنین بغایت معتبر است وبسط تواخی بجهت اتحاد اخوان ومحبوب بودن در دل خلق واخذ فوائد واحسان مجرب ومعتبر است وتخلف ندارد وبسط تقوی بجهت قوت حال وحصول آمال وبیرون آمدن از ضعف طالع وپیروز شدن بقوت طالع وازدیاد جاه وحشمت واقبال واعزاز اعتماد تمام دارد وبسط تضاعف بجهت ازدیاد علم وحکمت وشکوه وشوکت وغلبه کردن براعدا رسوخ تمام دارد وبسط تکسیر بجهت استخراج احوال آینده بکار آید .

(البسیط) فی اللغة بمعنی المبسوط ای المنشور کالارض الواسعة . وفی الاصطلاح یطلق علی معان . منها ماهو مصطلح اهل العروض اعنی بحرا من البحور المختصة بالعرب وهو مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن مرتین ویستعمل مخبون العروض والضرب کذا فی عنوان الشرف . ودر عروض سیفی می آرد بسیط اکر مجرد آید مسدس شود واکر مثمن باشد البته عروض وضرب اومخبون باشد . ومنها السطح قال المهندسون العرض المنقسم فی جهتین ای الطول والعرض هو السطح ویسمی بالبسیط ایضا . ویجیٔ فی فصل الحاء من باب السین . ومنها الشیٔ الذی لاجزء له بالفعل سواء کان له جزء بالقوة کالخط والسطح والجسم التعلیمی اولم یکن کالوحدة والنقطة من الاعراض والجواهر المجردة ویقابله المرکب وهو الشیٔ الذی له جزء بالفعل ویعتبر کلاهما تارة بالقیاس الی العقل وتارة بالقیاس الی الخارج فالاقسام اربعة . بسیط عقلی لایلتئم فی العقل من اجزاء کالاجناس العالیة علی تقدیر امتناع ترکب الماهیة من امرین متساویین . وبسیط خارجی لایلتئم من اجزاء فی الخارج کالمفارقات من العقول والنفوس علی تقدیر کون الجوهر جنسا فانها بسیطة فی الخارج مرکبة فی العقل . ومرکب عقلی یلتئم من امور متمایزة فی العقل فقط کالمفارقات . ومرکب خارجی یلتئم من اجزاء متمایزة فی الخارج کالبیت . فکل مرکب فی الخارج مرکب فی العقل بلا عکس کلی . وکل بسیط عقلی بسیط خارجی بلا عکس کلی والنسب بین تلك المعانی ظاهرة . ومنها الشیٔ الذی لاجزء له اصلا کالوحدة والنقطة فهو اخص من البسیط بالمعنی السابق الذی یلیه ای اخص من البسیط بمعنی مالاجزء له بالفعل ویقابله المرکب بمعنی الشیٔ الذی له جزء فی الجملة سواء کان بالفعل کالبیت او بالقوة کالخط والسطح والجسم فهو اعم من المرکب بالمعنی الاول وبینه وبین البسیط بالمعنی السابق عموم وخصوص من وجه . ومنها الشیٔ الذی کل جزء مقداری منه مساولکله بحسب الحقیقة فی الاسم والحد کالعناصر فان کل جزء مقداری منها یفرض فیها یساوی کله فی اسمه وحده بخلاف

الافلاك اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك وبخلاف الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية وهى لاتشارك فى اسمائها وحدودها ويقابله المركب بمعنى مالا يكون كل جزء مقدارى منه كذلك كالافلاك والاعضاء المتشابهة وغير المتشابهة . وانما قيد الجزء بكونه مقداريا لدفع مايرد عليه من ان هذا انما يستقيم اذا قلنا ان الجسم ليس مركبا من الهيولى والصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لابمادة . واما اذا قيل انه مركب منهما فلا يستقيم لان اجزاءه المادية وحدها والصورية وحدها لاتساويه فى الاسماء والحدود بل لابد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسميا اومقداريا . ومنها مايكون كل جزء مقدارى منه مساويا لكله فى الاسم والحد بحسب الحس فيتناول العناصر والاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منهما يساويهما فى الاسم والحد ولايتناول الافلاك ويسمى بالمفرد ويقابله المركب بمعنى مالا يكون كذلك وبهذا المعنى يقال الاعضاء اما مفردة اومركبة على ماوقع فى كتب الطب . ومنها مالا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع اى الحقائق فيشتمل العناصر والافلاك دون شئ من اعضاء الحيوان ويقابله المركب بمعنى مالا يكون كذلك وبهذا المعنى البسيط الذى هو موضوع علم الهيئة . ومنهامالا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل اى العناصر والافلاك والاعضاء المتشابهة ويقابله المركب بمعنى مالايكون كذلك . فهذا المعنى اعم من المعانى الثلثة السابقة التى يليها واول تلك المعانى الثلثة اخصها وبين الثانى والثالث عموم من وجه وباقى النسب يعرف بالتأمل . ومنها الشئ الذى يكون اقل جزء من شئ كالحملية التى هى اقل من الشرطية . ويسمى هذا القسم بسيطا اضافيا ويقابله المركب . وبهذا المعنى الاخير صرح العلمى فى حاشية شرح هداية الحكمة . والمعانى الستة المتقدمة مذكورة فى شرح المواقف وحاشيته للمولوى عبد الحكيم فى بحث الماهية وفى موقف الجواهر فى بيان اقسام الجسم ومن هذا القسم الاخير اعنى البسيط الاضافى بسائط الموجهات و بسائط الامزجة ومركباتها ومنه السالبة البسيطة المسماة بالسالبة المحصلة ايضا على مايجئ فى لفظ التحصيل ومنه التجنيس البسيط .

فصل العين المهملة

(البدعة) بالكسر فى اللغة ماكان مخترعا على غير مثال سابق ومنه بديع السموات والارض اى موجدها على غير مثال سبق . قال الشافعى رحمه الله تعالى . ماحدث وخالف كتابا اوسنة اواجماعا او اثرا فهو البدعة الضالة . وما احدث من الخير ولم يخالف شيئا من ذلك فهو البدعة المحمودة . والحاصل ان البدعة الحسنة هى ماوافق شيئا مما مر ولم يلزم من فعله محذور شرعى وان البدعة السيئة هى ماخالف شيئا من ذلك صريحا اوالتزاما .

وبالجملة فهي منقسمة الى الاحكام الخمسة . فمن البدع الواجبة على الكفاية الاشتغال بالعلوم العربية المتوقف عليها فهم الكتاب والسنة كالنحو والصرف والمعاني والبيان واللغة بخلاف العروض والقوافي ونحوهما . وبالجرح والتعديل . وتميز صحيح الاحاديث عن سقيمها . وتدوين نحو الفقه واصوله وآلاته . والرد على نحو القدرية والجبرية والمجسمة . لان حفظ الشريعة فرض كفاية ولايتأتى الابذلك ومحل بسطه كتب اصول الدين . ومن البدع المحرمة مذاهب سائر اهل البدع المخالفة لما عليه اهل السنة والجماعة . ومن المندوبة احداث نحو الرباطات والمدارس . ومن المكروهة زخرفة المساجد وتزويق المصاحف . ومن المباحة التوسع في لذيذ المآكل والمشارب والملابس . وفي الشرع ما احدث على خلاف امر الشارع ودليله الخاص اوالعام هكذا يستفاد من فتح المبين شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث الخامس والحديث الثامن والعشرين . وفي شرح النخبة وشرحه البدعة شرعا هي اعتقاد ما احدث على خلاف المعروف عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لابمعاندة بل بنوع شبهة وفيه اشارة الى انه لايكون له اصل في الشرع ايضا بل مجرد احداث بلامناسبة شرعية اخذا من قوله صلى الله عليه وآله وسلم من احدث في امرنا هذا ماليس منه فهو رد حيث قيده بقوله ماليس منه . وانما قيل لابمعاندة لان ما يكون بمعاندة فهو كفر . والشبهة مايشبه الثابت وليس بثابت كادلة المبتدعين . وشيخ عبد الحق دهلوى درشرح مشكوة در باب الاعتصام بالكتاب والسنة فرموده بدانكه هرچه پيدا شده بعد از پيغمبر خدا صلى الله عليه وآله وسلم بدعت است وآنچه موافق اصول وقواعد سنت اوست وياقياس كرده شده است بران آنرا بدعت حسنه كويند وآنچه مخالف آن باشد بدعت سيئه وضلالت خوانند وكليت كل بدعة ضلالة محمول براين است . وبعضى بدعتها است كه واجب است چنانچه تعلم وتعليم صرف ونحو ولغت كه بدان معرفت آيات واحاديث حاصل كردد وحفظ غرائب كتاب وسنت ممكن بود وديكر چيزهائيكه حفظ دين وملت بران موقوف بود . وبعضى بدعت مستحسن ومستحب است مثل بناى رباطها ومدرسها ومانند آنها . وبعضى بدعت مكروه مانند نقش ونكار كردن مساجد ومصاحف بقول بعض . وبعضى بدعت مباح مثل فراخى در طعامهاى لذيذه ولباسهاى فاخره بشرطيكه حلال باشند وباعث طغيان وتكبر ومفاخرت نشوند وهمچنين مباحات ديكر كه در زمان آنحضرت صلى الله عليه وآله وسلم نبودند . وبعض بدعت حرام چنانكه مذاهب اهل بدع واهواء برخلاف سنت وجماعت . وآنچه خلفاى راشدين كرده باشند اكرچه بآن معنى كه در زمان آنحضرت صلى الله عليه وآله وسلم نبوده بدعت است وليكن از قسم بدعت حسنه است بلكه درحقيقت سنت است زيرا چه آنحضرت فرموده اند برشما باد كه لازم كيريد سنت مراوسنت خلفاى راشدين را رضى الله عنهم .

(المبتدع) هو لغة من ابتدع الامر اذا احدثه وشريعة من خالف اهل السنة اعتقادا كذا فى جامع الرموز فى بيان الجماعة والامامة . والمبتدعون يسمون باهل البدع واهل الاهواء ايضا فعلم مماذكر ان الكافر لايسمى مبتدعا . ثم المبتدع قد يكون مبتدعا ببدعة تتضمن الكفر كأن يعتقد مايستلزم الكفر سواء كان مما اتفق على التكفير بها كالحلول الآله فى على رضى الله عنه . اواختلف فى التكفير بها كالقول بخلق القرآن . وقد يكون ببدعة لاتتضمنه . والحكم فى قبول الرواية عنهم وعدم قبولها عنهم يطلب من كتب الاصول فى مباحث السنة .

(الابداع) فى اللغة احداث شئ على غير مثال سبق . وفى اصطلاح الحكماء ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم ويقابله الصنع وهو ايجاد شئ مسبوق بالعدم كذا ذكر شارح الاشارات فى صدر النمط الخامس . قال الشيخ بن سينا فى الاشارات الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة اوزمان وما يتقدمه عدم زمانا لم يستغن عن متوسط . وقال شارحه هذا تنبيه على ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل مالم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم . وتبين من اضافة تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان على مااستعملهما الشيخ فى صدر هذا النمط الخامس . ثم الابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث فان التكوين هو ان يكون من الشئ وجود مادى والاحداث ان يكون من الشئ وجود زمانى وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لايمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لايمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذا التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس فى هذا البيان موضع خطاب كما وهم انتهى . وقال السيد السند فى حاشية شرح خطبة الشمسية الابداع فى الاصطلاح اخراج الشئ من العدم الى الوجود بغير مادة انتهى . اقول والمراد بالعدم السابق على ذلك الشئ المخرج هو السابق سبقا غير زمانى فان المجردات قديمة عندهم فلا يخالف هذا ماسبق . ويجئ مايتعلق بهذا فى لفظ التكوين فى فصل النون من باب الكاف . وعند البلغاء هو ان يشتمل الكلام على عدة ضروب من البديع . قال ابن ابى الاصبع ولم ارفى الكلام مثل قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعى ماءك الآية فان فيها عشرين ضربا من البديع وهى سبع عشرة لفظة . المناسبة التامة فى ابلعى واقلعى . والاستعارة فيهما والطباق بين الارض والسماء . والمجاز فى قوله ياسماء فانه فى الحقيقة يا مطر . والاشارة فى وغيض الماء فانه عبر به عن معان كثيرة لان الماء لايغيض

حتى يقلع مطر السماء ويبلع مايخرج منها من عيون الماء فينتقص الحاصل على وجه الارض من الماء . والارداف فى واستوت . والتمثيل فى وقضى الامر . والتعليل فان غيض الماء علة الاستواء . وصحة التقسيم فانه استوعب اقسام الماء حالة تغيضه اذ ليس احتباس ماء السماء والماء النابع من الارض وغيض الماء الذى يظهر على ظهرها . والاحتراس فى الدعاء لئلا يتوهم ان الغرق لعمومه مشتمل من لايستحق الهلاك فان عدله تعالى يمنع ان يدعو على غير مستحق . وحسن النسق . وايتلاف اللفظ مع المعنى . والايجاز فانه تعالى قص القصة مستوعبة باخصر عبارة . والتسهيم لان اول الآية تدل على آخرها . والتهذيب لان مفرداتها موصوفة بصفات الحسن وكل لفظة سهلة المخارج عليها رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة . وعقادة التركيب . وحسن البيان من جهة ان السامع لايتوقف فى فهم المعنى ولايشكل عليه شئ منه . والتمكين لان الفاصلة مستقرة فى محلها مطمئنة فى مكانها غير قلقة ولامستدعاة ولاالنسجام . وزاد صاحب الاتقان ان فيها . الاعتراض ايضا . وفى جامع الصنائع ومجمع الصنائع ماهو قريب منه حيث وقع فيهما ابداع . واختراع آنست كه معانى وتشبيهات نو انكيزد وچيزهاى نو از صنائع وغيره انكيخته خود پيدا كند واين كلام كه مشتمل بر چنين معانى وتشبيهات است اين را بديع ومخترع نامند .

(البديع) هو يطلق على اسم من اسماء الله تعالى ومعناه المبدع فانه تعالى هو الذى فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع فى نفسه لامثل له كذا فى شرح المواقف وعلى كلام مشتمل على عدة ضروب من البديع كما عرفت وعلى علم من العلوم العربية وعلى العلوم الثلثة المعانى والبيان والبديع وقد سبق فى المقدمة مستوفى .

(البراعة) فى اللغة التفوق يقال برع الرجل اذ افاق على اقرانه فى العلم ونحو ذلك وعند البلغاء هى الفصاحة على مايجئ فى فصل الحاء المهملة من باب الفاء . وبراعة الاستهلال عندهم هو ان يشتمل اول الكلام على ماتناسب حال المتكلم فيه ويشير الى ماسيق الكلام لاجله . انما سمى به لان الكلام الذى فيه هذه الصناعة له تفوق على غيره . والاستهلال فى اللغة اول صوت المولود حين الولادة وبذلك يستدل على حيوته فسمى به الكلام الذى يدل اوله على المقصود كخطبة المطول وخطبة ضابطة قواعد الحساب ونحو ذلك وبذلك يحسن الابتداء . فى الاتقان ومن ذلك سورة الفاتحة التى هى مطلع القرآن فانها مشتملة على جميع مقاصده كما اخرج البيهقى فى شعب الايمان حديثا انزل الله تعالى مائة واربعين كتابا اودع علومها اربعة منها التورية والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم التورية والانجيل والزبور الفرقان ثم اودع علوم القرآن المفصل ثم اودع علوم المفصل فاتحة الكتاب فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة . وقد وجه ذلك بان العلوم التى احتوى

عليه القرآن وقامت به الاديان . علم الاصول ومداره على معرفة الله وصفاته واليه الاشارة برب العالمين الرحمن الرحيم ومعرفة النبوات واليه الاشارة بالذين انعمت عليهم ومعرفة المعاد واليه الاشارة بمالك يوم الدين . وعلم العبادات واليه الاشارة باياك نعبد . وعلم السلوك وهو حمل النفس على الآداب الشرعية والانقياد لرب البرية واليه الاشارة باياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم . وعلم القصص وهو الاطلاع على اخبار الامم السالفة والقرون الماضية ليعلم المطلع على ذلك سعادة من اطاع الله وشقاوة من عصاه واليه الاشارة بقوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين . فنبه فى الفاتحة على جميع مقاصد القرآن وهذا هو الغاية فى براعة الاستهلال مع ماشتملت عليه من الالفاظ الحسنة والمقاطع المستحسنة وانواع البلاغة وكذلك اول سورة اقرأ فانها مشتملة على نظير ماشتملت عليه الفاتحة من براعة الاستهلال لكونها اول مانزل من القرآن فانها فيها الامر بالقراءة والبداءة باسم الله وفيه الاشارة الى علم الاحكام وفيها مايتعلق بتوحيد الرب واثبات ذاته وصفاته من صفة ذات وصفة فعل وفى هذا الاشارة الى اصول وفيها ما يتعلق بالاخبار من قوله علم الانسان مالم يعلم .

(البضاعة) بكسر الموحدة وفتح الضاد المعجمة المخففة پارهٔ مال كه بدست كسى تجارت فرستند كذا فى الصراح . و فى بحر الرائق شرح كنز الدقائق فى كتاب الشركة البضاعة ان يدفع المال لآخر ليعمل فيه على ان يكون الربح لرب المال ولاشئ للعامل . اعلم ان دفع المال الى الغير ليتصرف فيه ذلك الغير دون رب المال على ثلثة اقسام . الاول ان يكون كل الربح لرب المال ولاشئ للعامل لكونه متبرعا فى التصرف والعمل وهو البضاعة . والثانى ان يكون كل الربح للعامل وهو القرض . والثالث ان يكون الربح مشتركا بينهما على حسب ماشرطها وهو المضاربة هكذا فى الهداية وغيرها وانما قلنا دون رب المال لانه لوكان شريكا مع العامل فهو شركة عقد منقسما على مفاوضة وعنان ووجوه وتقبل ويجئ تفصيلها فى الشركة من فصل الكاف من باب الشين انشاء الله تعالى .

(البيع) بسكون المثناة التحتانية هو من لغات الاضداد فهو كالمبيع لغة يطلق غالبا على اخراج المبيع عن الملك بعوض مالى قصدا اى اعطاء المثمن واخذ الثمن ويعدى الى المفعول الثانى بنفسه وبحرف الجر تقول باعه الشئ وباعه منه . ويقال ايضا على الشراء اى اخراج الثمن عن الملك بعوض مالى قصدا اى اعطاء الثمن واخذ المثمن . والشراء ايضا من الاضداد لانه يقال على البيع ايضا قال الله تعالى وشروه بثمن بخس اى باعوه وقوله تعالى ولبئس ماشروا به انفسهم الآية . ويقالان ايضا على ما اذا اعطى سلعة بسلعة كما فى المفردات . وقال الامام التقى البيع والشراء يقع فى الغالب على الايجاب والابتياع والاشتراء على القبول

لان الثلاثى اصل والمزيد فرع عليه والايجاب اصل والقبول بناء عليه . وفى الشرع مبادلة مال بمال بتراض اى اعطاء المثمن واخذ الثمن على سبيل التراضى من الجانبين . فالفرق بين المعنى اللغوى والشرعى انما هو بقيد التراضى على مااختاره فخرالاسلام . وفيه ان التراضى لابد له من لغة ايضا فان الاخذ غصبا واعطاء شئ من غير تراض لايقول فيه اهل اللغة باعه . وايضا يدخل فى الحد الشرعى بيع باطل كبيع الخنزير ويخرج عنه بيع صحيح كبيع المكره هذا . وقيل المتبادر من المبادلة هى الواقعة ممن هو اهلها كما لايخفى فخرج بيع المجنون والصبى المحجور والسكران . والواقعة على وجه التملك والتمليك فخرج الرهن وعلى وجه الكمال والتأبيد فخرج الهبة بشرط العوض فانه ليس بيعا ابتداء والاجارة لعدم التأبيد . والمراد بالمال مايتناول المنفعة فدخل بيع حق المرور هذا كله خلاصة مافى فتح القدير والبرجندى والدرر وجامع الرموز . (التقسيم) فى الدرر انواع البيع باعتبار المبيع اربعة . لانه اما بيع سلعة بسلعة ويسمى مقايضة . اوبيعها بثمن ويسمى بيعا لكونه اشهر الانواع وقد يقال بيعا مطلقا . اوبيع ثمن بثمن ويسمى صرفا . اوبيع دين بعين ويسمى سلما . وباعتبار الثمن ايضا اربعة لان الثمن الاول ان لم يعتبر يسمى مساومة . او اعتبر مع زيادة ويسمى مرابحة . اوبدونها ويسمى تولية . اومع النقص ويسمى وضيعة انتهى كلامه . ومن البيوع مايسمى بيع الحصاة وهو ان يقول البائع بعتك من هذه الاثواب ماتقع هذه الحصاة عليه . ومنها بيع الملامسة وهو ان يلمس ثوبا مطويا فى ظلمة ثم يشتريه على ان لاخيار له اذا رآه كذا فى شرح المنهاج فتاوى الشافعية . وفى الهداية بيوع كانت فى الجاهلية وهو ان يتساوم الرجلان على سلعة فاذا لمسها المشترى او نبذها اليه البائع اووضع المشترى عليها حصاة لزم البيع فالاول بيع الملامسة والثانى المنابذة والثالث القاء الحجر . ومنها بيع المزابنة وهو بيع التمر على النخيل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصا . ومنهابيع المحاقلة وهو بيع الحنطة فى سنبلها بحنطة مجذوذة مثل كيلها خرصا كذا فى الهداية . ومنها بيع الوفاء هو وبيع المعاملة واحد وكذا بيع التلجية كما فى البزازية وهو ان يقول البائع للمشترى بعت بمالك على من الدين على انى ان قضيت الدين فهو لى وانه بيع فاسد يفيد الملك عند القبض . وقيل ان بيع الوفاء رهن حقيقة ولايطلق الانتفاع للمشترى الاباذن البائع وهو ضامن لما اكل واستهلك وللبائع استرداده اذا قضى دينه متى شاء . وقيل انه بيع جائز ويوفى بالوعد كذا فى السراجية وحواشيه . وفى الخانية اختلفوا فى البيع الذى يسميه الناس بيع الوفاء والبيع الجائز . قال عامة المشايخ حكمه الرهن والصحيح ان العقد الذى جرى بينهما ان كان بلفظ البيع لايكون رهنا ثم ينظران ذكرا شرط الفسخ فى البيع فسد البيع وان لم يذكراه وتلفظا بلفظ البيع بشرط الوفاء اوتلفظا بالبيع الجائز وعندهما هذا البيع عبارة عن بيع غير لازم او ان ذكرا البيع من غير شرط ثم ذكرا

الشرط على وجه المواعدة فحكمه انه يجوز ويلزم الوفاء بالوعد وان شئت زيادة على ماذكرناه فارجع الى فتاوى ابراهيم شاهى . ومنها بيع العينة وهو منهى واختلف المشايخ فى تفسير العينة . قال بعضهم تفسيرها ان يأتى الرجل المحتاج الى آخر ويستقرضه عشرة دراهم ولا يرغب المقرض على الاقراض طمعا فى الفضل لاينا له فى القرض فيقول ليس يتيسر على الاقراض ولكن ابيعك هذا الثوب ان شئت باثنى عشر درهما وقيمته فى السوق عشرة لتبيع فى السوق بعشرة فيرضى به المستقرض فيبيعه المقرض باثنى عشر درهما ثم يبيعه المشترى فى السوق بعشرة ليحصل لرب الثوب ربح درهمين ويحصل للمستقرض قرض عشرة . وقال بعضهم تفسيرها ان يدخلا بينهما ثالثا فيبيع المقرض ثوبه من المستقرض باثنى عشر درهما ويسلم اليه ثم يبيع المستقرض من الثالث الذى ادخلاه بينهما بعشرة ويسلم الثوب اليه ثم ان الثالث يبيع الثوب من صاحب الثوب وهو المقرض بعشرة ويسلم الثوب اليه ويأخذ منه العشرة ويدفعها الى طالب القرض فيحصل لطالب القرض عشرة دراهم ويحصل لصاحب الثوب عليه اثنا عشر درهما كذا فى المحيط هكذا فى فتاوى عالمكيرى (تقسيم آخر) البيع باعتبار الصحة وعدمها اربعة لانه . اما ان يكون مشروعا باصله ووصفه ومجاوره وهو البيع الصحيح والمراد باصل العقد ماهو من قوامه اعنى احد العوضين وبالوصف ماهو من لوازمه اعنى شرائطه وبالمجاور ماهو من عوارضه اعنى صفاته المفارقة . واما ان لايكون مشروعا باصله اصلا بان يكون قبح فى احد العوضين وهو البيع الباطل كبيع ميتة والخمر والحر ونحوها . واما ان يكون مشروعا باصله دون وصفه بان يكون القبح فى شرائطه ولوازمه وهو البيع الفاسد كالبيع بشرط لايقتضيه العقد وفيه منفعة لاحد المتعاقدين اوللمبيع اذا كان عبدا او امة . واما ان يكون مشروعا باصله ووصفه دون مجاوره بان يكون القبح فى مقارناته وهو البيع المكروه كالبيع بعد اذا ن الجمعة بحيث يفوت السعى الى صلوة الجمعة هكذا فى كتب الفقه .

فصل الغين المعجمة

(البلاغة) عند اهل المعانى يطلق على معنيين . احدهما بلاغة الكلام وتسمى بالبراعة والبيان والفصاحة ايضا وهى مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته اى مع فصاحة ذلك الكلام كذا ذكر الخطيب فى التلخيص . قيل لوقال الا اذا اقتضى الحال خلاف ذلك لكان احسن لان الحال قد يقتضى ماينافى الفصاحة كالتعقيد فى المعميات فحينئذ رعاية التطابق اولى من رعاية الفصاحة اذ ارتفاع شان الكلام بالطباق لمقتضى الحال لكن بنى الكلام على الكثير الشائع ولم يعتد بالقليل النادر . وقيل نمنع بلاغة الكلام المذكور . ومعنى مطابقة الكلام لمقتضى الحال يذكر فى فصل الام من باب الحاء . قيل خالف الخطيب السكاكى

فى اشتراط فصاحة الكلام . فقيل انه لايشترط شئ من فصاحة الكلام فى البلاغة وليس رجوع البلاغة الى البيان لاشتراطها بالخلو عن التعقيد المعنوى بل لمعرفة انواع المجاز والكناية وعلاقتها لئلا يخرج فيها عن اعتبارات اللغة . وقيل انه لايشترط فى البلاغة من الفصاحة سوى الخلوص عن التعقيد المعنوى . ثم قال الخطيب وللبلاغة الكلام طرفان احدهما اعلى اليه تنتهى البلاغة . وهو الاعجاز . وما يقرب منه اى من حد الاعجاز انتهى . اى الطرف الاعلى نوع تحته صنفان كلام يعجز البشر عن الاتيان بمثله وهو حد الاعجاز وقريب من حد الاعجاز بان لايعجز البشر لكن يعجز مقدار اقصر سورة عن الاتيان بمثله وكلاهما مندرج تحت حد الاعجاز لان حد الاعجاز هو حد الاعجاز عن الاتيان باقصر سورة وبهذا اندفع ما اورده المحقق التفتازانى من انه لامعنى لجعل حد الاعجاز ومايقرب منه طرفا اعلى اذ المناسب ان يؤخذ حقيقيا كالنهاية اونوعيا كالاعجاز انتهى . اذ قد يؤخذ نوعيا هو حد الاعجاز المعتبر شرعا وهو حد اعجاز اقصر سورة الا انه نبه على انه صنفان كلام يعجز نفسه وكلام يعجز مقدار سورة من جنسه . فان قيل ليست البلاغة سوى المطابقة لمقتضى الحال مع الفصاحة وعلم البلاغة كافل باتمام هذين الامرين فمن اتقنه واحاط به لم لايجوزان يراعيهما حق الرعاية فيأتى بكلام هو فى الطرف الاعلى ولو بمقدار اقصر سورة . قلت ان العلم لايتكفل الابيان الاحوال واما الاطلاع على كميات الاحوال وكيفياتها ورعاية الاعتبارات بحسب المقامات فامر آخر . ثم قال وثانيهما اسفل وهو ما اذا غير عنه الى مادونه التحق باصوات الحيوانات عند البلغاء وبينهما مراتب كثيرة انتهى . فان قلت يلتحق مايشتمل على الدقائق البيانية باصوات الحيوانات . قلت اعتبار الوضوح والخفاء فى الدلالة بالنسبة الى المعانى وتلك المعانى ازيد من الدلالات الوضعية ومما يتعلق بعلم المعانى فرعاية البيان لاينفك عن رعاية المعانى . وثانيهما بلاغة المتكلم وهى ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ اى لايعجز بها عن تأليف كلام بليغ فالبلاغة بمعنييه اخص مطلقا من الفصاحة فكل بليغ كلاما كان اومتكلما فصيح ولا عكس هذا خلاصة مافى الاطول والمطول والجلبي . وفى الاتقان فى النوع الرابع والستون مراتب الكلام المحمود متفاوتة . فمنها البليغ الرصين الجزل . ومنها الفصيح القريب السهل . ومنها الجائز الطلق الرسل فالاول اعلاها والثانى اوسطها والثالث ادناها فحازت بلاغة القرآن من كل قسم من هذه الاقسام حصة فانتظم لها بانتظام هذه الصفات نمط من الكلام يجمع بين صفتى الفخامة والعذوبة وهما على الانفراد فى نعوتهما متضادان لان العذوبة نتاج السهولة والجزالة والمتانة يعالجان نوعا من الزعورة فكان اجتماع الامرين فى نظمه مع نبو كل واحد منهما عن الآخر فضيلة خص بها القرآن ليكون آية بينة لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم .

(البالغ) فى اللغة بمعنى رسنده وقال الفقهاء الغلام يصير بالغا بالاحتلام والاحبال والانزال والجارية تصير بالغة بالاحتلام والحيض والحبل فان لم يوجد شئ فيهما فحين يتم لهما خمس عشرة سنة وبه يفتى وقيل غير ذلك وان شئت التفصيل فارجع الى جامع الرموز ونحوه . وقال الصوفية الانسان لايصير بالغا الا اذا كمل فيه اربع صفات الاقوال والافعال والمعارف والاخلاق الحميدة فان كمال البلوغ يكون بالسن وحده وبلوغ الكمال يكون باربعة خصال ويجئ فى لفظ الحر فى فصل الراء من باب الحاء .

(علم البلاغة) هو علم المعانى والبيان وقد سبق فى المقدمة .

(المبالغة) عند اهل العربية هى ان يدعى المتكلم بلوغ وصف فى الشدة اوالضعف حدا مستحيلا اومستبعدا ليدل على ان الموصوف بالغ فى ذلك الوصف الى النهاية . وهو ضربان . احدهما المبالغة بالصيغة . وصيغ المبالغة فعلان وفعيل وفعال كرحمن ورحيم وتواب ونحو ذلك مما ذكر فى كتب الصرف . قال الزركشى فى البرهان ان التحقيق ان صيغ المبالغة قسمان احدهما ماتحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل والثانى بحسب تعدد المفعولات ولا شك ان تعددها لايوجب للفعل زيادة اذ الفعل قد يقع على جماعة متعددين وعلى هذا تنزل صفاته تعالى والافلا تتصور المبالغة فيها لتناهيها فى الكمال فى نفس الامر لابحسب ادعاء المتكلم ولهذا قال بعضهم فى حكيم معنى المبالغة فيه تكرار حكمة بالنسبة الى الشرائع . قال فى الكشاف المبالغة فى التواب للدلالة على كثرة من يتوب عليه من عباده . وقد اورد بعض الفضلاء سؤالا على قوله تعالى والله على كل شئ قدير وهو ان قديرا من صيغ المبالغة فيستلزم الزيادة على معنى قادر والزيادة على معنى قادر محال اذ الايجاب من واحد لايمكن فيه التفاضل باعتبار كل فرد فرد . واجيب بان المبالغة لما تعذر حملها على كل فرد فرد وجب صرفها الى مجموع الافراد التى دل السياق عليها فهى بالنسبة الى كثرة المتعلق لاالوصف . وذكر برهان الرشيد ان صفات الله تعالى التى على صيغ المبالغة كلها مجاز لانها موضوعة للمبالغة ولا مبالغة فيها واستحسنه الشيخ تقى الدين . والضرب الثانى المبالغة بالوصف ومنه قوله تعالى يكاد زيتها يضئ ولولم تمسسه نار ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط كذا فى الاتقان . وفى المطول المبالغة تنحصر فى ثلثة اقسام لان المدعى . ان كان ممكنا عقلا وعادة فتبليغ كقول امرء القيس . شعر . فعادى عداء بين ثور ونعجة . دراكا ولم ينضح بماء فيغسل . ادعى ان هذا الفرس ادرك ثورا اى ذكرا من بقر الوحش ونعجة اى انثى منها فى مضمار واحد ولم يعرق وهذا ممكن عقلا وعادة . وان كان ممكنا عقلا لاعادة فاغراق كقول الشاعر . شعر . ونكرم جارنا مادام فينا . ونتبعه الكرامة حيث مالا . الالف للاشباع ادعى ان جاره لايميل عنه الى

جانب الا وهو يرسل الكرامة والعطاء على اثره وهذا ممكن عقلا ممتنع عادة بل فى زماننا يكاد يلحق بالممتنع عقلا . وان لم يكن ممكنا لا عقلا ولا عادة نغلو ويمتنع ان يكون ممكنا عادة ممتنعا عقلا (فائدة) اختلفوا فى المبالغة . فقيل انها مردودة مطلقا لان خير الكلام ماخرج مخرج الحق . وقيل انها مقبولة مطلقا بل الفضل مقصور عليها لان احسن الشعر اكذبه وخير الكلام مابولغ فيه . وقيل منها مقبولة ومنها مردودة . وهو الراجح . فالمقبولة منها التبليغ والاغراق وبعض اصناف الغلو . وما سواها مردودة . والاصناف المقبولة من الغلو ماادخل عليه مايقربه الى الصحة نحو لفظ يكاد فى قوله تعالى يكاد زيتها يضئ الآية . ومنها ماتضمن نوعا حسنا من التخييل كقول ابى الطيب . شعر . عقدت سنابكها عليها عثيرا . لو تبتغى عنقا عليه امكنا . ادعى ان الغبار المرتفع من سنابك الخيل قد اجتمع فوق رؤسها متراكما متكاثفا بحيث صار ارضا يمكن ان تسير عليها تلك الجياد وهذا ممتنع عقلا وعادة لكنه تخييل حسن . ومنها ماخرج مخرج الهزل والخلاعة كقولك . شعر . اسكر وبالامس ان عزمت على الشر . ب غدا ان ذا من العجب . ودرجامع الصنائع كويد مردود از غلو آنست كه محالى را ادعاء كند كه متضمن حسنى ولطافتى نباشد مثاله . شعر . چون براندى سمند دوات را . بدو منزل رسيد پيش ازخويش . ودرمجمع الصنائع كويد ازعيوب مدح مبالغهٔ است كه از حد جنس ممدوح افراط كند يا تفريط مثال قسم اول . شعر . اى كائنات را بوجود تو افتخار . اى بيش ز آفرينش كم ز آفريد كار . چه اين قسم مدح جز پيغمبر مارا عليه الصلوة والسلام نشايد ودرحق غير آنحضرت هركسى كه باشد تجاوز ازحد مدح بود وملحق است بهمين آنچه برترك ادب شرعى باشد چنانكه حكيم انورى كويد . شعر . بزركوارى كاندر كمال قدرت خويش . نه ايزد است چوايردبزرك بى همتاست . مثال قسم دوم . شعر . شهى فرشته صفت خواجهٔ محمد خلق . وحيد دهر ملك بود كف كريم جهان . چه جنس ملوك را خواجه ووحيد دهر مدحى قاصر باشد .

(التبليغ) على وزن التفعيل هو نوع من المبالغة كما عرفت .

فصل القاف

(الباذق) بالذال المعجمة هو ماء عنب طبخ فذهب منه اقل من النصف فان ذهب النصف يسمى المنصف وان ذهب الثلثان وبقى الثلث يسمى المثلث ويجئ فى لفظ الطلاء .

(البرق) بسكون الراء المهملة ضياء يخرج من السحاب قال الحكماء فى سبب حدوثه ان الدخان ربما يخالط السحاب فيخرقه اما فى صعوده بالطبع اوعند هبوطه للتكاثف الحاصل بالبرد الشديد الواصل اليه فيحدث من خرقه له ومصاككته اياه صوت هو الرعد

وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين فلطيفه ينطفى سريعا وهو البرق وكثيفه لاينطفى حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة كذا فى المواقف وشرحه .

(والبرق) بفتحتين نزد صوفيه چيزيست كه ظاهر ميشود بنده را از لوامع نورى پس مى خواهد آن بنده را سوى قرب حق كذا فى لطائف اللغات .

(البارقة) نزد صوفيه عبارتست ازلائحة كه وارد ميشود برسالك ازجناب اقدس وبسرعت منقطع شود واين اوائل كشف است كذا فى لطائف اللغات .

(البريق) هو الشئ المترقرق للجسم من غيره ويجئ فى لفظ الضوء فى فصل الالف من باب الضاد المعجمة .

(البندقة) هو اسم مايتحمل فى المقعدة كالشياف ويطلق ايضا على درهم واحد وبعض الاطباء يجعلهامثقالا وبعضها اربعةدوانق ويقال ايضا على شئ اكبر فى هيئة البندقة وقديطلق على البراز الذى يشتد جفافه وصلابته حتى صار بعرا وعلى طينة مدورة يرمى بها كذا فى بحر الجواهر .

فصل الكاف

(البابكية) هى فرقة تلقب بالسبعية ويجئ فى فصل العين المهملة من باب السين المهملة .

فصل اللام

(البتول) بالفتح وبالمثناة الفوقانية هى العذراء المنقطعة عن الازواج وقيل المنقطعة الى الله عن الدنيا واتصالها فى العقبى وهى نعت فاطمة رضى الله تعالى عنها بنت النبى صلى الله عليه وآله وسلم كذا فى الصراح وغيره .

(البخيل) بالفتح والخاء المعجمة فى اللغة نابخشنده ودرمجمع السلوك مى آرد بخيل آنست كه حقوق واجبه چون زكوة ونفقات وغير آن بجانيارد وبعضى كويند بخيل آنست كه مال خودرا بكسى ندهد وعارفان كويند بخيل آنست كه جان خود حق راندهد .

(البدل) بسكون الدال المهملة مع فتح الباء وكسرها هو القائم مقام الشئ والبديل مثله الابدال والبدلاء الجمع على مافى الصراح والمهذب وكذا البدل بفتحتين كما فى قوله تعالى بئس للظالمين بدلا . وعند الصرفيين هو الحرف القائم مقام غيره . قال ابن الحاجب فى الشافية الابدال جعل حرف مكان حرف غيره اى جعل حرف من حروف الابدال وهى حروف انصت يوم جد طاه زل فلا يرد نحو اظلم فان اصله اظتلم جعل الظاء مكان

تاء افتعل لارادة الادغام فانه لايسمى ذلك بدلا لما ان الظاء ليست من حروف الابدال ٠
وقوله مكان حرف احتراز عن جعل حرف عوضا عن حرف فى غير موضعه كهمزة ابن
واسم فانه لايسمى ذلك بدلا الاتجوزا ولذا لم يقل انه جعل حرف عوضا عن حرف
آخر ٠ وقوله غيره تاكيد لقوله حرف لدفع وهم ان رد اللام فى نحو ابوى يسمى ابدالا
والحرف الاول اى الذى جعل مكانه غيره يسمى مبدلا منه والحرف الثانى اى الذى جعل
مكان غيره يسمى مبدلا وبدلا هكذا يستفاد من شروح الشافية ٠ ثم الابدال اعم من
الاعلال من وجه فان لفظ الاعلال فى اصطلاحهم مختص بتغيير حروف العلة بالقلب
اوالحذف اوالاسكان فيصدقان فى قال ويصدق الابدال فقط فى السادى فان اصله السادس
والاعلال فقط فى يدعو واعم مطلقا من القلب اذ القلب مختص فى اصطلاحهم بابدال
حروف العلة والهمزة بعضها مكان بعض والمشهور فى غير الاربعة لفظ الابدال [١] كذا
ذكر الرضى ويجئ فى لفظ الاعلال ايضا فى فصل اللام من باب العين ٠ قال فى الاتقان
فى نوع بدائع القرآن الابدال هو اقامة بعض الحروف مقام بعض ٠ وجعل منه ابن فارس
فانفلق اى انفرق ٠ وعن الخليل فجاسوا خلال الديار انه اريد فحاسوا فقامت الجيم مقام
الحاء وقد قرئ بالحاء ايضا ٠ وجعل منه الفارسى انى احببت حب الخير اى الخيل ٠ وجعل
منه ابوعبيدة الامكاء وتصدية اى تصددة انتهى وهذا المعنى ليس عين المعنى الذى ذكره
ابن الحاجب بل قريب منه لعدم الاشتراط ههنا بكون الحرف المبدل من حروف الابدال
كما لايخفى ٠ وعند النحاة تابع مقصود دون متبوعه ولفظ التابع يتناول تابع الاسم وغيره
لعدم اختصاص البدل بالاسم فانه يجوز ان يقع الاسم المشتق بدلا من الفعل نحو مررت
برجل يضرب ضارب على مافى بعض حواشى الارشاد فى بيان خواص الاسم وكذا يجوز ان
يبدل الفعل من الفعل اذا كان الثانى راجحا فى البيان على الاول كقول الشاعر ٠ مصراع ٠
متى تأتنا تلمم بنا فى ديارنا ٠ فان تلمم من الالمام وهو النزول بدل من تأتنا على مافى العباب
وكذا يجوز ان يكون جملة مبدلة من جملة لها محل من الاعراب اولا بشرط كون الثانية اوفى
من الاولى بتأدية المعنى المراد كما ستعرف ٠ ثم المراد بكونه مقصودا دون المتبوع ان يكون
ذكر المتبوع اى المبدل منه توطئة لذكره حقيقة اوحكما كما فى بدل الغلط فانه وان لم
يجعل توطئة بل كان سبق لسان لكنه فى حكم التوطئة فانه فى حكم الساقط فخرج
من الحد النعت والتأكيد وعطف البيان لعدم كونها مقصودة وكذا العطف بالحرف
لكون متبوعه مقصودا ايضا ٠ ولايرد على التعريف المعطوف ببل لان متبوعه مقصود
ابتداء ثم بداله شئ فاعرض عنه ببل وقصد المعطوف فكلاهما مقصودان ٠ وانما لم نقل تابع

[١] وكذ يستعمل الابدال فى الهمزة ايضا واما الاعلال فلا يقال لتغيير الهمزة بالقلب او الحذف
اوالاسكان نحو راس ومسلة والمراة كذا فى الرضى (لمصححه)

مقصود بالنسبة الى آخره على ماقالوا لئلا يخرج عن التعريف بدل الجملة من الجملة ٭ ثم البدل اقسام اربعة لان البدل لايخلو من ان يكون عين المبدل منه بان يصدق على مايصدق عليه المبدل منه اولا يكون والثانى اما ان يكون بعض المبدل منه اولايكون والثانى اما ان يكون له بالمبدل منه تلبس ما اولم يكن فالاول بدل الكل وسماه ابن مالك فى الالفية ببدل المطابق ٭ قال الچلپي فى حواشى المطول وهذه التسمية احسن لوقوعه فى اسم الله تعالى نحو الى صراط العزيز الحميد الله فيمن قرأ بالجر فان المتبادر من الكل التجزى وهو ممتنع فى ذات الله تعالى فلايليق هذا الاطلاق بحسن الادب وان حمل الكل على معنى آخر ٭ والثانى بدل البعض نحو ضربت زيدا رأسه ٭ والثالث بدل الاشتمال نحو اعجبنى زيد علمه ٭ والرابع بدل الغلط ٭ وبهذا اندفع اعتراض من يقول ان ههنا قسما خامسا وهو بدل الكل من البعض نحو نظرت الى القمر فلكه ٭ [١] لان هذا من بدل الاشتمال اذ بدل الاشتمال هو ان يكون بينه وبين متبوعه ملابسة بغيرهما اى تكون تلك الملابسة بغير كون البدل كل المبدل منه اوجزءه فيدخل فيه ما اذا كان المبدل منه جزءا من البدل ويكون ابداله منه بناء على هذه الملابسة كما فى المثال المذكور وانما لم يجعل هذا البدل قسما خامسا ولم يسم ببدل الكل عن البعض لقلته وندرته بل قيل بعدم وقوعه فى كلام العرب والمثال موضوع ٭ واعلم ان فى اطلاق الملابسة يدخل بعض افراد بدل الغلط نحو ضربت زيدا غلامه اوحماره فالمراد بها ملابسة بحيث توجب النسبة الى المتبوع النسبة الى الملابس اجمالاً نحو اعجبنى زيد علمه حيث يعلم ابتداء ان يكون زيد معجبا باعتبار صفة من صفاته لاباعتبار ذاته فتضمن نسبة الاعجاب الى زيد نسبة الى صفة من صفاته وكذا فى سلب زيد ثوبه بخلاف ضربت زيدا حماره اوغلامه لان نسبة الضرب الى زيد تامة لايلزم فى صحتها اعتبار غير زيد فيكون من باب بدل الغلط وكذا قولك بنى الامير وكيله من باب بدل الغلط لان شرط بدل الاشتمال ان لايستفاد هو من المبدل منه معينا بل يبقى النفس مع ذكر الاول منتظرة للبيان لاجمال الاول وههنا الاول غير مجمل لانه يستفاد عرفا من قولك بنى الامير ان البانى هو وكيله ٭ ثم انه لايرد على الحصر بدل التفصيل نحو الناس رجلان رجل اكرمته ورجل اهنته فانه من قبيل بدل الكل اذ البدل انما هو المجموع ٭ فان قلت يجوز ان يكون بدل البعض ٭ قلت فحينئذ يحتاج الى الضمير ولم ير بدل تفصيل ملفوظا بالضمير ولا محتاجا الى تقديره وذلك آية كونه بدل الكل ٭ فان قلت فاذا كان مجموع المتعاطفين بدل الكل فما رافع كل من الجزئين على انفراده مع انه غير بدل على هذا التقدير ٭ قلت هو نظير قولهم هذا حلو حامض فان المجموع هو الخبر فكل واحد من الجزئين مرفوع ٭ وتحقيقه انهم ذكروا ان فى مثل قولهم هذا حلو حامض اعتبر

[١] ونحو قوله ٭ نصر الله اعظما دفنوها ٭ بسجستان طلحة الطلحات ٭ (لمصححه)

العطف اولا ثم جعل المجموع خبرا لان المقصود اثبات الكيفية المتوسطة بين الحلاوة والحموضة لاثبات انفسهما كما قاله البعض بناء على ان الطعمين امتزجا فى جميع الاجزاء فعلى هذ القول يكون فى كل من الحلو والحامض ضمير المبتدأ وعلى ماذكروه يكون فى المجموع ضمير المبتدأ وليس فى شئ من الجزئين ضمير ولا محذور فى خلو الصفة عن الضمير اذا لم تكن مسندة الى شئ كما فيما نحن فيه فان المسند هو مجموع الصفتين وكل واحد منهما جزء المسند فيجوز خلوها عن الضمير لانها حينئذ يكون بمنزلة الضاد من ضارب . ان قلت فينبغى ان لايثنى ولايجمع ولايؤنث شئ من الجزئين عند تثنية المبتدأ وجمعه وتأنيثه . قلنا اجراء تلك الاحوال على الجزئين كاجراء الاعراب عليهما فان حق الاعراب اجراؤه على المجموع لكن لما لم يكن المجموع قابلا للاعراب اجرى اعرابه على اجزائه . وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى عبد الغفور حاشية الفوائد الضيائية فى بيان تعدد خبر المبتدأ [١] . ثم بدل الغلط ثلثة اقسام . غلط صريح كما اذا اردت ان تقول جاءنى حمار فسبقك لسانك الى رجل ثم تداركته فقلت حمار . وغلط نسيان وهو ان تنسى المقصود فتعمد ذكر ما هو غلط ثم تداركته بذكر المقصود فهذان النوعان لايقعان فى فصيح الكلام ولا فيما يصدر عن روية وفطانة وان وقع فى كلام فحقه الاضراب عن المغلوط فيه بكلمة بل . وغلط بداء وهو ان تذكر المبدل منه عن قصد ثم توهم انك غالط فيه وهذا متعمد الشعراء كثيرا مبالغة وتفننا وشرطه ان ترتقى من الادنى الى الاعلى كقولك هند نجم بدر شمس كأنك وان كنت متعمدا لذكر النجم تغلط نفسك وترى انك لم تقصد الا تشبيهها بالبدر وكذا قولك بدر شمس وادعاء الغلط ههنا واظهاره ابلغ فى المعنى من التصريح بكلمة بل هكذا حقق السيد السند فى حاشية المطول فى توابع المسند اليه . اعلم انه قد تكون جملة مبدلة من جملة بمنزلة بدل الكل نحو اتبعوا المرسلين اتبعوا من لايسألكم اجرا وهم مهتدون . وقد تكون بمنزلة بدل البعض نحو امدكم بما تعملون امدكم بانعام وبنين وجنات وعيون الآية فان الغرض من استعماله التنبيه على نعم الله تعالى والثانى اوفى بتأديته لدلالته على النعم بالتفصيل من غير احالة على علم المخاطبين المعاندين فوزانه وزان وجهه فى اعجبنى زيد وجهه لدخول الثانى

[١] وقال الفاضل عصام الدين الاسفرائنى فى شرح الكافية العطف فى الشائع متأخر عن ربط الشئ بالمعطوف عليه اوربط المعطوف عليه بشئ وربما يتقدم فيفيد ربط المجموع لكن جعل هذا داخلا فى المعطوف مشكل لان المعطوف تابع مقصود بالنسبة ولا نسبة هنا ولا تبعية فى الاعراب لان المعنى المقتضى للاعراب قائم بالمجموع لا بكل واحد فالمجموع يستحق اعرابا واحدا الا انه لما تعدد ذلك المستحق مع صلاحية كل واحد للاعراب اجرى اعراب الكل على كل دفعا للتحكم ونظير ذلك قولهم جاءنى القوم ثلثة ثلثة فان الحال هو المجموع المفصل بهذا التفصيل فكأنه قيل مفصلا بهذا التفصيل فالمستحق للمجموع اعراب واحد الا انه اجرى على الاسمين دفعا للتحكم فليس هنا عطف بل صورته وما قيل ان العطف مقدم على الربط مسامحة انتهى مع ان الفاضل المومى اليه قد اورد بعد هذا فى بحث تعدد الخبر مباحث نفيسة يجب حفظها فلا يليق فوتها (لمصححه)

فى الاول فان ماتعملون يشتمل الانعام والبنين والجنات وغيرها . وقد تكون بمنزلة بدل الاشتمال نحو قول الشاعر . شعر . اقول له ارحل لاتقيمن عندنا . والا فكن فى السر والجهر مسلما . فان الغرض من قوله ارحل كال اظهار الكراهة لاقامة المخاطب . وقوله لا تقيمن عندنا اوفى بتأديته لدلالته عليه بالمطابقة مع التاكيد الحاصل بالنون فوزانه وزان حسنها فى اعجبنى الدار حسنها لان عدم الاقامة مغاير للارتحال وغير داخل فيه مع مابينهما من الملابسة والملازمة هكذا فى المطول والاطول . وظهر من هذا ان اقسام البدل المذكورة لاتجرى فى الجمل حقيقة بل على سبيل التشبيه . فائدة . البدل فى باب الاستثناء يخالف سائر الابدال من وجهين . الاول عدم احتياجه الى الضمير العائد الى المبدل منه مع وجوبه فى بدل البعض والاشتمال وانما لم يحتج لان الاستثناء المتصل يفيد ان المستثنى جزء من المستثنى منه فيكون الاتصال قائما مقام الضمير . والثانى مخالفته للمبدل منه فى الايجاب والسلب مع وجوب الاتفاق فى غير باب الاستثناء كذا ذكر افاضل الجلبى فى حاشية المطول . وعند المحدثين هو الوصول الى شيخ شيخ احد المصنفين من غير طريقه كذا فى شرح النخبة ويسمى البدل بالابدال ايضا . وفى الاتقان فى النوع الحادى والعشرين العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب الستة تقع الموافقات والابدال والمساواة والمصافحات فالموافقة ان يجتمع طريقه مع احد اصحاب الكتب الستة فى شيخه ويكون مع علو على مالورواه من طريقه وقد لايكون والبدل ان يجتمع معه فى شيخ شيخه فصاعدا وقد يكون ايضا بعلو وقد لايكون والمساواة ان يكون بين الراوى والنبى صلى الله عليه وسلم الى شيخ احد اصحاب الكتب والمصافحة ان يكون اكثر عددا منه بواحد ومثاله يذكر فى لفظ الموافقة فى فصل القاف من باب الواو .

(الابدال) بكسر الهمزة بدل كردن والتبديل مثله وقيل التبديل تغيير الشئ عن حاله والابدال جعل شئ مكان آخر هكذا فى بعض كتب اللغة وقد عرفت معناه عند الصرفيين واهل العربية وكذا عند النحاة منهم فان حاصل معناه ايراد الشئ بدلا عن شئ سواء كان ذلك الشئ المبدل حرفا اوكلمة . واما معناه عند المحدثين فهو ان يبدل راو براو آخر او اسناد باسناد آخر من غير ان يلاحظ معه تركيب بمتن آخر كما يستفاد من شرح شرح النخبة ويجئ ايضا فى لفظ القلب فى فصل الباء الموحدة من باب القاف . ويطلق ايضا عندهم على البدل كما عرفت . واما عند المهندسين فهو اعتبار نسبة المقدم الى المقدم والتالى الى التالى ويجئ فى لفظ النسبة فى فصل الباء الموحدة من باب النون .

(التبديل) لغة هو الابدال وقيل غيره وقد عرفت . وعند الاصوليين هو النسخ كما يجئ فى فصل الخاء المعجمة من باب النون . وعند اهل البديع هو العكس ويجئ فى

فصل السين المهملة من باب العين المهملة ـ وعند اهل التعمية وضع حرف بلا توسط عمل التصحيف چون اسم خليل درين بيت ـ بيت ـ خلقى شده چاك دامن ازكل روى ـ كوبادكه آورد ازان كل روبوى ـ كذا فى بعض الرسائل المنسوب الى المولوى الجامى ـ ودر جامع الصنائع كويد معماى مبدل آنستكه لفظى آردكه چون معنى آنرا بزبان ديكر بدل كنند نامى خيزدكه مطلوب باشد چون نام شمس درين بيت ـ بيت ـ كفتندكه معشوق كدام است ترا ـ كفتم آنكس كه آفتابش خوانند ـ چراكه چون آفتاب رابعربى برند شمس شود ليكن اينجا قرينه بر بدل نيست اكر قرينه بر بدل هم ذكر كنند بهتر آيد مثاله ـ رباعى ـ شب خواجه ابو بكر بديدم درراه ـ كفتمكه شوم زسر نامت آكاه ـ ماراچو زدرهاى عرب بيرون برد ـ برعكس سوار شد بتازى ناكاه ـ يعنى درها بعربى ابواب بود وماء آب وهركاهكه از ابواب آب برود ابو ماند وسوار بعربى ركب بود چون ركب رامعكوس كنند بكر شود ـ

(مبادلة الرأسين) نزد بعضى بلغا آنستكه دو لفظ متجانس در كلام آرندكه در اول حروف مختلف باشند چون سلام وكلام وسلامت وملامت واين از مخترعات حضرت امير خسرو دهلوى است كذا فى جامع الصنائع ـ

(الابدال) بفتح الالف جمع البدل والبديل وكذا البدلاء بالضم على ماعرفت ـ ومولوى عبدالغفور در حاشيهٔ نفحات مى آرد لفظ ابدال درعرف صوفيه مشترك لفظى است تارة اطلاق ميكنند برجمعىكه تبديل كرده اند صفات ذميمه رابصفات حميده وعدد ايشان منحصر نيست وتارة اطلاق ميكنند بر عددى معين وبر تقدير اطلاق برعدد معين بعضى برچهل شخص اطلاق ميكنندكه ايشان را اشتراك است در صفت مخصوص وبعضى برهفت اطلاق ميكنند وازين بعض بعضى برايندكه اوتاد از ابدال خارج اند وبعضى كويندكه اوتاد از جملهٔ ابدال اند ودو ديكر از ابدال اما مان اندكه وزيران قطب اند وديكرى قطب است ـ واين هفت تن را ابدال بنابر آن كويندكه چون يكى ازينها برود ديكرىكه بحسب مرتبه فروتر ازو بود بجاى اونشيند وحفظ مرتبهٔ وى كند ـ وبعضى ميكويندكه تسميهٔ ايشان بابدال ازانجهت استكه حق سبحانه تعالى ايشان راقوتى دادهكه چون خواهند بجائى روند وبنابر باعثى خواهندكه صورت ايشان درين موضع بود شخصى مثالى بر صورت خود دران موضع بكذارند بدل خود ـ اما جماعتى كه بدل ايشان شخصى مثالى پيدا شود بى ارادهٔ ايشان آنهارا ابدال نكويند وبسيارى از اوليا چنين باشند انتهى ـ وفى بعض التفاسير سئل ابوسعيد عن الاوتاد والابدال ايهما افضل فقال الاوتاد فقيل كيف فقال لان الابدال ينقلبون من حال الى حال ويبدلون من مقام الى مقام ـ والاوتاد بلغ

بهم النهاية وثبتت اركانهم فهم الذين بهم قوام العالم وهم فى مقام التمكين . ودر مرآة الاسرار ميكويد قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله وسلم بدلاء امتى سبعة هفت بدلاء درهفت اقليم ميمانند آنكه در اقليم اول است بر قلب ابراهيم عليه‌السلام است ونام او عبد الحى وآنكه در دوم است برقلب موسى است عليه‌السلام ونام او عبد العليم وآنكه در سيوم است برقلب هارون است عليه‌السلام ونام اوعبدالمريد وآنكه در چهارم است نام او عبدالقادر است واو بر قلب ادريس است عليه‌السلام وآنكه در پنجم است بر قلب يوسف است عليه‌السلام ونام اوعبدالقاهر وآنكه در ششم است برقلب عيسى است عليه‌السلام نام اوعبد السميع وآنكه در هفتم است بر قلب آدم است عليه‌السلام ونام او عبد البصير واين هفتم ابدال خضر است وظيفهٔ ايشان مدد خلائق است وهمه عارف بمعارف واسرار الٓهى كه‌در كواكب سبعه است الله تعالى در ايشان همه تأثير داده است . ودو ابدال از هفت مذكور يعنى عبدالقاهر وعبدالقادر در هر ولايتى وبابر هر قومى كه قهر نازل شود نامزد ميشوند وسبب مقهورى آن قوم وولايت اقدام ايشان باشد وچون يكى ازينها بميرد يكى را از عالم ناسوت كه صوفى باشد بجايش نصب كنند وبنام آن ميرنده بخوانند اى محبوب سيصد وپنجاه وهفت ديكر اند از ابدال وهمه دركوه ساكن وخوراك ايشان برك سلم وديكر درختان است ومانخ بيابان وباكمال معرفت مقيد اند سيرى وطيرى ندارند وسيصد ازين برقلب آدم اند قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله وسلم ان‌الله خلق ثلثمائة نفس قلوبهم على قلب آدم وله اربعون قلوبهم على قلب موسى وله سبعة قلوبهم على قلب ابراهيم وله خمسة قلوبهم على قلب جبرئيل وله ثلثة قلوبهم على قلب ميكائيل وله واحد قلبه على قلب محمد عليه وعليهم الصلوة والسلام چون اين بميرد ازسه تن يكى را بجايش رسانند وچون ازسه يكى بميرد از پنج يكى رابجايش رسانند وچون از پنج يكى بميرد از هفت يكى رابجايش رسانند وچون از هفت يكى بميرد از چهل يكى رابجايش رسانند وچون از چهل يكى ميرد از سيصد يكى را بجايش رسانند وچون از سيصد يكى ميرد يكى از زهادكه صوفى سيرت باشد بجايش رسانند واين جمله بدلاء بترتيب مذكور فيض ازقطب ابدال ميكيرندكه دل او بر دل اسرافيل است اى محبوب بدلاء چهار صدو چهار اند سيصد وشصت وچهار را ذكر كرديم وچهل ديكر اند كما قال عليه الصلوة والسلام بدلاء امتى اربعون رجلا اثنا عشر بالشام وثمان وعشرون بالعراق . ودر لطائف اشرفى كويد حضرت رسالت پناه صلى الله عليه وآله وسلم عالم رادو قسم كرده نصف شرقى ونصف غربى واز عراق نصف شرقى خواسته چنانچه خراسان وهندوستان وتركستان وساڑ بلاد شرقى در عراق داخل اند واز شام نصف غربى خواسته چون شام وبلاد مصر وساڑ بلاد غربى پس فيض اين چهل تن مذكور بر تمام عالم ناشى است واكثر اين چهل تن بدلاء راچهل ابرار خوانند .

(البطلان) بالضم وسكون الطاء المهملة خلاف الحق كذا فى الصراح ويجئ مفصلا فى فصل القاف من باب الحاء المهملة ۔ وعند الفقهاء من الحنفية هو كون الفعل بحيث لايوصل الى المقصود الدنيوى اصلا وذلك الفعل يسمى باطلا ولذا قالوا الباطل مالا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه ۔ وعند الشافعية اعم من ذلك لانه يشتمل الفساد ايضا فانهم يسمون ماليس بصحيح باطلا ويقولون بترادف الباطل والفاسد ويجئ كل ذلك مستوفى فى لفظ الصحة فى فصل الحاء المهملة من باب الصاد المهملة ولفظ الفساد فى فصل الدال من باب الفاء ۔ والباطل عند الصوفية عبارة عما سوى الحق كما فى كشف اللغات وغيره ۔

(البلة) بحركات الموحدة وباللام المشددة هى الرطوبة على مافى الصراح واختلفت عبارات العلماء فى تفسيرها ۔ فقال شارح الاشارات انه ذكر الشيخ فى الشفاء ان البلة هى الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هى الغريبة النافذة الى باطنه۔ والجفاف عدم البلة عما من شانه ان يبتل ۔ وقال فى شرح حكمة العين ما حاصله ان الجسم اما ان يقتضى طبيعته النوعية كيفية الرطوبة اولا فالاول الرطب والثانى اما ان يلتصق به جسم رطب او لايلتصق به جسم رطب والاول هو المبتل ان التصق بظاهره فقط غير غائص فيه كالحجر فى الماء والمنتقع ان كان غائصا فيه كالخشب فى الماء والثانى اى الذى لاتقتضى طبيعته الرطوبة ولم يلتصق به جسم رطب هو الجاف ومثاله ظاهر وقيل مثاله الزيبق فالجفاف على هذا هو عدم مقارنة جسم متكيف بالرطوبة الى جسم لاتقتضى طبيعته الرطوبة فهو على هذا التفسير غير محسوس وبينه وبين البلة تقابل العدم والملكة انتهى ۔ وقال السيد السند فى حاشية شرح الطوالع فى الاجسام ماهو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضى كيفية الرطوبة فى مادته ومبتل وهو الذى جرى على ظاهر ذلك الجوهر والتصق به اونفذ فى جوفه ايضا ولم يفده لينا وذلك الجوهر حينئذ يسمى بلة ومنتقع وهو الذى نفذ فى اعماق ذلك الجوهر وافاده لينا ۔ والرطوبة تطلق على البلة الجارية على سطوح الاجسام وهى بهذا المعنى جوهر لامن الكيفيات الملموسة ۔ وتطلق ايضا على الكيفية الثابتة لجوهر الماء۔ وقال فى شرح المواقف الرطب هو الذى تكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة والمبتل هوالذى التصق بظاهر ذلك الجسم الرطب والمنتقع هوالذى نفذ ذلك الرطب فى عمقه وافاده لينا ۔ فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر ۔ والجفاف عدم البلة عن شئ هى من شانه ۔ وقد تطلق كل من البلة والرطوبة بمعنى الآخر انتهى فظاهر هذه العبارة وكذا عبارة شرح الاشارات تدل على ان المبتل اعم من المنتقع وما فى شرح حكمة العين وحاشية الطوالع يدل على انهما متباينان ۔

(البوال) بالضم علة توجب كثرة البول يقال اخذه البوال ۔

(البولتان) هى ان تقطر من العينين فى كل قليـل من الزمان قطرات من الماء ثم تنقطع كذا فى بحر الجواهر .

فصل الميم

(البرسام) بالكسر كما فى اليانابيع اوبالفتح كمافى التهذيب عند الاطباء ويسمى بالجرسـام ايضا هو الورم الذى يعرض للحجاب الذى بين الكبد والمعدة كذا قال الشيخ نجيب الدين . وقال نفيس الملة والدين انه قد خالف جمهور القوم فى تعريف هذا المرض الذى هو بين الكبـد والقلب واما للحجاب الحائل بين المعدة والكبد فمما لم يقل به احـد من الفضلاء غير الطبرى كذا فى بحر الجواهر .

(البراهمة) هم قوم من منكرى الرسالة على مافى بعض شروح الحسامى . قال صاحب الانسان الكامل هم قوم يعبدون مطلقا لامن حيث نبى ورسول بل يقولون انه مافى الوجود شئ الا وهو مخلوق لله تعالى فهم معترفون بالوحدانية لكنهم ينكرون الانبياء والرسـل مطلقا فعبادهم للحق نوع من عبادة الرسل قبل الارسال وهم يزعمون انهم اولاد ابراهيم عليه السلام ويقولون ان لنا كتابا كتبه ابراهيم عليه السلام من نفسه من غير ان يقول انه من عند ربه فيه ذكر الحقائق وهو خمسة اجزاء . فاما اربعة اجزاء فانهم يبيحون قراءتها لكل احـد . واما الجزء الخامس فانهم لايبيحونه الا للآحاد منهم لبعـد غوره وقد اشتهر بينهم ان من قرأ الجزء الخامس لابد ان يؤل ويرجع امره الى الاسلام فيدخل فى دين محمد وهذه الطائفة اكثر مايوجد فى بلاد الهنـد ثم ناس منهم يتزيؤن بزيهم ويدعون انهم براهمة وليسـوا منهم وهم معروفون بينهم بعبـادة الوثن فمن عبـد منهم الوثن فلا يعد من هذه الطائفة .

(البلغم) هو عند الاطباء نوع من الاخلاط . وهو قسمان . اما طبيعى وهو الذى يصلح لان يصير دما وكأنه دم قاصر عن تمام النضج . واما غير طبيعى وهو خمسة اصناف الحلو والمالح والعفص والتفـه والحرفـة . وفى بحر الجواهر البلغم الطبيعى هو خلط بارد رطب ابيض اللون مائل الى الحلاوة والبلغم المائى هو الرقيق المستوى القوام والبلغم الزجاجى هوالثخين الذى يشـبه الزجاج الذائب والبلغم المخاطى هو الغليظ الذى يختلف قوامـه والبلغم الخام هو الرقيق الذى يختلف قوامه .

(البهشمية) هى فرقـة من المعتزلة من اصحـاب ابى هاشم انفرد ابو هاشم عن ابيـه بامكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة . وبانه لاتوبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ولاتوبة مع عدم القدرة ولايتعلق علم واحد

بمعلومين على التفصيل ولله تعالى احوال لامعلومة ولامجهولة ولاقديمة ولاحادثة كذا في شرح المواقف .

(البهيمة) في اللغة ماله اربع قوائم والجمع البهائم . وفي جامع الرموز في كتاب الشرب البهيمة مالانطق له وذلك لما في صورته من الابهام لكن خص التعارف بماعدا السباع والطير كما في المضمرات .

(المبهم) بالفتح فروبسته وپوشيده على مافي كنز اللغات . وعند النحاة يطلق على اشياء . احدها لفظ فيه ابهام وضعا ويرفع ابهامه بالتميز وبهذا المعنى يستعمل في التمييز . وثانيها احد قسمي الظرف المقابل للموقت ويجيء في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة . وثالثها احد قسمي المصدر المقابل للموقت ويجيء في المفعول المطلق في فصل العاء من باب اللام . ورابعها اسم كان متضمنا للاشارة الى غير المتكلم والمخاطب من غير اشتراط ان يكون سابقا في الذكر البتة فلا يرد المضمر الغائب لاعتبار ذلك الاشتراط فيه . ثم المبهم بهذا المعنى على نوعين لانه ان كان بحيث يستغني عن قضية فهو اسم الاشارة او لايستغني فهو الموصول . والقضية التي بها يتم ذلك الموصول تسمى صلة وحشوا كما في اللباب والضوء شرح المصباح . وعند الاصوليين هو المجمل ويجيء في فصل اللام من باب الجيم . وعند المحدثين هو الراوي الذي لم يذكر اسمه اختصارا وهذا الفعل اي ترك اسم الراوي يسمى ابهاما كقولك اخبرني فلان اوشيخ اورجل اوبعضهم او ابن فلان . ويستدل على معرفة اسم المبهم بوروده من طريق آخر ولايقبل حديث المبهم ما لم يسم وكذا لايقبل خبره ولو ابهم بلفظ التعديل كان يقول الراوي عنه اخبرني ثقة على الاصح كذا في شرح النخبة وحواشيه . وفي الارشاد الساري شرح البخاري اعلم انه قد يقع المبهم في الاسناد كأن يقول اخبرني فلان وقد يقع المبهم في المتن كما في حديث ابي سعيد الخدري في ناس من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مروا بحي فلم يضيفوهم فلدغ سيدهم فرقاه رجل منهم فان الراقي هو ابوسعيد الراوي المذكور .

فصل النون

(البدن) بفتح الباء والدال المهملة الجسد سوى الرأس كما في القاموس وقال الجوهري البدن الجسد وعليه اصطلاح السالكين . قال في مجمع السلوك البدن في اصطلاح السالكين هو الجسم الكثيف .

(البرهان) بالضم وسكون الراء المهملة بيان الحجة وايضاحها على ماقال الخليل . وقد يطلق على الحجة نفسها وهي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشيء . واهل الميزان

يخصونه بحجة مقدماتها يقينية كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية ۔ والبرهان عند الاطباء هو الطريق القياسي الذي يليق بالطب لا المؤلف من اليقينيات كذا في بحر الجواهر ۔ ثم البرهان الميزاني اما برهان لم ويسمى برهانا لميا وتعليلا ايضا اوبرهان ان ويسمى برهانا انيا واستدلالا ايضا لان الحد الاوسط في البرهان لابد ان يكون علة لنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن اي علة للتصديق بثبوت الاكبر للاصغر فيه فان كان مع ذلك علة بوجود تلك النسبة في الخارج ايضا فهو برهان لمي لانه يعطي اللمية في الخارج والذهن كقولنا هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فهذا محموم ۔ فتعفن الاخلاط كما انه علة لثبوت الحمى في الذهن كذلك علة لثبوتها في الخارج ۔ وان لم يكن علة لوجودها في الخارج بل في الذهن فقط فهو برهان اني لانه مفيد انية النسبة في الخارج دون لميتها كقولنا هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط فالحمى وان كانت علة لثبوت تعفن الاخلاط في الذهن الا انها ليست علة له في الخارج بل الامر بالعكس ۔ والحاصل ان الاستدلال من المعلوم على العلة برهان اني وعكسه برهان لمي وصاحب البرهان يسمى حكيما هذا خلاصة مافي شرح المطالع وشرح الشمسية وحواشيه وشرح المواقف ۔ وقال صاحب السلم الاوسط ان كان علة للحكم في الواقع فالبرهان لمي والا فاني سواء كان معلولا اولا والاستدلال بوجود المعلول على ان له علة ماكقولنا كل جسم مؤلف ولكل مؤلف لمي وهوالحق فان المعتبر في برهان اللم علية الاوسط الثبوت الاكبر للاصغر لالثبوته في نفسه وبينهما بون انتهى ۔ بقي ههنا ان القياس المشتمل على الاوسط هو الاقتراني اذلاوسط في غير الاقتراني اصطلاحا فتخصيص البرهان بالاقترانيات ليس على ماينبغي الا ان يقال المراد بالاوسط نسبة الاوسط الى الاصغر وما في حكمها مما يتضمنه القياس الاستثنائي على ماقال ابوالفتح في حاشية تهذيب المنطق ۔ اعلم ان لبعض البراهين اسماء كبرهان التطبيق والبرهان السلمي والترسي والعرشي وبرهان التضايف وبرهان المسامة ۔

(برهان التطبيق) ويجيء بيانه في لفظ التسلسل في فصل اللام من باب السين المهملة وكذا برهان التضايف وبرهان العرشي يجيء هناك ايضا ۔

(البرهان السلمي) قالوا الابعاد متناهية للبرهان السلمي وهو ان نفرض ساقي مثلثين خرجا من نقطة واحدة كيف اتفق اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد او ازيد او انقص فللانفراج الى الساقين نسبة محفوظة بالغا مابلغ فلو ذهب الساقان الى غير النهاية لكان ثمه بعد متناه هو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهي وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية نسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال

ذهابهما الى غير النهاية هذا خلف لانه يلزم انحصار مالا يتناهى بين الحاصرين اذ الانفراج لابد ان يكون متناهيا لكونه محصورا بين حاصرين وهما الساقان مثلا اذا امتد الساقان عشرة اذرع وكان الانفراج بينهما حينئذ ذراعا فاذا امتدا عشرين كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتدا ثلثين كان الانفراج ثلثة اذرع وهكذا وهذا معنى نسبة الانفراج اليهما وحينئذ يكون نسبة المتناهى وهو الامتداد الاول اعنى العشرة الى غير المتناهى وهو امتداد الخطين الذاهب الى غير النهاية كنسبة المتناهى هو الانفراج الاول اعنى الذراع الواحد الى المتناهى وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لما مران نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج وهذا خلف لان نسبة المتناهى الى المتناهى معينة ويستحيل ذلك بين المتناهى وغير المتناهى هذا هو البرهان السلمى على الاطلاق واما مع زيادة التلخيص فهو انا نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان بحيث يكون الانفراج بينهما بقدر الامتداد فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة واللازم باطل لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لايكون له نهاية ضرورة .

(البرهان الترسى) قالوا فى اثبات تناهى الابعاد ايضا انا نقسم جسما على هيئة الدائرة وليكن ترسا بستة اقسام متساوية بان يقسم اولا محيط دائرته الى ست قطع متساوية ثم يوصل بين النقطة المقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فيقسم حينئذ على اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع كلها الى غير النهاية ثم نردد فى كل قسم فنقول هو فى عرضه اما غير متناه فينحصر مالايتناهى بين حاصرين واما متناه فكذا لكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهى الذى هو احد الاقسام بست مرات .

(برهان المسامتة) قالوا لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة فلنا ان نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا موازاياً له ثم يميل الخط الغير المتناهى بحركة مع ثبات احد طرفيه الذى فى جانب المبدأ من الموازاة مائلا الى جهة الخط الغير المتناهى فيسامه اى يلاقيه بالاخراج ضرورة والمسامتة حادثة لانها كانت معدومة حال الموازاة فلها اول اذ كل حادث كذلك وهى اى مسامتته اياه بنقطة لان نقاطع الخطين لايتصور الا عليها فيكون فى الخط الغيرالمتناهى نقطة هى اول نقطة المسامتة وانه محال اذ ما من نقطة تفرض على الخط الغير المتناهى الا والمسامتة مع ما قبلها اى فوقها من جانب لاتناهى الخط قبل المسامتة معها لان المسامتة مع اية نقطة تفرض انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهى فاحد الطرفين هومبدؤ المتناهى مفروضا على وضع الموازاة والآخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامتة . والزاوية تقبل

القسمة الى غير النهاية وكلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامة مع القطة الفوقانية فلم تكن تلك القطة الاولى اول نقطة المسامة فلا يمكن ان يوجد هناك ماهو اول نقطة المسامة . وتلخيصه انه لووجد بعد غير متناه لامكن المفروض المذكور واللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامة اولوجود نقطة هى اول نقطه المسامة والقسمان باطلان وان شئت تفصيل الجميع فارجع الى شرح المواقف فى موقف الجوهر فى بيان تناهى الابعاد .

(الباطنية) بالطاء المهملة هى السبعية ويجئ فى فصل العين المهملة من باب السين المهملة وتطلق ايضا على المشبهة المبطلة بالصوفية ويجئ فى فصل الفاء من باب الصاد المهملة وتسمى اباحية وصاحية ايضا .

(البستان) هوكل ارض يحيطها حائط وفيها نخيل متفرقة واعناب واشجار يمكن زراعة مابين الاشجار فان كانت الاشجار ماتفة لايمكن زراعة ارضها فهى كرم كذا فى الكافى فى بيان مايجب فيه الخراج والعشر وهكذا فى درر الاحكام وجامع الرموز .

(المبطون) بالطاء المهملة ايضا لغة من يشتكى بطنه . وفى الطب من به اسهال يمتد اشهرا بسبب ضعف المعدة كذا فى بحر الجواهر .

(البنانية) بالنون فرقة من غلاة الشيعة اتباع بنان بن سمعان قال بنان خذله الرحمان ان الله على صورة انسان ويهلك كله الا وجهه لقوله تعالى لايبقى الاوجه ربك ذى الجلال والاكرام . وروح الله حلت فى على ثم فى ابنه محمد بن الحنفية ثم فى ابنه ابى هاشم ثم فى بنان لعنة الله على هذا الشيطان كذا فى شرح المواقف .

(البيان) بالياء المثناة التحتانية لغة الفصاحة يقال فلان ذوبيان اى فصيح وهذا ابين من فلان اى افصح منه واوضح كلاما . قال صاحب الكشاف البيان هو المنطق الفصيح المعبر عما فى الضمير كذا ذكر السيد السند فى حاشية خطبة شرح الشمسية . وقال الچلپي فى حاشية المطول البيان مصدر بان اى ظهر جعل اسماء للمنطق الفصيح المعبر عما فى الضمير والتبيان مصدر بين على الشذوذ . وقد يفرق بينهما بان التبيان يحتوى على كد الخاطر واعمال القلب وقريب منه ما قيل التبيان بيان مع دليل وبرهان فكأنه مبنى على ان زيادة البيان لزيادة المعنى . وقال المولوى عبدالحكيم فى حاشية شرح المواقف البيان الكشف والتوضيح وقد يستعمل بمعنى الاثبات بالدليل انتهى . وبالجملة فهوا ما مصدر بان وهو لازم ومعناه الظهور او مصدر بين وهو قد يكون لازما كقولهم فى المثل قد بين الصبح لذى عينين اى بان وقد يكون متعديا بمعنى الاظهار قال الله تعالى ثم ان علينا علينا بيانه اى اظهار معانيه وشرائعه على ماوقع فى بعض الكتب . وفى بعض شروح

الحسامى ثم ان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام وانما يحصل الاعلام بدليل والدليل محصل للعلم . فههنا امور ثلثة اعلام وتبيين ودليل يحصل به الاعلام اوعلم يحصل من الدليل . ولفظ البيان يطلق على كل واحد من تلك المعانى الثلثة . وبالنظر الى هذا اختلف تفسير العلماء له . فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذى هو فعل المبين كابى بكر الصيرفى قال هو اخراج الشئ من حيز الاشكال الى حيز التجلى والظهور واورد عليه ان مايدل على الحكم ابتداء من غير سابقية اجمال واشكال بيان بالاتفاق ولايدخل فى التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه ايضا . وايضا لفظ الحيز مجاز والتجوز فى الحد لايجوز . وايضا الظهور هو التجلى فيكون تكراراً فالاولى ان يقال البيان هو اظهار المراد كما فى التوضيح . ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل من الدليل كابى بكر الدقاق وابى عبدالله البصرى قال هو العلم الذى يبين به المعلوم وبعبارة اخرى هو العلم عن الدليل فكان البيان والتبين عنده بمعنى واحد . ومن نظر الى اطلاقه على مايحصل به البيان كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه . وعبارة بعضهم هو الادلة التى بها تبين الاحكام قالوا والدليل على صحته ان من ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا ان يقال تم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وعلى هذا بيان الشئ قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذا لكل دليل ومبين ولكن اكثر استعماله فى الدلالة بالقول فكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره بامر وتنبيه بفحوى الكلام على علة بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان (التقسيم) البيان بالاستقراء عند الاصوليين على خمسة اوجه . بيان تقرير . وبيان تفسير . وبيان تغيير . وبيان تبديل . وبيان ضرورة . والاضافة فى الاربعة الاول اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير والاضافة فى الاخير اضافة الشئ الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة . وقد يقال بيان مقرر ومفسر ومغير ومبدل . وذلك لان البيان اما بالمنطوق اوغيره الثانى بيان ضرورة وبالعقل ايضا والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثانى بيان تبديل ويسمى بالنسخ ايضا والاول اما ان يكون بلا تغيير اومع تغيير الثانى بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والتخصيص والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثانى اكده بما يقطع الاحتمال اومجهولا كالمشترك والمجمل . الثانى بيان تفسير . والاول بيان تقرير . ان قيل الغاية ايضا بيان لمدة فكيف يصح جعلها بيانا لمعنى الكلام لاللازمه . قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشئ هو من مدلول الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانها لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لايتم بدون اعتباره مثل اتموا الصيام الى الليل فلذا جعلت بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من

الكلام . وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بالشرط بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لااظهار للحكم الحادث . قيل ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ماهو المراد من كلام سابق فليس ببيان . وينبغى ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة ليشتمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء . وبعضهم زاد قسما سادسا وقال البيان اما لفظى اوغيره وغير اللفظى كالفعل واللفظى اما بمنطوقه اولا الخ . وبالجملة فبيان التقرير هو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص كما فى قوله تعالى ومامن دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الاعلى الله رزقها [١] . وحرف فى ههنا بمعنى على كما فى قوله تعالى سيروا فى الارض فالدابة لاتكون الاعلى الارض لانها مفسرة بما يدب على الارض لكن يحتمل المجاز بالتخصيص بنوع منها لانها نقلت اولا فى ذوات اربع قوائم ثم نقلت ثانيا فيما يركب عليه من الفرس والابل والحمار والفيل ثم نقلت ثالثا فى الفرس خاصة فلقطع هذا الاحتمال قال الله تعالى فى الارض ليفيد شمول جميع اجناسها وانواعها واصنافها وافرادها وكذلك جملة يطير بجناحيه فان حقيقة الطيران لايكون الا بالجناح لكن يحتمل غيره كمايقال المرأ يطير بهمته فزاد قوله يطير بجناحيه ليقطع احتمال التجوز وليفيد العموم وكما فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون . وبيان التفسير هو بيان مافيه خفاء من المشترك والمجمل والمشكل والخفى وكلاهما يصح موصولا ومفصولا . وبيان التغيير هو البيان لمعنى الكلام مع تغييره كالتعليق والاستثناء ولايصح الاموصولا . وبيان التبديل هو النسخ ويجئ فى فصل الخاء المعجمة من باب النون . وبيان الضرورة هو بيان يقع بغيرما وضع للبيان اذ الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت الذى هو ضده . فمنه ما هو فى حكم المنطوق به اى النطق يدل على حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق الاترى ان ماثبت بدلالة النص له حكم المنطوق وان كان النص ساكتا عنه صورة لدلالته معنى فكذا ههنا كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث . فقوله وورثه ابواه يوجب الشركة مطلقا . وقوله فلامه الثلث يدل على ان الباقى الاب ضرورة ثبوت الشركة فى الاستحقاق فصار بيانا لنصيب الاب بصدر الكلام الموجب للشركة لابمحض السكوت اذلوبين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه فصار بدلالة صدر الكلام كأنه قيل فلامه الثلث ولابيه مابقى فحصل بالسكوت بيان المقدار . ومنه مايثبت بدلالة حال المتكلم الذى من شانه التكلم فى الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة فالمعنى مايثبت بدلالة حال الساكت

[١] ولايخفى ان نظم الآية الا امم امثالكم لم قوله ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها موجود الا نه ليس فيه قوله ولاطائر يطير بجناحيه (لمصححه)

كسكوت صاحب الشرع من تغيير امر يعاينه يدل على حقيقته وكذا السكوت فى موضع الحاجة . ومنه ماثبت ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين رأى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس . قيل والاظهر ان هذا القسم مندرج فى القسم الثانى اعنى ماثبت بدلالة حال المتكلم . ومنه ماثبت بضرورة طول الكلام اوكثرته كقول الحنفية فيمن قال له على مائة ودرهم اومائة وقفيز حنطة ان العطف جعل بياناً للاول اى المائة بانها دراهم اوقفيز حنطة وان شئت الزيادة على ماذكرنا فارجع الى كتب الاصول كالتوضيح والتلويح وشروح الحسامى . والبيان عند الصرفيين يطلق على الاظهار اى فك الادغام . وعند النحاة يطلق على عطف البيان ويجئ فى فصل الفاء من باب العين المهملة . وعند اهل البيان اسم علم على ماسبق فى بيان اقسام العلوم العربية فى المقدمة وصاحب هذا العلم يسمى بيانيا وكثير من الناس يسمى علم المعانى والبيان والبديع علم البيان والبعض يسمى الاخيرين اى البيان والبديع فقط بعلم البيان كما فى المطول .

(بين بين) بالياء المخففة الساكنة وهما اسمان جعلا اسما واحدا وبنيا على الفتح يقال هذا بين بين اى بين الجيد والردى والهمزة المخففة يسمى همزة بين بين كذا فى الصراح . قال الصرفيون بين بين هو التسهيل ويجئ فى فصل اللام من باب السين المهملة . وقد يطلق على قسم من الامالة ايضا ويقال له التقليل والتلطيف ايضا ويجئ فى فصل اللام من باب الميم وقد يطلق على النسبة الحكمية التى اخترعها المتأخرون التى هى مورد الايقاع والانتزاع كما فى السلم وغيره .

(البين) بتشديد الياء بمعنى پيدا وآشكارا على مافى الصراح وعند المنطقيين يطلق على قسم من اللازم ويجئ تقسيمه اى البين بالمعنى الاعم والبين بالمعنى الاخص فى فصل الميم من باب اللام .

(البينات) جمع بينة وهى عند اهل الجفر يطلق على ماسوى اول الحروف من اسم حرفى وتسمى بالغرائز ايضا وقد سبق فى بيان البسط فى فصل الطاء المهملة من باب الموحدة . وعند الفقهاء يطلق على الشهادة فانهم قالوا ان الحجة فى الشرع على ثلثة اقسام البينة والاقرار والنكول كذا فى الاشباه .

(التبيين) هو مصدر على وزن التفعيل معناه الكشف واظهار المراد . وعند النحاة هو اسم التميز ويجئ فى فصل الزاء المعجمة من باب الميم ويقال له المبين ايضا بكسر الياء المشددة . وفى الضوء شرح المصباح واما مائة فانها تضاف الى مايبينها الا ان مبينها مفرد انتهى . ثم المبين بالفتح عند الاصوليين نقيض المجمل وهو اللفظ المتضح الدلالة وكما انقسم

المجمل الى المفرد والمركب فكذلك مقابله المبين قد يكون فى مفرد وقد يكون فى مركب وقد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق له اجمال كمن ابتدأ بقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم كذا فى العضدى فعلى هذا المبين مرادف للظاهر المفسر بما دل دلالة واضحة . وفى بعض كتب الحنفية المجمل مالايوقف على المراد منه الابيان المتكلم ونقيضه المبين . وقال شارحه فحده نقيض حده فالمبين هو الذى يوقف على المراد منه بدون بيان المتكلم وهذا غير مطرد لانه يدخل فيه بعض افراد المشترك والمشكل والخفى انتهى وفى الكتب المشهورة للحنفية كالتوضيح والحسامى والمنار ضد المجمل المفسر وهو مااتضح دلالته حتى سد باب التأويل والتخصيص اى لم يبق محتملا لهما نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون .

(المباينة) هى عند الحاسبين والمهندسين كون العددين الصحيحين بحيث لايعدهما غير الواحد كالسبعة والتسعة فانه لايعدهما الا الواحد فهما متباينان . وقيد الصحيح بناء على عدم جريانها فى الكسور ويقابله الاشتراك والمشاركة لانه كون العددين بحيث يعدهما غير الواحد ولذا قيل فى تحرير اقليدس الاعداد المشتركة هى التى يعدها جميعا غير الواحد والاعداد المتباينةهى التى لايعدها جميعا غير الواحد انتهى . وهذا فى الاعداد واما فى المقادير خطوطا كانت اوسطوحا اواجساما فالمراد بكونها مشتركة انيعدها مقدارما اعم من ان يعتبر فيه انه منطق اواصم وبكونها متباينة ان لايكون كذلك بان لايوجد لها مقدار ما يعدها فالاثنان والاربعة متشاركان وكذا جذر الاثنين وجذر الثمانية واما جذر الخمسة وجذر العشرة فتباينان وهذا فى الخطوط هو التشارك والتباين فى الطول ثم فى الخطوط نوع آخر منهما لايتصور مثله فى الاجسام ولم يعتبر فى السطوح لعدم الانضباط اولعدم الاحتياج وهو التشارك والتباين فى القوة اى المربع فالخطوط المشتركة فى القوة هى التى تكون متباينة فى الطول وتكون مربعاتها مشتركة مثل جذر ثلثة وجذر ستة والمتباينة فى القوة هى التى لاتكون لها ولالمربعاتها الاشتراك مثل جذر اثنين وجذر جذر خمسة فالخطوط ان كانت منطقة اى يعبر عنها بعدد فهى متشاركة وان كانت اصم فهى امامتشاركة كجذر اثنين وجذر ثمانية فان الاول نصف الثانى اومتباينة كجذر خمسة وجذر عشرة والخطوط الصم فى المرتبة الاولى بالنسبة الى المنطقة متباينة فى الطول مشتركة فى القوة كجذر عشرة مع خمسة وفيما بعدالمرتبة الاولى بالنسبة اليها متباينة فى الطول والقوة جميعا كخمسة وجذر جذر عشرة هكذا يستفاد من تحرير اقليدس وحواشيه . وعند المنطقيين كون المفهومين بحيث لايصدق احدهما على كل ماصدق عليه الآخر كالانسان والحجر ويسمى تباينا كليا ومباينة كلية ايضا . والمباينة الجزئية ويسمى بالتباين الجزئى ايضا صدق كل واحد

من المفهومين بدون الآخر فى الجملة ويجئ فى لفظ الكلى تحقيقه فى فصل اللام من باب الكاف . وفى بعض حواشى شرح المطالع قال كل مفهومين متصادقين على شئ واحد سواء كان تصادقهما عليه فى زمان واحد اوفى زمانين وعلى كلا التقديرين سواء كان تصادقهما عليه من جهة واحدة اومن جهتين ليسا متباينين فلا تكون الكليات الخمس متباينة وكذا مثل النائم والمستيقظ والاب والابن وغير ذلك . وقد تطلق المباينة على كون المفهومين غير متشاركين فى ذاتى ويجئ فى لفظ النسبة فى فصل الموحدة من باب النون . اعلم ان قيد العددين فى المتباينة التى هى مصطلح المحاسبين ليس للاحتراز عن اكثر من العددين بل هو بيان لاقل مايوجد فيه المباينة وكذا الحال فى قيد المفهومين فى قول المنطقيين كون المفهومين الخ .

(المباين) عند المحاسبين والمنطقيين قد سبق معناه . وقد يقال عند المنطقيين على لفظ مخالف للفظ آخر فى المعنى الذى هوالوصف العنوانى سواء كانا متحدين بالذات كالانسان والناطق اومختلفين بالذات كالشجر والحجر كذا فى بديع الميزان ويقابله المرادف ومثله فى العضدى حيث قال المتباينة الفاظ كثيرة لمعان كثيرة تفاصلت مثل انسان وفرس اوتواصلت مثل سيف وصارم . وفى بعض نسخ المتن تسمية المتباينة بالمتقابلة ايضا ولم يعرف بذلك اصطلاح غير المصنف اى غير ابن الحاجب انتهى .

(التباين) يرادف المباينة عند المحاسبين وكذا عند المنطقيين وكذا الحال فى المتباين فانه مرادف للمباين .

فصل الواو

(البدائية) فرقة من غلاة الشيعة جوزوا البدو على الله تعالى اى جوزو ان يريد شيأ ثم يبدوله اى يظهر عليه مالم يكن ظاهرا له ويلزمهم ان لايكون الرب عالما بعواقب الامور كذا فى شرح المواقف .

(البنت) بالكسر وسكون النون مؤنث الابن والبنات الجمع . والبنات عند اهل الرمل اربعة اشكال من الاشكال الستة عشر الواقعة فى الزائجة فى البيت الخامس والسادس والسابع والثامن .

(بنت المخاض) شريعة فصيلة ابل اتى عليها حول واحد .

(بنت اللبون) شريعة التى اتى عليها حولان . والحقة التى عليها ثلثة سنين والجذعة التى اتى عليها اربع سنين ويجئ ذكر كلها فى محالها .

فصل الياء

(البديهى) هو فى عرف العلماء يطلق على معان . منها مرادف للضرورى المقابل للنظرى ويجئ فى فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة . ومنها المقدمات الاولية وهى مايكفى تصور الطرفين والنسبة فى جزم العقل به . وبعبارة اخرى مايقتضيه العقل عند تصور الطرفين والنسبة من غير استعانته بشئ . وهذا المعنى اخص من الاول لعدم شموله التصور بخلاف المعنى الاول ولعدم شموله الحسيات والجربيات وغيرها بخلاف الاول ويجئ تحقيقه فى لفظ الاوليات فى فصل اللام من باب الواو . ومنها مايثبته العقل بمجرد التفاته اليه من غير استعانته بحس اوغيره تصورا كان اوتصديقا وهذا اعم من الثانى لشموله التصور والتصديق واخص من الاول اى من الضرورى لان الضرورى هو الذى لايكون تحصيله مقدورا لنا بان لايكون له سبب مقدورا لنا يدور معه وجوده وعدمه وذلك اما بان لايكون له سبب يدور معه وهو البديهى اويكون له سبب يدور معه لكن لايكون مقدورا كالحسيات والتجربيات والعاديات وغير ذلك فاستقمه فانه قد زلت فيه اقدام كذا ذكر المولوى عبدالحكيم فى حاشية شرح المواقف فى تقسيم العلم الحادث الى الضرورى والنظرى فى الموقف الاول .

(بديهة) وكذا البداهة بى انديشه آمدن سخن وناكاه آمدن كما فى كنز اللغات ودر اصطلاح بلغا آنست كه منى ياشاعر كلام رابى رويت وفكر انشا كند واين را ارتجال نيز نامند كذا فى مجمع الصنائع پس معنى اصطلاحى اخص از معنى لغوى است كما لايخفى چه سخن اعم است از انشا وغير انشا .

(البواده) جمع بادهة وهى مايفجأ القلب من الغيب فيوجب بسطا اوقبضا كذا فى اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم .

فصل الواو

(الابتلاء) در لغت آز مايش وعند اهل الشرع هو الخارق الذى يظهر من امثاله كذا فى الشمائل المحمدية فى فصل معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم .

فصل الياء

(البقاء) بالقاف در اصطلاح صوفيان عبارتست ازانكه بعد از فنا از خود خود راباقى بحق ديده از حق بجهت دعوت از اسماى متفرقه كه موجب تفرقه وكثرات است باسم كلى كه مقتضى جمع الفرق است بجانب خلق بيايد ورهنمائى كند . وروى بقا وراه بقاروى پير ومرشدكه انسان كامل است وهميشه باقى بعشق است كذا فى كشف اللغات ويجىء ايضا فى اللفظ الفناء فى فصل الياء من باب الفاء .

(البناء) بالكسر والمد بناء كردن چيزى وزن بخانه آوردن وبى اعراب كردن لفظ را كما فى كنز اللغات . وعند الفقهاء عدم تجديد التحريمة الاخرى واتمام مابقى من الصلوة التى سبق للمصلى الحدث فيها بالتحريمة الاولى ويقابله الاستيناف هكذا يستفاد من جامع الرموز فى فصل مصل سبقه الحدث . وعند الصرفيين والنحاة يطلق على عدم اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل ويجىء تحقيقه فى لفظ المعرب فى فصل الباء من باب العين . ويطلق ايضا على الهيئة الحاصلة للفظ باعتبار ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها وقد سبق تحقيقه فى بيان علم الصرف فى المقدمة ويسمى بالصيغه والوزن ايضا . وقد يقال الصيغة والبناء والوزن لمجموع المادة والهيئة ايضا صرح بذلك المولوى عبد الحكيم فى حاشية الفوائد الضيائية وستعرف فى لفظ الوزن تحقيق هذا المقام فى فصل النون من باب الواو (التقسيم) ينقسم البناء عندهم الى ثلاثة ورباعى وخماسى لانه ان كانت فى الكلمة ثلثة احرف اصول فثلاثى وان كانت فى الكلمة اربعة احرف اصول فرباعى وان كانت خمسة فخماسى . قال الرضى فى شرح الشافية لم يتعرض النحاة لابنية الحروف لندور تصرفها وكذا الاسماء العريقة البناء كمن وما . ولا يكون الفعل خماسيا لانه اذاً يصير ثقيلا بما يلحقه مطردا من حروف المضارعة وعلامة اسم الفاعل واسم المفعول والضمائر المرفوعة التى هى كالجزء منه . ثم ان مذهب سيبويه وجمهور النحاة ان الرباعى والخماسى صنفان غير الثلاثى وقال الفراء والكسائى بل اصلهما الثلاثى وقال الفراء الزائد فى الرباعى حرفه الاخير وفى الخماسى الحرفان الاخيران وقال الكسائى الزائد فى الرباعى الحرف الذى قبل آخره ولادليل على ماقالا وقد ناقضا قولهما باتفاقهما على وزن جعفر فعلل ووزن سفرجل فعللل مع اتفاق الجميع على ان الزائد اذا لم يكن تكريرا يوزن بلفظه انتهى . وكل منهما مجرد ومزيد فالمجرد مالا يكون فيه حرف زائد والمزيد مايكون

فيه حرف زائد . ولايجوز الاسم سبعة احرف ولايجوز زيادته اربعة احرف ولا يجوز الفعل ستة احرف ولايجوز زيادته ثلثة احرف فنهاية الزيادة فى الثلاثى من الاسم اربعة احرف وفى الرباعى منه ثلثة وفى الخماسى منه اثنان وفى الثلاثى من الفعل ثلثة وفى الرباعى منه اثنان كذا فى الاصول الاكبرى وحواشيه . وفى بعض الكتب لايكون الفعل المضارع مجردا ابدا بل مزيدا ثلاثيا او رباعيا وكذا الامر واسم الفاعل والمفعول ونحوها . وينقسم البناء ايضا الى صحيح وغير صحيح وغير الصحيح الى معتل ومهموز ومضاعف لان البناء لايخلو اما ان لايكون احد من حروفه الاصول حرف علة ولا همزة ولاتضعيفا اويكون والاول هو الصحيح والثانى ثلثة اقسام لانه ان كان احد حروفه الاصول حرف علة يسمى معتلا وان كان احدها همزة يسمى مهموزا وان كان احدها مكررا يسمى مضاعفا ففى الثلاثى مايكون عينه ولامه اوفاؤه وعينه متماثلين وفى الرباعى مايكون فاؤه ولامه الاولى متماثلين مع تماثل عينه ولامه الثانية كزلزل وهذا هو التقسيم المشهور بين الجمهور وعند البعض الصحيح مالا يكون معتلا فالمهموز والمضاعف حينئذ من اقسام الصحيح . قال الرضى فى شرح الشافية تنقسم الابنية الى صحيح ومعتل فالمعتل مافيه حرف علة اى فى حروفه الاصول حرف علة والصحيح بخلافه وتنقسم الابنية ايضا الى مهموز وغير مهموز فالمهموز مااحد حروفه الاصلية همزة وغيرالمهموز بخلافه فالمهموز قد يكون صحيحا كأمر وسأل وقرأ وقد يكون معتلا نحو آل ووال وكذا غير المهموز . وتنقسم قسمة اخرى الى مضاعف وغير مضاعف . فالمضاعف فى الثلاثى مايكون عينه ولامه متماثلين وهو اكثر واما مايكون فاؤه وعينه متماثلين كددن فهو فى غاية القلة . والمضاعف فى الرباعى ماكرر فيه حرفان اصليان بعد حرفين اصلين نحو زلزل واما مافاؤه ولامه متماثلان كقلق فلا يسمى مضاعفا فالمضاعف اما صحيح كمد اومعتل كود وحى وكذا غيرالمضاعف كضرب ووعد وكذا المضاعف اما مهموز كار اوغيره كمد انتهى فعلى هذا النسبة بين الصحيح والمعتل تباين وبينه وبين كل من المهموز والمضاعف هى العموم من وجه وكذا النسبة بين كل من المعتل والمضاعف والمهموز (فائدة) لايكون الرباعى اسما كان اوفعلا معتلا ولا مهموز الفاء ولا مضاعفا الا بشرط فصل حرف اصلى بين المثلين كزلزل ولايكون الخماسى مضاعفا وقد يكون معتل الفاء ومهموزها نحو ورنتل واصطبل كذا ذكر الرضى .

(البنية) بالكسر الفطرة كما فى الصراح وعند الحكماء هى الجسم المركب على وجه يحصل من تركيبها مزاج وهى شرط للحيوة عندهم وعند المتكلمين فردة لايمكن الحيوان من اقل منها كذا فى شرح الطوالع فى مبحث الحيوة .

(المبنى) بتشديد الياء كمرمى اسم مفعول مأخوذ من البناء المقصود منه القرار وعدم

التغير كما فى غاية التحقيق وهو عند النحاة ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لا لفظا ولا تقديرا ويقابله المعرب وهو ما يختلف آخره باختلاف العوامل لفظا اوتقديرا هكذا ذكر الجمهور فى تعريفهما ۰ والمراد بما اللفظ وهو كالجنس شامل للمعرب والمبنى ۰ وقولهم لايختلف آخره يخرج المعرب ۰ وانما قيد عدم الاختلاف بكونه بسبب اختلاف العوامل اذ قد يختلف آخر المبنى لا لاختلاف العوامل نحو من الرجل ومن امرأة ومن زيد ۰ وبالجملة فحركة آخر المبنى اوسكونه لايكون بسبب عامل اوجب ذلك بل هو مبنى عليه ۰ فالمبنى هو مالايؤثر فيه العامل اصلا لالفظا ولاتقديرا بسبب مانع من تأثيره اذ تخلف المعلول عن العلة لايكون الا لوجود مانع وهو عدم اقتضاء الكلمة للمعانى المقتضية للاعراب حقيقة كما فى مبنيات الاصل اوحكما كما فى ماناسب مبنى الاصل ۰ وهو اى مبنى الاصل الحروف باسرها والماضى والامر بغير اللام ۰ وقيل الجملة ايضا وذلك لان المراد بمبنى الاصل ما لا يحتاج الى الاعراب من حيث انه لايقع فاعلا ولامفعولا ولا مضافا اليه والجملة كذلك فانها بنفسها لاتحتاج الى الاعراب لانها بذاتها لاتقع فاعلة ولامفعولة ولامضافا اليها ۰ قلنا كذلك لكنها تكتسى اعراب المفرد فخرجت عن كونها مبنية الاصل بهذا الاعتبار لان ماهو مبنى الاصل كالحرف والماضى والامر لايكون له اعراب اصلا لا لفظا ولاتقديرا ولامحلا فخرجت الجملة عنها ولم تخرج عن شبهها بها بل هى مبنية قوية بالنسبة الى غيرها من المبنيات ۰ ثم المراد بالمناسبة المناسبة المعتبرة فخرجت المناسبة الغير المعتبرة لضعف اومعارض ۰ اما لمعارض ففى غير المنصرف فانه يناسب الفعل فى الفرعيتين فمناسبة الماضى والامر تقتضى البناء ومناسبة المضارع تقتضى الاعراب ۰ واما لضعف ففى اسم الفاعل بمعنى الماضى فانه وان ناسب الماضى لكن جريانه على المضارع يضعف هذه المناسبة ۰ وقد حصر صاحب المفصل المناسبة بانها اما بتضمن الاسم معنى مبنى الاصل كاين فانه يتضمن معنى همزة الاستفهام ۰ اوبشبهه له كالمبهمات فانها تشبه الحروف فى الاحتياج الى الصلة اوالصفة اوغيرهما ۰ اووقوعه موقعه كنزال فانه واقع موقع انزل ۰ اومشاكلته للواقع موقعه كفجار ۰ اووقوعه موقع مايشبهه كالمنادى المضموم فانه واقع موقع كاف الخطاب المشبهة بالحرف ۰ اواضافته اليه نحو يومئذ ۰ هكذا يستفاد من شروح الكافية ۰ وعلم من هذا ان الاسم المبنى مالايختلف آخره باختلاف العوامل لكونه مناسبا لمبنى الاصل والاسم المعرب مايختلف آخره باختلاف العوامل لكونه غيرمشابه لمبنى الاصل فاندفع الدور من تعريف الجمهور ۰ وتقرير الدوران معرفة اختلاف الآخر فى المعرب متوقف على العلم بكونه معربا فلواخذ الاختلاف فى حد المعرب لتوقف معرفة كونه معربا على معرفة الاختلاف وذلك دور ۰ وكذا الحال فى تعريف المبنى ۰ وتقرير الدفع ظاهر فلا حاجة الى جعل الاختلاف وعدمه من احكام المعرب والمبنى على ما اختاره ابن

الحاجب . وقال الاسم المعرب المركب الذى لم يشبه مبنى الاصل والمبنى ماناسب مبنى الاصل او وقع غير مركب . ويجئ تحقيق التعريفين فى لفظ المعرب فى فصل الباء من باب العين المهملة . التقسيم . المبنى اما لازم اوعارض . فاللازم مالم يوجد له حالة الاعراب اصلا كمبنيات الاصل واسماء الاصوات والمبهمات والمضمرات واسماء الافعال وماالتزم فيه الاضافة الى الجملة كاذ واذا ومايتضمن معنى حرف الاستفهام اوالشرط غير اى كما ومن . والعارض بخلافه كالمضارع المتصل به ضمير الجماعة ونون التأكيد والمضاف الى ياء المتكلم على رأى والمادى المفرد المعرفة ومابنى من المنفى بلا والمركب كخمسة عشر وبادى بدا والغايات كذا فى اللباب والضوء . فائدة . القاب المبنى عند البصريين ضم وفتح وكسر للحركات الثلث ووقف للسكون . واما الكوفيون فيذكرون القاب المبنى فى المعرب وبالعكس والمراد ان الحركات والسكنات البنائية لايعبر عنها البصريون الا بهذه الالقاب لا ان هذه الالقاب لايعبر بها الاعنها لانهم كثيرا مايطلقونها على الحركات الاعرابية ايضا كقولهم بالفتحة نصبا وبالكسرة جرا وبالضمة رفعا وعلى غيرها كما يقال الراء فى رجل مثلا مفتوحة والجيم مضمومة كذا فى الفوائد الضيائية .

﴿ باب التاء المثناة الفوقانية ﴾

﴿ فصل الباء الموحدة ﴾

(التوبة) بالفتح وسكون الواو فى اللغة الرجوع وفى الشرع الندم على معصية من حيث هى معصية مع عزم ان لايعود اليها اذا قدر عليها . فقولهم على معصية لان الندم على المباح اوالطاعة لايسمى توبة . وقولهم من حيث هى معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع اوخفة العقل اوالاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا شرعا . وقولهم مع عزم ان لايعود اليها زيادة تقرير لان النادم على الامر لايكون الا كذلك ولذلك ورد فى الحديث الندم توبة . وقولهم اذا قدر عليها لان من سلب القدرة منه على الزنا مثلا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبه منه . وفيه ان اذا ظرف لترك الفعل المستفاد من قولهم لايعود فيعكس الامر . قال الآمدى اجماع السلف على ان الزانى المجبوب اذا ندم على الزنا وعزم ان لايعود اليها على تقدير القدرة فان ذلك الندم توبة . وكذا الحال فى المشرف على الموت لانه يكفى تقدير القدرة . ومنع هذا ابو هاشم وقال مثل هذا الندم ليس توبة . ثم المعتزلة اشترطوا فى التوبة امورا ثلثة رد المظالم وان لايعاود ذلك الذنب وان يستديم الدم وهى عند اهل السنة غير واجبة فى صحة التوبة . امارد المظالم فواجب برأسه لامدخل له فى الدم على ذنب آخر . واما ان لايعاود فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدوله والله تعالى مقلب القلوب من

حال الى حال . وغايته انه ارتكب ذلك الذنب مرة اخرى وجب عليه توبة اخرى . واما
استدامة الندم فلان فيه من الحرج المنفى عنه فى الدين . وايضا المعتزلة اوجبوا قبول التوبة
على الله بناء على اصلهم الفاسد . اعلم انهم اختلفوا فى التوبة الموقتة مثل ان لايذنب سنة
وفى التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر بناء على ان الندم اذا كان لكونه
ذنبا عم الاوقات والذنوب جميعا اولايوجب عمومه لهما . فقيل يجب العموم . وقيل لايجب
ذلك كما فى الواجبات فانه قد يأتى المأمور ببعضها دون بعض وفى بعض الاوقات دون بعض
ويكون المأتى بها صحيحا فى نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة للاتيان بالواجب هوكونه
حسنا واجبا . ثم الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لانه مأمور بها قال الله تعالى
توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون. وان شئت التوضيح فارجع الى شرح المواقف فى موقف
السمعيات . وقال فى مجمع السلوك التوبة شرعا هى الرجوع الى الله تعالى مع دوام الندم وكثرة
الاستغفار . وما قيل ان التوبة هى الندم فمعناه ان الندم من معظم اركان التوبة . قال اهل
السنة شروط التوبة ثلثة ترك المعصية فى الحال وقصد تركها فى الاستقبال والندم على فعلها فى
الماضى . وقال السرى السقطى التوبة ان لاتنسى ذنبك . وقال الجنيد التوبة ان تنسى ذنبك.
ولاتناقض بين العبارتين فانها بالمعنى الاول فى حق المبتدى وبالمعنى الثانى فى حق المنتهى الكامل
فان العبد اذا بلغ النهاية ينبغى له ان ينسى الذنوب لان ذكر الجفاء فى حالة الوفاء جفاء .
وقال الثورى التوبة ان تتوب عن كل شئ سوى الله تعالى . وقال رويم معنى التوبة ان
تتوب من التوبة . وقيل معناه قول رابعة استغفر الله من قلة صدقى فى قولى استغفر الله .
حاصل انكه استغفار مقرون بصدق معامله بايد والا آن توبه نباشد بل كناه بركناه .
وقيل التوبة على نوعين توبة الانابة وتوبة الاستجابة . فتوبة الانابة ان تخاف من الله
من اجل قدرته عليك يعنى توبهٔ انابت آنست كه بترسى ازهر قدرت خداى بر توكه اكر
بخواهد ترا در وقت ارتكاب كناه معذب سازدتا ازبيم تعذيب اواز كناه بازمانى . وتوبة
الاستجابة ان تستحيى من الله بقربه منك يعنى توبهٔ استجابت آنست كه شرم دارى از
خداى بسبب نزديك بودن او از توقال الله تعالى نحن اقرب اليه من حبل الوريد پس
چون ويرا قريب خويش داند سزاوار آن بودكه كناه راىخاطر هم نيند يشد . وبعضى
كويند تائبان سه قسم اند عوام وخاص وخاص الخاص . توبهٔ عوام باز كشتن است از كناه
بمعنى استغفار برزبان وندامت بقلب . وتوبهٔ خواص باز كشتن ازطاعات خويش بمعنى تقصير
ديدن وبمنت خداى تعالى نظاره كردن كه هرفعلى كه آرد لائق حضرت متعال نبيند ازان
طاعت عذر چنان خواهدكه عاصى ازكناه خواهد . وتوبهٔ خاص الخواص باز كشتن
است از خلق بحق بمعنى ناديدن منفعت ومضرت از خلق وبايشان آرام واعتماد نا كردن
پس توبه بحقيقت رجوع آمد ليكن صفت رجوع مختلف آمد بمقدار اختلاف احوال

ومقامات . ويعضى كويند توبه سه قسم است صحيح واصح وفاسد صحيح آنكه اكر كناه كند فى الحال توبه كند بصدق اكرچه باز در كناه افتد واصح توبهٔ نصوح است وفاسد آنكه بزبان توبه كند ولذت معصيت در خاطر اوباشد . وتوبهٔ نصوح از اعمال دل است وهو تنزيه القلب عن الذنوب وعلامت او آنست كه معصيت رادشوار وكريه بندارد وبسوى وى باز نكردد ولذت معصيت اصلا در خاطر نكذرد . وقال ذوالنون توبة العوام من الذنوب وتوبة الخواص من الغفلة فان الغفلة من الله اكبر الكبائر وتوبة الانبياء من رؤية عجزهم عن بلوغ مانال غيرهم چون رسول الله صلى عليه وآله وسلم خواستى كه حق خداوند نكذارد بمقدار طاقت بجا آوردى باز چون در معاملهٔ خويش نكاه كردى كان بردى كه احدى از انبيا مثل اين نياورده اند لاجرم سزاوار نديدى از عجز وتقصير خويش عذر خواستى وفرمودى انى لاستغفرالله كل يوم مائة مرة . وقال ابو دقاق التوبة ثلثة اقسام الاول التوبة والثانى الانابة والثالث الاوبة فمن يتوب لخوف العقاب فهو صاحب توبة ومن يتوب بطمع الثواب فهو صاحب انابة ومن يتوب لمحض مراعاة امرالله من غير خوف العقاب ولاطمع الثواب فهو صاحب اوبة . وقيل التوبة صفة عامة المؤمنين قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المومنون والانابة صفة الاولياء والمقربين قال الله تعالى وجاء بقلب منيب والاوبة صفة الانبياء والمرسلين قال الله تعالى نعم العبد انه اواب وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى مجمع السلوك .

فصل التاء المثناة الفوقانية

(التوتة) قال الشيخ نجيب الدين هى بثرة متقرحة تأخذ فى عمق الخد والوجنة قال العلامة هى غدد كثيرة مفروشة فى اجزاء العليا من العنق كذا فى بحرالجواهر .

فصل الراء المهملة

(التبر) بالكسر وسكون الموحدة هو الذهب والفضة قبل ان يضربا دنانير ودراهم فاذا ضربا كانا عينا . وقد يطلق التبر على غيرهما من المعدنيات كالنحاس والحديد والرصاص واكثر اختصاصه بالذهب . ومنهم من جعله فى الذهب حقيقة وفى غيرها مجازا كذا فى بحر الجواهر .

(التجارة) بالكسر هى مبادلة مال بمال مثل ثمن وجب بالشراء اوباستحقاق المبيع بعد التسليم الى المشترى اوبهلاكه قبله ومثل نقصان مبيع اذا عيب وامتنع رده كذا فى جامع الرموز فى فصل الاذن . وفيه فى كتاب الزكوة التجارة هى التصرف فى المال للربح . قيل ليس فى كلامهم تاء بعده جيم غيرها كذا فى المغرب .

فصل العين المهملة

(التابع) فى اللغة بمعنى پس رو . وعند النحاة هو الثانى باعراب سابقه من جهة واحدة . والسابق يسمى متبوعا . فقولهم الثانى جنس يشمل التابع وغيره كخبر المبتدأ وخبركان وان ونحو ذلك . وقولهم باعراب سابقه اى متلبس باعراب سابقه يخرج مايكون ثانيا لكن لاباعراب سابقه كخبر كان ونحوه . ولا يرد خروج التابع الثالث فصاعدا عن التعريف لان المراد بالثانى المتأخر ولذا لم يقل باعراب اوله اوالمراد الثانى فى الرتبة . والاعراب اعم من ان يكون لفظا اوتقديرا اومحلا حقيقة اوحكما فلا يخرج عن التعريف نحو جاءنى هؤلاء الرجال ويا زيد العاقل ولا رجل ظريفا . وقولهم من جهة واحدة يخرج مايكون ثانيا معربا باعراب سابقه لا من جهة واحدة كخبر المبتدأ وثانى مفاعيل اعلمت وثالثها وكذا الخبر بعدالخبر والحال بعد الحال ونحو ذلك . وذلك لان المراد بكون اعراب الثانى بجهة اعراب السابق انيكون اعرابه بمقتضى اعراب السابق من غير فرق فلا يضر اختلافهما من جهة التابعية والمتبوعية والاعراب والبناء فالعامل فى خبر المبتدأ وان كان هو الابتداء اعنى التجرد عن العامل اللفظية للاسناد لكن هذا المعنى من حيث انه يقتضى مسنداً اليه صار عاملا فى المبتدأ ومن حيث انه يقتضى مسنداً صار عاملا فى الخبر فليس ارتفاعهما من جهة واحدة وكذا ثانى مفعولى ظننت فان ظننت من حيث انه يقتضى مظنونا فيه ومظنونا عمل فى مفعوليه فليس انتصابهما من جهة واحدة وكذا ثانى مفعولى اعطيت فان اعطيت من حيث انه يقتضى آخذا ومأخوذا عمل فى مفعوليه وكذا الحال بعد الحال والخبر بعد الخبر ونحو ذلك . والحاصل ان المراد من جهة واحدة الانصباب المتعارف بين النحاة وهو ان يعرب الثانى لاجل اعراب الاول بان ينصب عمل العامل المخصوص فى القبيلتين انصبابة واحدة . فان عمل العامل فى الشيئين على ضربين . ضرب يتوقف عقلية العامل عليهما معا على السواء كعلمت بالنسبة الى مفعوليه واعلمت بالنسبة الى ثلثة مفاعيل ولايسمى مثل هذا بالانسحاب عندهم لانه يقتضى الثانى كما يقتضى الاول وكذا الابتداء بالنسبة الى المبتدأ والخبر وكذا الحال فى الاحوال المتعددة لانك ان اردت الحال الثانية بالنسبة الى الاولى فهى مثل مفعولى علمت فى ان العامل يقتضيهما معا ولاتكون الثانية ذيل الاولى وان اردت بالنسبة الى ذى الحال فحكمهما حكم الحال الاولى وكذا الحال فى الاخبار المتعددة والمفاعيل المتعددة . وضرب يتوقف على واحد ولايقتضى الاذلك الواحد وانما يعمل الآخرلانه ذيل لذلك الواحد ومتعلق به لانه يتوقف عقلية ذلك العامل عليه فانك اذا قلت جاءنى رجل عالم فاستفاد عالم الرفع بما استفاد به رجل لكن استفادة رجل بالاصالة واستفادة عالم بالتبعية يعنى لما ثبت مجئ الرجل باسناد جاء اليه ثبت مجئ العالم ايضا ضرورة ان ذلك الرجل عالم والمراد ههنا هو هذا الثانى وكذا يخرج نحو

قرأت الكتاب جزءا جزءا وجاء الملك صفا صفا لان الثانى غير متلبس باعراب سابقه من جهة واحدة بل اعراب الاول والثانى اعراب واحد لتناولهما بلفظ واحد فظهر فى الموضعين تحرزا عن الترجيح بلا مرجح هذا كله خلاصة ما فى شروح الكافية. اعلم انه يخرج عن هذا التعريف نحو ضرب ضرب زيد وان ان زيداً قائم وزيد قائم زيد قائم فان كل واحد من ضرب الثانى وان الثانية والجملة الثانية تابع وليس باعراب سابقه. ولا ضرر فى ذلك عند من ذهب الى ان التابع المصطلح هو الذى يكون تابعا لماله اعراب بوجه ما. اما عند من ذهب الى ان التابع المصطلح اعم من ان يكون تابعا لماله اعراب اولا فلابد عنده من التأويل فى قولهم هو الثانى باعراب سابقه بان يقال المراد الثانى باعراب سابقه على تقدير ان يكون له اعراب ولو فرضا اوالثانى باعراب سابقه نفيا واثباتا على مايستفاد من الچلپى حاشية المطول فى بحث الوصل والفصل حيث قال قيل التابع المصطلح هو الثانى باعراب سابقه فلابد ان يكون للمتبوع اعراب لفظى اوتقديرى اومحلى فلايشتمل للجمل التى لامحل لها من الاعراب. قلت المراد من قولهم هو الثانى باعراب سابقه فيما يسابقه اعراب او انه باعراب سابقه نفيا واثباتا وان كان خلاف الظاهر فان الحق ان كون التابع ممايتلو السابق فى احوال آخره على الاكثر فالتقييد بذلك بناء على الغالب صرح به فى اللب وشرحه للسيد ويؤيده ماصرح به فى شرح المغنى بان قوله تعالى امدكم بانعام وبنين بدل اصطلاحى من قوله تعالى امدكم بماتعلمون مع انه لامحل لها من الاعراب انتهى. ثم اعلم ان اقسام التوابع خمسة النعت وعطف البيان والتأكيد والبدل وعطف النسق. ويجئ تفاسيرها فى مواضعها. وعند اجتماع تلك الاقسام فى محل ترتب تلك التوابع بهذا الترتيب المذكور يعنى يذكر الصفة اولا ثم عطف البيان ثم التأكيد ثم البدل ثم عطف النسق. والتأكيد يجرى فى جميع انواع الكلمة من الاسم والفعل والحرف بل فى الجملة ايضا. والبدل يجرى فى الاسم والفعل والجملة كذا عطف النسق ولايجرى البيان والوصف فى الجمل كما ستعرف فى لفظ الجملة فى فصل اللام من باب الجيم. فائدة. اعلم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان العامل فى المعطوف والبدل مقدر وفى سائر التوابع العامل فى التابع بحكم الانسحاب وسراية حكم المتبوع فيه. وبعضهم الى ان البدل والمعطوف كسائر التوابع. والتابع عند المحدثين يجئ فى لفظ المتابعة عن قريب.

(التابعى) بالياء المشددة عند اهل الشرع هو من لقى الصحابى من الثقلين مؤمنا بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الاسلام. وقيد الصحابى يخرج الصحابى. وفوائد باقى القيود تعرف فى لفظ الصحابى فى فصل الباء الموحدة من باب الصاد المهملة. وهذا هو المختار خلافا لمن اشترط فى التابعى طول الملازمة كالخطيب فانه قال التابعى من صحب الصحابى. وقال ابن الصلاح ومطلقه مخصوص بالتابعى باحسان انتهى. والظاهر منه طول

الملازمة اذ الاتباع باحسان لايكون بدونه . اواشترط صحة السماع كابن حبان فانه اشترط ان يكون رآه فى سن من يحفظ عنه فان كان صغيرا لم يحفظ فلا عبرة برؤيته كخلف بن خليفة فانه عده فى اتباع التابعين وان كان رأى عمر بن حريث لكونه صغيرا . او اشترط التميز اى كونه مميزا تصلح لنسبة الرؤية اليه هكذا فى شرح النخبة وشرحه . ومن ثم اختلف فى الامام الاعظم ابى حنيفة رحمه الله تعالى فالجمهور عدوه من التابعين لانه ادرك عدة من الصحابة وروى عن بعضهم لما فى خطبة الدر المختار وصح ان اباحنيفة سمع الحديث من سبعة من الصحابة وادرك بالسن نحو عشرين صحابيا . وذكر العلامة شمس الدين محمد ابو النصر عرب شاه فى منظومته الالفية المسماة بجواهر العقائد ودرر القلائد ثمانية من الصحابة من روى عنهم الامام الاعظم ابوحنيفة رحمه الله تعالى حيث قال شعرا . معتقدا مذهب عظيم الشان . ابى حنيفة الفتى النعمان . التابعى سابق الائمة . بالدين والعلم سراج الامة . جما من اصحاب النبى ادركا . اثرهم قد اقتفى وسلكا . وقد روى عن انس وجابر . وابن ابى اوفى كذا عن عامر . اعنى ابا الطفيل ذا ابن واثله . وابن انيس الفتى وواثله . عن ابى جزء قد روى الامام . وبنت عجرد هى التمام . انتهى . وبعضهم جعله من تبع التابعين لانه لم يكن له طول الملازمة مع الصحابى .

(تبع التابعى) عندهم هو من لقى التابعى من الثقلين مؤمنا بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الاسلام .

(المتبوع) قد سبق تحقيقه فى لفظ التابع .

(التبيع) كالكريم فى اللغة كوساله والتبيعة مونثه كذا فى الصراح وفى جامع الرموز فى كتاب الزكوة التبيع ذكر من اولاد البقر اذا اتى عليه سنة والانثى منه تبيعة ومثله فى البرجندى حيث قال ولد البقر اذا دخل فى السنة الثانية يسمى تبيعا .

(الاتباع) هو مصدر من باب الافتعال وهو عند النحاة قسم من التأكيد اللفظى وقد سبق مع اقسامه هناك فى فصل الدال المهملة من باب الالف .

(الاستتباع) هو مصدر من باب الاستفعال وهو عند اهل البديع من المحسنات المعنوية ويسمى بالمدح الموجه ايضا كما فى مجمع الصنائع وهو المدح بشئ على وجه يستتبع المدح بشئ آخر كقول ابى الطيب . شعر . نهبت من الاعمار مالو حويته . لهنيت الدنيا بانك خالد . مدحه بالنهاية فى الشجاعة اذ اكثر قتلاه بحيث لوورث اعمارهم لخلد فى الدنيا على وجه يستتبع مدحه بكونه سببا لصلاح الدنيا ونظامها حيث جعل الدنيا مهناة لخلوده ولا معنى لتهنية احد بشئ لافائدة له فيه كذا فى المطول .

(المتابعة) هى عند المحدثين ان يوافق للراوى المعين غيره اى غير ذلك الراوى فى تمام اسناده اوبعضه والاول المتابعة التامة والثانى المتابعة الناقصة والقاصرة وذلك الغير هو المتابع بكسر الموحدة . والشخص الذى يروى عنه ذلك الغير هو المتابع عليه . وبالجملة فان وافق للراوى المعين الذى ظن كونه متفردا فى تلك الرواية راو آخر لفظا اومعنى من اول الاسناد الى آخره بان يروى ذلك الراوى الآخر من شيخه الى ان يصل الى الصحابى الذى روى عنه ذلك الراوى المتفرد فتلك الموافقة تسمى متابعة تامة . وان وافق له راو آخر لفظا اومعنى لامن اول الاسناد بل من اثنائه الى آخر السند بان يروى عن شيخ شيخه فمن فوقه الى ان يصل الى ذلك الصحابى فتلك الموافقة تسمى متابعة غيرتامة فان المتابعة بقسميها مختصة بكونها من رواية ذلك الصحابى اى الذى روى عنه ذلك الراوى المنفرد سواء كانت تلك الرواية عنه باللفظ اوبالمعنى فكلما قربت منه كانت اتم من المتابعة التى بعدها وقد يسمى القسم الاخير شاهدا ايضا لكن تسميته تابعا اكثر فان روى ذلك الراوى الآخر موافقا لما رواه ذلك الراوى المتفرد لفظا اومعنى من صحابى آخر فهو يسمى بالشاهد . وخص البيهقى واتباعه المتابعة بما حصل باللفظ سواء كان من رواية ذلك الصحابى ام لا . والشاهد بما حصل بالمعنى كذلك اى سواء كان من رواية ذلك الصحابى ام لا . وقد تطلق المتابعة على الشاهد و بالعكس . مثال المتابعة مارواه الشافعى عن مالك عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الشهر تسع وعشرون فلا تصوموا حتى ترو الهلال ولاتفطروا حتى تروه فان غم عليكم فاكملوا العدة ثلثين فهذا الحديث بهذا اللفظ ظن قوم ان الشافعى تفرد به عن مالك فعدوه فى غرائبه لان اصحاب مالك رووا عنه بهذا الاسناد بلفظ فان غم عليكم فاقدروا له لكن وجدنا للشافعى متابعا وهو عبدالله بن مسلمة القعنبى كذلك اخرجه البخارى عنه عن مالك فهذه متابعة تامة . ووجدنا له ايضا متابعة قاصرة فى صحيح ابن خزيمة من رواية عاصم بن محمد عن ابيه محمد بن زيد عن جده عبدالله بن عمر بلفظ فكملوا ثلثين . وفى صحيح مسلم من رواية عبدالله بن عمر عن نافع عن ابن عمر بلفظ فاقدروا ثلثين . ومثال الشاهد فى الحديث المذكور مارواه النسأى من رواية محمد بن جبير عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فذكر مثل حديث عبدالله بن دينار عن ابن عمر سواء فهذا هو الشاهد باللفظ . واما بالمعنى فهو مارواه البخارى من رواية محمد بن زياد عن ابى هريرة بلفظ فان غم عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلثين (فائدة) قيل المتابعة والشاهد لايعتبر فى الاصطلاح الا فى الفرد النسبى وانا ممكن فى الفرد المطلق ايضا ولذا قال صاحب النخبة والفرد النسبى ان وافقه غيره فهو المتابع . وقيل بل يعتبر فى الفرد المطلق ايضا على مايدل عليه ظاهر كلامهم بل قد صرح بذلك العراقى حيث قال فان لم تجد احدا تابعه

عليه عن شيخه فانظر هل تابع احد اشيخ شيخه عليه فرواه فسمى ايضا تابعا وقد يسمونه شاهدا وان لم تجد فانظر فيما فوقه الى آخر الاسناد حتى فى الصحابى (فائدة) يدخل فى باب المتابعة والاستشهاد رواية من لايحتج بحديثه بل يكون معدودا فى الضعفاء بل المتصف بماعدا الكذب وفحش الغلط. وفائدة المتابعة التقوية (فائدة) قديذكر فى المتابعة تامة كانت اولا المتابع عليه وقد لايذكر مثلا يقول البخارى تارة تابعه مالك عن ايوب وتارة تابعه مالك ولا يزيد على هذا ففى الصورة الثانية لايعرف لمن المتابعة فطريقه ان ينظر طبقة المتابع بالكسر فيجعله متابعا بحيث يكون صالحا لذلك هذا كله خلاصة مافى شرح النخبة وشرحه وخلاصة الخلاصة والعينى .

(المتسع) هو اسم مفعول من باب التفعل وهو عند المهندسين سطح يحيط به تسعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية لايسمى به بل بذى تسعة اضلاع كذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب . وعند اهل الجفر واهل التكسير هو الوفق المشتمل على احد وثمانين بيتا يقال له مربع تسعة فى تسعة ايضا وعند الشعراء يطلق على قسم من المسمط ويجئ فى فصل الطاء من باب السين .

(التاسعة) عند اهل الهيئة والمنجمين هو سدس عشر الثامنة كما وقع فى كتبهم .

فصل الكاف

(الترك) بالفتح وسكون الراء المهملة لغة عدم فعل المقدور سواء قصد التارك اولم يقصد كما فى النوم وسواء تعرض لضده اولم يتعرض . واما عدم مالاقدرة عليه فلايسمى تركا ولذا لايقال ترك فلان خلق الاجسام . وقيل فعل المقدور قصدا فلا يقال ترك النائم الكتابة ولذلك لايتعلق به الذم والمدح . وقيل انه من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتيابه . وقيل هو فعل الضد لانه مقدور وعدم الفعل مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح ان يكون العدم اثرا للقدرة . قالوا ولا بدان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احدهما اوكلاهما مقدورا لم يصلح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية الصعود كذا فى شرح المواقف فى خاتمة بحث القدرة .

(التركة) مايتركه الشخص ويبقيه وفى الاصطلاح هو المال الصافى عن ان يتعلق حق الغير بعينه كذا فى تعريفات السيد الجرجانى .

(المتروك) عند المحدثين هو الحديث الذى اتهم راويه بالكذب بان لايروى ذلك الحديث الا من جهته ويكون مخالفا للقواعد المعلومة وكذا من عرف بالكذب فى كلامه وان لم يظهر منه وقوع ذلك فى الحديث النبوى صلى الله عليه وآله وسلم وهذا دون الموضوع سمى به لان باتهام الكذب مع تفرده لايسوغ الحكم بالوضع كذا فى شرح النخبة وشرحه .

فصل اللام

(التابل) بفتح الموحدة وكسرها واحد التوابل وهى الاشياء اليابسة التى يطيب بها الغذاء كذا فى بحر الجواهر .

(التال) مايقطع من كبار النخل اويقلع من الارض من صغار النخل فيغرس فى ارض اخرى الواحدة تالة ومنه غصب تالة فاثبتها . وقوله التالة للاشجار كالبذر للخارج منه يعنى ان الاشجار تحصل من التالة لانها تغرس فتعظم فتصير نخلا كما ان الزرع يحصل من البذر كذا فى المغرب .

فصل الميم

(التام) بتشديد الميم ضد الناقص . وعند النحاة هو اسم مبهم يتم باحد اربعة اشياء التنوين ونون التثنية والنون التى تشبه نون الجمع والاضافة. فمثال الاول رطل فى قولنا عندى رطل زيتا ومثال الثانى منوان فى قولنا عندى منوان سمنا ومثال الثالث عشرون فى قولنا عندى عشرون درهما ومثال الرابع قدر راحة فى قولنا مافى السماء قدر راحة سحابا . وعند الشعراء هو بيت يستوفى نصفه نصف الدائرة وقد سبق فى لفظ البيت . وعند المحاسبين هو العدد الذى مجموع اجزائه مساوله ويجئ فى لفظ العدد فى فصل الدال المهملة من باب العين المهملة . وعند الحكماء يطلق على الكامل ويجئ فى فصل اللام من باب الكاف .

(التتميم) عند اهل المعانى هو نوع من انواع اطناب الزيادة وهو ان يؤتى فى كلام لايوهم خلاف المقصود بفضلة فخرج عنه تكميل يذكر فى كلام يوهم خلاف المقصود فان الفرق بين التتميم والتكميل بان النكتة فى التتميم غير واقع وهم خلاف المقصود لا بانه لايكون فى كلام يوهم خلاف المقصود اذلا مانع من اجتماع التتميم والتكميل كذا فى الاطول لكن قال ابو القاسم فى حاشية المطول . اعلم ان التتميم اعم من الايغال من جهة انه لايجب ان يكون فى آخر الكلام اوفى آخر البيت . واخص من جهة انه يجب ان يكون فضلة وان يكون لنكتة سوى دفع الايهام . ومباين للتكميل وكذا للتذييل ان اشترط فيه

ان لايكون للجملة محل من الاعراب فان الفضلة لابد ان يكون له محل من الاعراب والافاعم من وجه انتهى . فعلى هذا المراد بالفضلة مايقابل العمدة واختاره المحقق التفتازانى . ومنهم من حمل الفضلة على مايزيد على اصل المراد ولا يفوت المراد بحذفه كما وقع فى الاطول مثاله قوله تعالى ويطعمون الطعام على حبه اى مع حب الطعام اى اشتهائه فان الطعام حينئذ ابلغ واكثر اجرا ومثله وآتى المال على حبه ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف فقوله وهو مؤمن فى غاية الحسن كذا فى الاتقان . وقد ذكر البعض بين التتميم والتكميل فرقا آخر وهو ان التتميم يرد على المعنى الناقص فيتم والتكميل يرد على المعنى التام فيكمل اوصافه على مايجئ فى لفظ الاستقصاء فى فصل الياء من باب القاف .

(المتمم) نزد شعراء آنست كه در مصراع دوم سببى زياده ترشود از مصراع اول چنانچه اعتدال مصراعين مفقود شود وزيادتى پيدا بود كذا فى جامع الصنائع . ونزد اهل هيئت اسم كره است مختلفة الثخن كه در افلاك كواكب سياره حادث شود وبعضى فلك متمم بروى اطلاق نيز كنند ويجئ فى لفظ الفلك فى فصل الكاف من باب الفاء .

(المتممان) عند المهندسين هما كل سطحين متوازى الاضلاع يقعان فى سطح مثلهما عن جنبى قطره متلاقيين على نقطة من القطر ومشاركين لذلك السطح بزاويتين كسطحى ا ط ز . ر ك ج ح هكذا فى تحرير اقليدس وبالحقيقة المتمم شكل يتم به شكل آخر كما يستفاد من اطلاقاتهم .

(التوأم) بفتح التاء والهمزة وبالواو الساكنة بينهما اسم ولد اذا كان معه آخر فى بطن واحد اى يكون بينهما اقل من ستة اشهر كما فى الزاهدى وغيره لكن فى المحيط لو ولدت اولادا بين كل ولدين ستة اشهر وبين الاول والثالث اكثر جعل بعضهم من بطن واحد منهم ابو على الدقاق كذا فى جامع الرموز فى فصل الحيض . وعند البلغاء هو اسم التشريع ويسمى بالتوشيح ايضا وبذى القافيتين ايضا ويجئ فى فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة .

فصل الهاء

(التفاهة) بفتح التاء تطلق على معنيين . احدهما عدم الطعم كما فى الاجسام البسيطة وتسمى هذه تفاهة حقيقية والمتصف بها يسمى تفها بكسر الفاء ومسيخا بالخاء المعجمة . وثانيهما كون الجسم بحيث لايحس طعمه لكثافة اجزائه واكتنازه فلا يتحلل منه مايخالط الرطوبة اللعابية اللسانية الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها كالحديد وغيره فاذا احتيل فى تحليله

احس منه طعم قوى حادكما يزنجر الصفر اى يجعل الصفر زنجارا واجزاء صغارا وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية (فائدة) قد توهم ان المعدود فى الطعوم هو التفاهة بالمعنى الاول اى الحقيقية وانما عدوا منها كما عدت المطلقة فى الموجهات ولذلك تركها الامام الرازى فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط والتوضيح فى شرح المواقف فى بحث المذوقات .

فصل الواو

(التلاوة) بالكسر خواندن كما فى بعض كتب اللغة . وعند القراء قراءة القرآن متتابعا كالاوراد والاسباع والدراسة والفرق بينها وبين الاداء والقراءة ان الاداء الاخذ عن المشايخ والقراءة تطلق عليهما فهى اعم منهما كذا فى الدقائق المحكمة شرح المقدمة فى بيان التجويد .

(التالى) عند المنطقيين هو الجزء الثانى من القضية الشرطية سمى به لتلوه الجزء الاول المسمى مقدما لتقدمه على الجزء الثانى فقولنا ان كانت الشمس طالعة من قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مقدم وقولنا فالنهار موجود تال . وعند المحاسبين هو العدد المنسوب اليه والعدد المنسوب يسمى مقدما ووجه التسمية ظاهر وهو ان المنسوب بمنزلة المضاف والمنسوب اليه بمنزلة المضاف اليه ولاشك ان المضاف مقدم على المضاف اليه وهو تال عنه ويجئ فى لفظ النسبة فى فصل الموحدة من باب النون .

باب الثاء المثلثة

فصل الباء الموحدة

(الثعالبة) بالعين المهملة فرقة من الخوارج اصحاب ثعلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال صغارا كانوا اوكبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ . وقد نقل عنهم ان الاطفال لاحكم لهم بولاية اوعداوة الى ان يدركوا ويرون اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا واعطائها لهم اذا افتقروا . وتفرقوا الى اربع فرق الاخنسية والمعبدية والشيبانية والمكرمية .

(الثواب) مايستحق به الرحمة والمغفرة من الله تعالى والشفاعة عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وقيل الثواب هو اعطاء مايلايم الطبع كذا فى اصطلاحات السيد الجرجانى .

(الثوبانية) فرقة من المرجئة اصحاب ثوبان المرجئ قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار

بالله وبرسوله وبكل مالايجوز فى العقل ان يعقله . واما ماجاز فى العقل ان يعقله فليس الاعتقاد به من الايمان وهؤلاء كلهم على انه تعالى لو عفا فى القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لواخرج واحدا من النار لاخرج كل من هو مثله ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار . وقد جمع ابن غيلان منهم بين الارجاء والقدرای اسناد افعال العباد الى العباد وقال بالخروج حيث زعم جواز ان لايكون الامام قرشيا كذا فى شرح المواقف .

(التثويب) هو الدعاء مأخوذ من الثوب فان الرجل اذا كان جاء مستغيثا حرك ثوبه رافعا يديه ليراه المستغاث فيكون ذلك دعاء له ثم كثر حتى سمى كل دعاء تثويبا . وقيل هو ترديد الدعاء تفعيل من ثاب يثوب اذا رجع وعاد كذا فى البرجندى شرح مختصر الوقاية فى باب الاذان . وفى جامع الرموز التثويب لغة تكرير الدعاء وشرعا ماتعارفه كل بلدة بين الاذانين . وفى المحيط انه كان فى زمانه عليه الصلوة والسلام الصلوة خير من النوم مرتين فى اذان الفجر اوبعده ثم احدث التابعون واهل الكوفة بدله الحيعلتين مرتين .

فصل التاء المثناة الفوقانية

(الثبوت) بالضم عند الاشاعرة مرادف الكون والوجود . وعند المعتزلة اعم منه ويجئ فى لفظ الكون ولفظ المعلوم فى فصل الميم من باب العين المهملة . ويطلق ايضا على وقوع النسبة وعلى ايقاعها ايضا ويجئ فى لفظ النسبة فى فصل الموحدة من باب النون .

(الثبوتى) يطلق على مالايكون السلب جزءا من مفهومه وعلى ما من شانه الوجود الخارجى وعلى الموجود الخارجى ويرادف الثبوتى الوجودى ويجئ فى محله .

(الثبات) هو عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك . وقيل هو الجزم المطابق الذى ليس بثابت وهو تقليد المصيب كذا فى شرح العقائد وحواشيه فى بيان خبر الرسول .

(الثابت) هو الموجود والذى لايزل بتشكيك المشكك . وعند اهل الرمل يجئ فى لفظ الشكل فى فصل اللام من باب الشين المعجمة وجمعه الثوابت وهى اى الثوابت تطلق على ماسوى السيارات من الكواكب وتسمى بالبيانيات ايضا على مافى شرح التذكرة ويجئ فى فصل الموحدة من باب الكاف فى لفظ الكوكب .

(المثبت) اسم مفعول من الاثبات وقال المحاسبون كل ماذكر فى باب الجبر والمقابلة اما ان لايتطرق اليه نفى ويسمى مثبتا وتاما وزائدا ومالا واما ان يتطرق اليه نفى ويسمى منفيا وناقصا ودينا كذا فى بعض الرسائل .

(الاثبات) عند القراء ضد الحذف كما فى شرح الشاطبي وعند الصوفية ضد المحو كما يجيء في فصل الواو من باب الميم .

فصل الثاء المثلثة

(الثلاثي) بالضم عند الصرفيين عبارة عن اسم اوفعل يوجد فيه ثلثة احرف أصول بمعنى انه لايوجد فيه زائد من هذه الثلثة ويسمى بالقطب الاعظم على ما فى بعض شروح المراح فى شرح قوله والرباعي فرع الثلاثي . ثم الثلاثي ان لم يوجد فيه سوى هذه الاحرف الثلثة كزيد وضرب يسمى ثلاثيا مجردا وان وجدفيه سوى هذه الاحرف الثلثة ايضا كاكرم واستنصر يسمى ثلاثيا مزيدا فيه ومزيدا ايضا . وذو الثلثة عندهم هوالاجوف اى معتدل العين والثلاثية عند المنطقيين قسم من القضية الحملية ويجيء فى فصل اللام من باب الحاء المهملة .

(الثالثة) عند اهل الهيئة والمنجمين هى سدس عشر الثانية التى هى سدس عشر الدقيقة .

(التثليث) سه كوشه كردن وسه كردن وسه بخش كردن . وباصطلاح منجمين واقع شدن ستاره است بچهارم برج ازستارهٔ ديكر كما فى المنتخب ويجيء فى لفظ النظر ايضا فى فصل الراء من باب النون .

(المثلث) اسم مفعول من التثليث فى الصراح مثلث سه كوشه وازسه يكى مانده . وعند الفقهاء وهو عصير العنب يطبخ قبل ان يغلى ويشتد حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه سواء كان بمرة او اكثر فلوطبخ حتى ذهب ثلثه ثم قطع عنه النار حتى يبرد ثم اعيد الطبخ عليه قبل ان يغلى حتى يذهب ثلثاه صح . كذا فى البرجندى شرح مختصر الوقاية . ومثله فى جامع الرموز حيث قال المثلث ان يطبخ بالنار اوالشمس حتى يذهب ثلثاه . وعند الاطباء هو مايتخذ فيه من العصير ثلثة اجزاء ومن الماء جزء واحد ويغلى الى ان يذهب الثلث كذا قال الايلاقى . ويسمى بالفختج ايضا . فعلم من هذا ان ماذهب اليه الاطباء من ان المثلث هو ماء العنب إذا اغلى واخرجت رغوته حتى يبقى منه الثلث ويذهب الثلثان غلط ومنشأ غلطهم المثلث الفقهى فخلطوا المثلث الطبى بالمثلث الفقهى . ويسمى المثلث بالشراب المغسول ايضا كذا فى بحرالجواهر . وعند اهل التكسير اى اصحاب الجفر هو مربع مشتمل على تسعة مربعات صغاره سمى به لان احد اضلاعه مشتمل على ثلثة مربعات صغار . ويسمى بالوفق الثلاثي ايضا . ويقال له مربع ثلثة فى ثلثة ايضا هكذا فى بعض الرسائل . وعند المهندسين هو سطح يحيط به ثلثة خطوط سواء كانت تلك الخطوط كلها مستقيمة ويسمى مثلثا مستقيم الاضلاع وهو الذى يبحث عنه فى علم المساحة . اوكلها منحنية كالمثلث المفروض فى سطح الكرة

ويسمى بمثلث سطح الكرة وهو قطعة من سطح الكرة يحيط بها ثلث قسى من الدوائر العظام كل منها اى من تلك القسى يكون اصغر من نصف الدور على ماصرح به عبد العلى البرجندى فى شرح زيج الغ بيكى . او بعضها منحنية كما اذا قطع مخروط بنصفين على السهم فيحصل من سطحه المستدير مثلث احاط به خطان مستقيمان وخط مستدير وهو نصف محيط القاعدة . ويسمى مثلثا غير مستقيم الاضلاع . ثم المثلث المستقيم له تقسيمان تقسيم باعتبار الضلع وتقسيم باعتبار الزاوية . فبالاعتبار الاول اما مختلف الاضلاع وهو الذى لايكون احد من اضلاعه اى من خطوطه المستقيمة مساويا للآخر واما متساوى الاضلاع وهو الذى اضلاعه جميعها متساوية اى لايكون بعضها ازيد من بعض آخر واما متساوى الساقين وهو الذى يتساوى ضلعاه فقط . وبالاعتبار الثانى اما قائم الزاوية وهو الذى يوجد فيه قائمة واما منفرج الزاوية وهو الذى يوجد فيه منفرجة واما حاد الزوايا وهو الذى لايوجد فيه قائمة ولامنفرجة بل تكون جميع زواياه حادة . والحصر فى التقسيم الاول واضح . واما فى التقسيم الثانى فلان المثلث لابد ان تكون زواياه الثلث مساوية لقائمتين على ماثبت فى علم الهندسة فلايمكن ان يكون فيه ازيد من قائمة ولامنفرجة كما لايخفى واذا ضربت عدد اقسام التقسيم الاول فى عدد اقسام التقسيم الثانى يحصل تسعة اقسام ولكن الاثنين منها ممتنعان وقوعا وهما المتساوى الاضلاع القائم الزاوية اومنفرجها فالاقسام الممكنة الوقوع سبعة هكذا يستفاد من شرح اشكال التأسيس وشرح خلاصة الحساب (فائدة) كل ضلع من اضلاع المثلث بالنسبة الى الضلعين الآخرين يسمى قاعدة المثلث والضلعان الآخران بالنسبة اليها اى الى القاعدة يسميان بالساقين والزاوية التى بين الساقين تسمى رأس المثلث . ومثلث المخمس عندهم على ماوقع فى تحرير اقليدس هو المثلث المتساوى الساقين الذى يكون كل واحدة من زاويتى قاعدته مثلى زاوية رأسه اى ضعف زاوية رأسه . وعند المنجمين هو المرفوع ثلث مرات ويجئ فى فصل العين المهملة من باب الراء المهملة . ويطلق المثلثة عندهم ايضا على ثلثة بروج متحدة فى الطبيعة . فالحمل والاسد والقوس مثلثة نارية لكونها على طبيعة النار . والثور والسنبلة والجدى مثلثة ارضية لكونها على طبيعة الارض . والجوزاء والميزان والدلو مثلثة هوائية لكونها على طبع الهواء . والسرطان والعقرب والحوت مثلثة مائية لكونها على طبع الماء . وكل منها منسوبة الى كوكب ويسمى ذلك الكوكب برب تلك المثلثة . وارباب المثلثتين النارية والهوائية هى الكواكب المذكرة من السيارات . وارباب المثلثتين الباقيتين اى الارضية والمائية هى الكواكب المؤنثة منها . وتفصيل ذلك مذكور فى كتب النجوم . مثلثات الاعداد عند المحاسبين يذكر فى فصل الدال من باب العين فى لفظ العدد . والمثلث عند الشعراء عبارة عن شعر عدد مصراعه ثلثة بحيث لو جمع اول كل مصراع منه يحصل من المجموع مصراع رابع على ما فى جامع الصنائع حيث

قال مثات نزد شعراء سه مصراع اندكه بعضى الفاظ اوائل هرسه مصراع بسرخى نويسندكه اكر آنها راجمع كنند مصراع چهارم خيزد مثاله . شعر .
جز رويتو كس نيست غم انجام دهى . اى رويتو اميد دل كام دهى . آرام دهى خود نبود درعالم . چون الفاظيكه بسرخى نوشته شده جمع كنند مصراع چهارم خيزد وآن اينست جز رويتو اى رويتو آرام دهى .

فصل اللام

(الثؤلول) بالضم وسكون الهمزة مفرد الثاليل وهى بثور صغار فى الجلد شديدة الصلابة مستديرة كالحمص فادونه وقال بعض اهل اللغة الثولول بالواو مكان الهمزة ومنها القرون والمسمارية كذا فى بحرالجواهر .

(الثفل) بالضم وسكون الفاء هو مانفل من كل شئ . وثفل الغذاء ماخرج من الدبر . وثفل البول هو الذى يستفصله العروق عن الغذاء قبل الهضم الرابع مع مايتخلف عن الغذاء عند الهضم والنضج . وقد يستعمل الثفل على عدم استعمال الطيب وقد يستعمل على خشونة العين كذا فى بحر الجواهر .

(الثقل) بالكسر وسكون القاف ضد الخفة ويسميهما اى الثقل والخفة المتكلمون اعتمادا ويسميهما الحكماء ميلا طبعيا على مافى شرح الطوالع . قال شارح حكمة العين وفى الحواشى القطبية الثقل قوة طبعية يتحرك بها الجسم الى حيث ينطبق به مركز ثقله على مركز العالم لو لم يعقه عائق . وقد يقال على الطبيعة المقتضية له وعلى المدافعة الحاصلة بالاشتراك . وكذا الخفة انتهى . فالخفة قوة طبعية يتحرك بها الجسم الى المحيط لولم يعقه عائق . وقديقال على الطبيعة المقتضية له وعلى المدافعة الحاصلة . فمن فسر الميل بنفس المدافعة التى هى من الكيفيات الملموسة فسرهما بنفس المدافعة . ومن لم يفسره بها بل بمبدأ المدافعة فسرهما بمبدأ المدافعة . قال القائلون بان الميل هو مبدأ المدافعة الحركة لها مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ونسبة المحرك الذى هو الطبيعة الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شئ من تلك المراتب الا بتوسط امر ذى مراتب متفاوتة فى الشدة والضعف ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل . واجاب عنه الامام الرازى بان الطبيعة قوة سارية فى الجسم منقسمة بانقسامه فكلما كان الجسم اكبر كانت طبيعته اقوى وكلما كان اصغر كانت طبيعته اضعف فلم يلزم ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد . واما تسمية الطبيعة بالميل والاعتماد فبعيد جدا فلا وجود للميل هكذا فى شرح التجريد وشرح المواقف . ويفهم من هذا بعد تعمق النظران القائلين بان الميل مبدأ المدافعة بعضهم على ان الميل هو الطبيعة على

مايدل عليه كلام الامام والحواشى القطبية . وبعضهم على انه امر آخر بواسطة تقتضى بها الطبيعة الحركة المتفاوتة والمدافعة . ففهم من هذا ان ماذكر فى الحواشى القطبية من المعانى الثلثة للثقل والخفة مبنى على اختلاف المذاهب فلو ترك قوله بالاشتراك لكان اولى اذليس لهما بالحقيقة الا معنى واحد لكنه مختلف فيه (التقسيم) كل من الثقل والخفة اما مطلقان او اضافيان . فالثقل المطلق كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم كالارض . والثقل الاضافى كيفية تقتضى حركة الجسم الى جانب المركز فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لايبلغ المركز كالماء . والخفة المطلقة كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كالنار . والخفة الاضافية كيفية تقتضى حركته الى جانب المحيط فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لايبلغ المحيط كالهواء . قيل هذا يقتضى ان الارض لو فرض اخراجها عن مكانها لايصل الماء الى مركز العالم وفيه بعد . وفى حواشى شرح التذكرة ان الماء ايضا طالب للمركز على الاطلاق بحيث لولم تكن الارض لسال الماء الى مركز العالم الا ان الارض قد سبقت الماء بالوصول الى المركز لان ذلك الطلب فيها اقوى فغلبت على الماء فصارت مانعة لوصول الماء الى المركز . وكذا الكلام فى الهواء والنار من ان احدها طالب له على الاطلاق والآخر طالب له لاعلى الاطلاق او ان كليهما طالب له على الاطلاق الا ان ذلك الطلب فى احدها اقوى كذا ذكر عبدالعلى البرجندى فى حاشية الجغمنى . ويؤيد هذا زيادة قيد لولم يعقه عائق فى تعريف الثقل المنقول من الحواشى القطبية . ثم انه لايخفى ان هذا التقسيم انما هو للثقل والخفة بالتفسير الاول والثانى من التفاسير الثلثة المذكورة ويمكن ايضا اعتباره فيهما بالقياس الى التفسير الاخير كما لايخفى .

(التثقيل) هو تشديد الحرف ومنه ان المثقلة والنون الثقيلة . وقد يطلق على الضم ايضا فى فتح البارى شرح صحيح البخارى فى باب ماجاء فى صفة الجنة من كتاب بدء الخلق المراد بالتثقيل ههنا الضم وبالتخفيف الاسكان انتهى .

(المثقال) بالكسر لغة مايوزن به قليلا كان اوكثيرا . وعرفا مايكون موزونه قطعة ذهب مقدر بعشرين قيراطا . وظاهر كلام الجوهرى انه معناه لغة والقيراط خمس شعيرات متوسطة غير مقشورة مقطوعة مالامتدت من طرفيها فالمثقال مائة شعيرة وهذا على رأى المتأخرين وسنجة اهل الحجاز واكثر البلاد واما على رأى المتقدمين وسنجة اهل سمرقند فالمثقال ستة دوانق والدانق اربع طسوجات والطسوج حبتان والحبة شعيرتان فالمثقال شعيرة وتسعة عشر قيراطا فالتفاوت بين القولين اربع شعيرات كذا فى جامع الرموز فى كتاب الزكوة . وفى البرجندى ان الدينار وهو المثقال مائة شعيرة عند اهل الشرع وهو

المتعارف فى وزن اهل هراة فى هذا الزمان والى هذا الاصطلاح ذهب من قال ان المثقال عشرون قيراطا والقيراط خمس شعيرات وكل عشرة دراهم سبعة مثاقيل ويسمى هذا وزن سبعة فكل درهم نصف مثقال وخمسة وهو سبعون شعيرة وستة وتسعون شعيرة عند الحساب وعليه اهل سمر قند والشعيرة ست خردلات والخردلة اثنا عشر فلسا والفلس ست فيلات والفتيلة ست نقيرات والقيرة ثمانية قطميرات والقطمير اثنا عشر ذرة انتهى . قيل وقد يقسم الطسوج الى ثلثه اقسام يسمى كل قسم حبة وبعضهم يقسم الدينار الى ستين قسما يسمى كل قسم حبة فالحبة على هذا سدس العشر . وفى بحر الجواهر المثقال بحساب الدراهم درهم وثلثة اسباع درهم وبحساب الطساسيج اربعة وعشرون طسوجا وبحساب الشعيرة ستة وتسعون شعيرة والمثاقيل الجمع انتهى .

فصل الميم

(الثزم) بالزاء المعجمة عند اهل العروض هو اجتماع الخرم والقبض كذا فى عنوان الشرف . وفى بعض رسائل عروض اهل الغرب الخرم بعد القبض ان كان فى فعولن فهو ثزم وفى مفاعيلن شتر انتهى . وعلى هذا تحمل عبارة عنوان الشرف بدليل انه عرف الشتر بهذا التعريف بعينه فلو لم تحمل على هذا لزم تساوى الثزم والشتر . وفى تعريفات السيد الجرجانى الثزم وهو حذف الفاء والنون من فعولن ليبقى عول فينقل الى فعل ويسمى اثزم .

(الثلم) بالفتح رخنه كردن كما فى الصراح . وعند اهل العروض حذف فاء فعولن فيبقى عولن ويوضع موضعه فعلن والركن الذى فيه الثلم يسمى اثلم كذا فى عنوان الشرف وعروض سيفى . وفى بعض رسائل عروض اهل الغرب الخرم وهو اسقاط اول متحرك من الوتد المجموع اذا كان الجزء صدر البيت فان كان ذلك فى فعولن سالما فهو الثلم . وفى رسالة قطب الدين السرخسى الثلم خرم السالم والخرم اسقاط اول الوتد المجموع والسالم الجزء الذى لازحاف فيه . ودر جامع الصنائع كويد خرم وثلم افكندن متحرك اول باشد تا از مفاعلين مفعولن واز فعولن فعلن كردد انتهى ولا يخفى مافى هذه العبارات من التخالف .

(الثمامية) فرقة من المعتزلة اتباع ثمامة ابن اشرس النمرى قالوا الافعال المتولدة لافاعل لها والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع . واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون فى الآخرة ترابا لايدخلون جنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال . والاستطاعة سلامة الآلة وهى قبل الفعل . ومن لايعلم خالقه من الكفار معذورون . والمعارف كلها ضرورية . ولافعل للانسان غير الارادة وماعداه حادث بلا محدث .

والعالم فعل الله تعالى بطبعه اى صدر عنه بالايجاب فلزمهم قدم العالم كذا فى شرح المواقف .

فصل النون

(الثخن) بالخاء المعجمة سطبر شدن كما فى بحر الجواهر . وفى كنز اللغات ثخن سطبرى ثخين سطبر . وعند الحكماء هو الجسم التعليمى وهو حشو يحصره سطح اوسطوح اى حشو يحيط به سطح واحد كما فى الكرة اوسطوح اى اكثر من سطح واحد سواء كان سطحان كما فى المخروط المستدير اوسطوح كما فى المكعب . وبالجملة ففى السطح اوالسطوح شيئان . احدهما الجسم الطبعى المنتهى الى السطوح . وثانيهما البعد النافذ فى اقطاره الثلثة السارى فيها الواقع حشوها وهو الجسم التعليمى والثخن . فان كان الثخن نازلا اى آخذا من فوق الى اسفل يسمى عمقا كما فى الماء . وان كان صاعدا اى آخذا من الاسفل الى فوق يسمى سمكا كما فى النبت . وقد يطلق على الثخن مطلقا سواء كان نازلا اوصاعدا . والبعض عرف الثخن بانه حشو مابين السطوح . وفيه انه منقوض بالكرة اذ ليس له سطوح الا ان يقال ببطلان الجمعية بدخول لام التعريف . وفى الطوالع المقدار ان انقسم فى الجهات الثلث فهو الجسم التعليمى والثخين والثخن اسم لحشو مابين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك انتهى . قال السيد السند فى حاشيته اعلم ان الجسم التعليمى اتم المقادير ويسمى ثخنا لانه حشو مابين السطوح وعمقا اذ اعتبر النزول لانه ثخن نازل وسمكا اذ اعتبر الصعود فانه ثخن صاعد هكذا قال فى شرح الملخص . فعلم ان الجسم التعليمى لايسمى بالثخين اذ معناه ذوالثخن وعرفه بحشو مابين السطوح وهو نفس الجسم التعليمى فلو اطلق عليه الثخين لكان الجسم التعليمى ذاجسم تعليمى . وتوجيه ماقال ان يحمل الحشو على المعنى المصدرى اعنى التوسط فيكون الجسم التعليمى ذاتوسط انتهى . وفى شرح الاشارات وحاشية المحاكمات فى بيان ان للجسم ثخنا متصلا ماحاصله ان الثخن مقول بالاشتراك على حشو مابين السطوح وعلى الامر الذى يقابله رقة القوام وهو غلظ القوام وهو ايضا حشو مابين السطوح لكنه صعب الانفصال . وكذا الثخين مقول بالاشتراك على ماهو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمى يفصله عن الخط والسطح وعلى مايقابل الرقيق من الاجسام وهو الغليظ . فان قلت الجسم التعليمى حشو مابين السطوح وذو الحشو انما هو الجسم الطبعى . قلت المراد من الحشو المصدر اى التخلخل والتوسط فالمتخلخل والمتوسط هو الجسم الطبعى ولذا حمل ايضا على غلظ القوام لاعلى الغليظ .

(الثمن) بفتحتين هو مايلزم بالبيع وان لم يتقوم به كذا فى جامع الرموز . فالقيمة ما

قوم به مقوم والثمن قد يكون مساويا للقيمة وقد يكون زائدا منه وقد يكون ناقصا عنه ويجئ ايضا فى لفظ المال . والحاصل ان مايقدره العاقدان بكونه عوضا للمبيع فى عقد البيع يسمى ثمنا وما قدره اهل السوق وقرروه فيما بينهم وروجوه فى معاملاتهم يسمى قيمة ويقال له فى الفارسية نرخ بازار . وفى البرجندى فى فصل الصرف قال الفقراء الثمن عند العرب مايكون دينا فى الذمة والدراهم والدنانير لاتستحق بالعقد الا دينا فى الذمة والعرض لايستحق بالعقد الا عينا فكانت مبيعة فى كل حال والمكيل والموزون يستحق بالعقد تارة عينا وتارة دينا فان كان معينا فى العقد كان مبيعا وان لم يكن معينا وصحبه الباء وقابله مبيع فهو ثمن . ونوع آخر وهو سلعة فى الاصل كالفلوس فان كانت رائجة كانت ثمنا وان كانت كاسدة كانت سلعة والثمن اذا اطلق يراد به الدراهم والدنانير .

(الثامنة) عند اهل الهيئة والمنجمين هى سدس عشر السابعة سواء اخذت السابعة من الدرجات اومن الساعات .

(المثمن) هو اسم مفعول من باب التفعيل وهو عند المحاسبين سطح يحيط به ثمانية اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية لايسمى بالمثمن بل بذى ثمانية اضلاع . وعند اهل التكسير هو وفق مشتمل على اربعة وستين بيوتا ويسمى بمربع ثمانية فى ثمانية . وعند اهل العروض يطلق على بحر مشتمل على ثمانية اجزاء . وعند الشعراء يطلق على قسم من المسمط كما يجئ فى فصل الطاء من باب السين

(الثومنية) فرقة من المرجئة اصحاب ابى معاذ الثومنى قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به الرسول وترك كله اوبعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعض ايمان . وكل معصية لم يجمع على انها كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق . ومن ترك الصلوة مستحلا كفر ومن تركها بنية القضاء لايكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لانه دليل لتكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندى وبشر المريسى وقال السجود للصنم ليس كفرا بل علامة الكفر كذا فى شرح المواقف .

فصل الياء

(الثناء) بالمد هو ذكر مايشعر بالتعظيم . وقد يطلق على الاتيان بما يشعر بالتعظيم . فقيل انه حقيقة فيهما . وقيل فى الاول فقط واما فى الثانى فمجاز مشهور كذا ذكر عبدالعلى البرجندى فى حاشية الجغمنى . والمعنى الثانى اعم لاختصاص الاول باللسان بخلاف الثانى . والمعتبر عند البلغاء فى الثناء ان يذكر فى النظم كما فى جامع الصنايع . فالثناء بالمعنى الاول اعم مطلقا من الحمد لانه عبارة عن ذكر ماينبئ عن تعظيم المنعم على قصد التعظيم والثناء

مطلق عن قصد التعظيم . وكذا بالمعنى الثانى لانه اعم من الاول والاعم من الاعم من الشئ اعم من ذلك الشئ . والثناء بالمعنى الاول اعم من وجه من الشكر لانه عبارة عن فعل ماينبئ عن تعظيم المنعم بازاء النعمة سواء كان باللسان او الجنان او الاركان والثناء مختص باللسان لكنه عام من حيث انه بازاء النعمة اوغيرها مثل نسبة الحمد الى الشكر . فالثناء بالمعنى الاول وكذلك الحمد اعم من الشكر باعتبار المتعلق واخص باعتبار المورد والشكر بالعكس . والثناء بالمعنى الثانى اعم مطلقا من الشكر لانه غير مختص بالنعمة هكذا يفهم من المطول وحواشيه .

(الثنى) كالكريم هو ما القى ثنيته اى الاضراس الاربع التى فى مقدم الفم الاثنان منها من فوق والاثنان من تحت . وقد اختلفت الدواب فى ذلك . وفى المهذب الثنى اسپ وكاو وكو سپند سه ساله واشتر پنج ساله الاثناء والثنيات الجمع . وفى كنز اللغات ثنى كاو وكو سپند دوساله كه پادر سيوم نهاده باشد وشتر پنج ساله كه پادر ششم نهاده باشد واهوى شش ساله . وفى البرجندى فى كتاب الاضحية الثنى من الضأن والمعز ما استكمل الثانية ودخل فى الثالثة . وعند اكثر الفقهاء الثنى من الضأن والمعز مامضى عليه الحول ودخل فى الثانية . وفى النهاية الجزرية ان الثنى من الغنم مادخل فى السنة الثالثة وعلى مذهب احمد بن حنبل مادخل فى السنة الثانية والثنى من البقر ما اتى عليه حولان ودخل فى الثالثة كما فى الهداية . وفى الخلاصة هو ما اتى عليه ثلث سنين ويمكن التوفيق بينهما بادنى تجوز . والثنى من الابل ما اتى عليه خمس سنين ودخل فى السادسة . وفى الخزانة ما اتى عليه اربع سنين وطعن فى الخامسة انتهى كلام البرجندى . وفى جامع الرموز قيل الثنايا ابن حول وابن ضعفه وابن خمس من ذوى ظلف وخف لكن فى كتب اللغة هو من ذى ظلف مادخل فى السنة الثالثة ومن ذى خف فى السادسة وهكذا فى المحيط لكنه قال هو من الغنم مادخل فى الثانية ثم قال هذا كله قول الفقهاء فهم يوافقون اهل اللغة فى الاكثر .

(الثنوية) فرقة من الكفرة يقولون باثنينية الآله قالوا نجد فى العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لايكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة وتبطله دلائل الوحدانية . ومنع قولهم الواحد لايكون خيرا شريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا . ثم المامونية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة . وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الآله محتاجا اليه وكأنهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حى عالم قادر سميع بصير . والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان كذا فى شرح المواقف فى مبحث التوحيد . وفى الانسان الكامل فى باب سر الاديان ذهب طائفة الى عبادة النور والظلمة لانهم قالوا ان اختصاص الانوار بالعبادة لهؤلاء اولى فعبدوا

النور المطلق حيث كان فعبدوا النور يزدان والظلمة اهرمن وهؤلاء هم الثنوية فهم عبدوا الله سبحانه من حيث نفسه تعالى لانه سبحانه جمع الاضداد بنفسه فشمل المراتب الحقية والخلقية وظهر فى الوصفين بالحكمين وفى الدارين بالنعتين فما كان منه منسوبا الى الحقيقة الالهية فهو الظاهر فى الانوار وماكان منه منسوبا الى الحقيقة الخلقية فهو عبارة من الظلمة فعبدت النور لهذا السر الالهى الجامع للوصفين والضدين . ثم ذهب طائفة الى عبادة النار لانهم قالوا مبنى الحيوة على الحرارة الغريزية وهى معنى وصورتها الوجودى هى النار فهى اصل الوجود وحدها فعبدوها وهؤلاء هم المجوس فهم عبدوا الله سبحانه من حيث الاحدية فكما ان الاحدية معنية بجميع المراتب والاسماء والصفات كذلك النار فانها اقوى الاسطقسات وارفعها لايقاربها طبيعة الا وقد تستحيل الى النار لغلبة قوتها فلهذه اللطيفة عبدت النار .

(الثانية) عند اهل الهيئة والمنجمين هى سدس عشر الدقيقة التى هى سدس عشر الدرجة او الساعة .

(المثانى) كمساجد عند المنجمين يطلق على المرفوع مرتين كما يجئ فى فصل العين من باب الراء وشرعا يطلق على القرآن كله لاشتماله على الوعد والوعيد وعلى ذكر الجنة والنار وعلى المبدء والمعاد وعلى الامر والنهى وعلى الاحكام الاعتقادية والعملية وعلى مراتب السعداء ومنازل الاشقياء . وعلى سورة منه وهو فاتحة الكتاب لاشتمالها على الوعد والوعيد فى قوله مالك يوم الدين وعلى احوال الابرار والفجار فى قوله الذين انعمت الى آخر السورة ولانها تثنى فى الصلوة والانزال ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة وبالمدينة لما حولت القبلة هكذا فى البيضاوى وغيرها . وعلى السور التى آيها اقل من مائة آية ويجئ فى لفظ السورة فى فصل الراء المهملة من باب السين .

(المثنوى) نزد شعراء ابياتيست متفق دروزن كه هريكى ازان دوقافيه دارد وهربيتى بر قافية خاص على حده است وايترا مزدوج نيز نامند كذا فى مجمع الصنائع . واز استقراء معلوم شده كه دربحرهاى بزرك مثنوى نكويند چنانكه بحر رجز تام ورمل تام وهزج تام وامثال آن واوزان مثنوى همان است كه درخمسه است وآن سكندر نامه ومخزن اسرار وخسرو وشيرين وهفت پيكر وليلى ومجنون است كذا فى جامع الصنائع .

(الاثنينية) هى كون الطبيعة ذات وحدتين ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة اوو حدات والاثنان هما الغيران وقال بعض المتكلمين ليس كل اثنين بغيرين وستعرف تفصيله فى لفظ التغاير فى فصل الراء من باب الغين المعجمة .

(التثنية) دوتا كردن . وعند النحاة ويسمى المثنى ايضا هو اسم لحق آخره الف اوياء مفتوح ماقبلها ونون مكسورة ليدل على ان معه مثله من جنسه كذا قال ابن الحاجب فى الكافية . فقوله آخره بتقدير المضاف اى آخر مفرده اى واحده اوقدر بعد قوله ونون مكسورة قولنا مع لواحقه فحينئذ ايضا يكون التثنية مجموع المفرد والالف اوالياء والنون ولولم يقدر لما صدق التعريف الا على مسلم من مسلمان ومسلمين كما لايخفى ولوا اكتفى بظهور المراد لاستغنى عن هذه التكلفات . وقوله ليدل الى آخره اى ليدل ذلك اللحوق على ان معه اى مع مفرده مثله فى العدد يعنى الواحد حال كون ذلك المثل من جنسه اى من جنس مفرده باعتبار دخوله تحت جنس الموضوع له بوضع واحد مشترك بينهما ولواريد بقوله مثله مايماثله فى الوحدة والجنس جميعا لاستغنى عن قوله من جنسه . وفى هذا القول اشارة الى فائدة لحوق هذه الحروف بالاسم المفرد والى انه لايجوز تثنية الاسم باعتبار معنيين مختلفين فلا يقال قرءان ويراد به الطهر والحيض على الصحيح خلافا للاندلسى فانه يجوز عنده تثنية المشترك اللفظى . فان قلت يشكل هذا بالابوين للاب والام والقمرين للقمر والشمس . قلنا جاز ان يجعل الام مسماة باسم الاب ادعاء لقوة التناسب بينهما ثم يأول الاسم بمعنى المسمى به ليحل مفهوم متناول لهما فيتجانسان فيثنى باعتباره فيكون معنى الابوين المسمين بالاب وكذا الحال فى الشمس بالنسبة الى القمر ويسمى هذا بالتثنية التغليبى . فان قلت فليعتبر مثل هذا فى القرء ايضا بلا احتياج الى ادعاء اسميته للطهر والحيض فانه موضوع لهما حقيقة وليأول بالمسمى به ليحصل مفهوم يتناولهما . قلنا لاشبهة فى صحة هذا الاعتبار لكن الكلام فى جواز تثنيته بمجرد الاشتراك اللفظى بينهما وهو الذى اختلف فيه . وبهذا الاعتبار صح تثنية الاعلام المشتركة حقيقة اوادعاء وجمعها فزيد مثلا اذاكان علما للكثيرين يأول بالمسمى بزيد ثم يثنى ويجمع وكذا عمر اذا صار علما ادعائيا لابى بكر يأول بالمسمى بعمر ثم يثنى ويجمع . ورده البعض وقال الاولى ان يقال الاعلام لكثرتها استعمالا وكون الخفة مطلوبة فيها يكفى لتثنيتها وجمعها مجرد الاشتراك فى الاسم بخلاف اسماء الاجناس . فعلى هذا القول ينبغى ان لايذكر فى تعريف التثنية قيد من جنسه هذاكله خلاصة مافى شروح الكافية . فائدة . قد يثنى الجمع اواسم الجمع بتأويل الفريقين نحوالجمالين والقومين وقد جاء المثنى بلفظ الجمع مضافا الى مثنى هو بعضه نحو فقد صغت قلوبكما وفاقطعو ايديهما ولايقال افراسكما لعدم البعضية كذا فى الوافى وحواشيه .

(الاستثناء) ويسمى بالثنيا بالضم ايضا على مايستفاد من الصراح قال الثنيا بالضم والثنوى بالفتح اسم من الاستثناء هو عند علماء النحو والاصول يطلق على المتصل والمنقطع . قيل اطلاقه عليهما بالتواطؤ والاشتراك المعنوى . وقيل بالاشتراك اللفظى . وقيل فى المتصل

حقيقة وفى المنقطع مجاز لانه يفهم المتصل من غير قرينة وهو دليل المجاز فى المقطع . ورد بانه انما يفهم المتصل لكثرة استعماله فيه لا لكونه مجازا فى المقطع كالحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف . وقيل لانه مأخوذ من ثنيت عنان الفرس اى صرفته ولاصرف الافى المتصل . وقيل لان الباب يدل على تكرير الشيء مرتين اوجعله ثنتين متواليتين اومتباينتين ولفظ الاستثناء من قياس الباب . وذلك ان ذكره يثنى مرة فى الجملة ومرة فى التفصيل لانك اذا قلت خرج الناس ففى الناس زيد وعمرو فان قلت الا زيدا فقد ذكرت مرة اخرى ذكرا ظاهرا وليس كذلك الا فى المتصل فعلى هذا هو مشتق من التثنية . ورد بانه مشتق من التثنية كأنه ثنى الكلام بالاستثناء بالنفى والاستثناء وهو متحقق فى المتصل والمنقطع جميعا . وايضا على تقدير اشتقاقه من ثنيت عنان الفرس لايلزم ان لايكون حقيقة الا فى المتصل لجواز ان يكون حقيقة فى المقطع ايضا باعتبار اشتقاقه من اصل آخر كما عرفت . والقائل بالتواطؤ قال العلماء قالوا الاستثناء متصل ومنقطع ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام . ورد بان هذا انما يلزم لوكان التقسيم باعتبار معناه الموضوع له وهو ممنوع لجواز ان يكون التقسيم باعتبار استعماله فيهما باى طريق كان وهذا كما انهم قسموا اسم الفاعل الى مايكون بمعنى الماضى والحال والاستقبال مع كونه مجازا فى الاستعمال بالاتفاق قالوا وايضا الاصل عدم الاشتراك والمجاز فتعين التواطؤ . ورد بانه لايثبت اللغة بلوازم الماهية كما اثبتم ماهية التواطؤ للاستثناء بان من لوازمها عدم مخالفة الأصل بل طريق اثباتها النقل فهذا الكلام يدل على ان الخلاف فى لفظ الاستثناء . وظاهر كلام كثير من المحققين ان الخلاف فى صيغ الاستثناء لافى لفظه لظهور انه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو هكذا ذكر المحقق التفتازانى فى حاشية العضدى . فمن قال بالتواطؤ عرفه بمادل على مخالفته بالاغير الصفة واخواتها اى احدى اخواتها نحو سوى وحاشا وخلا وعدا وبيد . وانما قيد الا لغير الصفة لتخرج الا التى للصفة نحو لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهى صفة لااستثناء . وفى قوله بالا واخواتها احتراز من سائر انواع التخصيص اعنى الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل .

(المستثنى) على مافى الرضى هو المذكور بعد الاغير الصفة واخواتها مخالفا لما قبلها نفيا واثباتا ويسمى بالثنيا ايضا ولذا قيل الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا اى المستثنى ففى قوله له على عشرة الاثلاثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلاثة والباقى فى صدر الكلام بعدالمستثنى سبعة فكأنه تكلم بالسبعة وقال على سبعة . ويسميه المحاسبون فى باب الجبر والمقابلة بالناقص اذ هو لايكون الاناقصا .

(المستثنى منه) هو المذكور قبل الا واخواتها المخالف لما بعده اى المستثنى نفيا واثباتا

ويسميه المحاسبون فى باب الجبر والمقابلة بالزائد فاذا قلنا جاءنى القوم الازيدا فالقوم مستثنى منه وزيد مستثنى . واذا قلنا عندى مائة الامال فالمائة مستثنى منه وزائد والمال مستثنى وناقص . ثم ان كان المستثنى من جنس المستثنى منه فالاستثناء متصل نحو جاءنى القوم الازيدا . وان لم يكن من جنس المستثنى منه فالاستثناء منقطع ويسمى منفصلا ايضا نحو جاءنى القوم الاحمارا . ومن قال بالاشتراك اللفظى اوالمجاز عرف الاستثناء المنفصل بما دل على مخالفته بالاغير الصفة اواحدى اخواتها من غير اخراج . والمتصل بما دل على مخالفته بالاغير الصفة اواحدى اخواتها مع اخراج فحينئذ لايمكن الجمع بينهما بحد واحد لان مفهومه حينئذ حقيقتان مختلفتان . فان قيل ربما تجتمع الحقائق المختلفة فى حد كانواع الحيوان . قلنا ذلك عند اتحاد مفهوم مشترك بينهما والتقدير ههنا تعدد المفهوم . ثم المراد بالاخراج المنع عن الدخول مجازا ولاضير فى ذلك فان تعريفات القوم مشحونة بالمجاز وذلك لانه ان اعتبر الاخراج فى حق الحكم فالبعض المستثنى غير داخل فلا اخراج حقيقة وان اعتبر فى حق تناول اللفظ اياه وانفهامه منه فلان التناول بعد باق . وللتحرز عن المجاز عرف الاستثناء المتصل صاحب التوضيح بانه المنع من دخول بعض ماتناوله صدر الكلام فى حكمه اى فى حكم صدر الكلام بالاواخواتها . وقال الغزالى الاستثناء المتصل هو قول ذوصيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول . ثم ذكر ان القول احتراز عن التخصيص لانه قد لايكون بقول بل بفعل اوقرينة اودليل عقلى واذا كان بقول فلا ينحصر صيغه فلهذا احترز بصيغ مخصوصة عن مثل رأيت المؤمنين ولم ار زيدا اذ المراد من الصيغ ادوات الاستثناء وحينئذ لايرد ماقيل من انه يرد على طرده الشرط والصفة بمثل الذى والغاية كاكرم بنى تميم ان دخلوا دارى اوالذين دخلوا دارى اوالداخلين فى دارى اوالى ان يدخلوا اوالمراد ذو احدى صيغ مخصوصة فلايرد على عكسه قام القوم الا زيدا فانه ليس بذى صيغ بل ذوصيغة واحدة . واجيب ايضا بان هذا مندفع لظهور المراد وهو ان جنس الاستثناء ذو صيغ وكل الاستثناء ذو صيغة والمناقشة فى مثله لايحسن كل الحسن . وبقوله دال خرج المنقطع لانه لم يتناول المذكور حتى يفيد عموم ارادته . وقيل هذا الحد لادوات الاستثناء كأنه قال ادوات الاستثناء كلمات ذوصيغ . ووجه تقييد الصفة بمثل الذى ان الذى يذكر بعده شئ هو الصلة كادوات الاستثناء يذكر بعدها المستثنى وهذا خبط عظيم . وقيل فى الاحكام الاستثناء المتصل لفظ متصل بجملة لايستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولاصفة ولاغاية . واحترز بالمتصل عن المنفصل من لفظ اوعقل اوغيرهما . وبقوله لايستقل عن اللفظ المتصل المستقل مثل قام القوم ولم يقم زيد . وبقوله دال عن المتصلات الغير المخصصة . وبقوله ليس بشرط الخ عن تلك الثلث . ويرد على طرده قام القوم الازيد وما قام القوم

بل زيد اولكن زيد . وعلى عكسه ماجاء الا زيد بعدم الاتصال بالجملة بناء على ان زيدا فاعل . وقيل النقل ليس بصحيح فان المذكور فى الاحكام انه لفظ متصل بجملة لايستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف الا اواحدى اخواته ليس بشرط ولاصفة ولاغاية . فاللفظ احتراز عن غير اللفظ من الدلالات المخصوصة الحسية او العقلية اوالعرفية . وبالمتصل عن الدلائل المنفصلة . وبقوله لايستقل من مثل قام القوم ولم يقم زيد وبقوله دال عن الصيغ المهملة . وبقوله على ان مدلوله عن الاسماء المؤكدة والنعتية نحو جاءنى القوم العلماء كلهم . وبحرف الاواخواتها عن مثل قام القوم دون زيد اولازيد . وفوائد باقى القيود ظاهرة . ومثل ماجاء الازيد فى تقدير ماجاء احد الازيد فان مذهب الجمهور ان المفرغ استثناء متصل ليس بفاعل ولا مفعول حقيقة ولذا جاز ماجاء الاهند وامتنع ماجاء هند بدون تأنيث الفعل وذهب بعضهم الى ان الفاعل مضمر والازيد بدل . تنبيه . قال المحقق التفتازانى فى حاشية العضدى الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر اعنى الاخراج اوالمخالفة وبمعنى المستثنى وهو المخرج والمذكور بعد الامن غير اخراج وبمعنى اللفظ الدال على ذلك كالشرط والصفة . فاذا قلنا جاءنى القوم الا زيدا فالاستثناء يطلق على اخراج زيد المخرج وعلى لفظ زيد المذكور بعد الا وعلى مجموع الازيد وبهذه الاعتبارات اختلفت العبارات فى تفسير الاستثناء ويجب حمل كل تفسير على مايناسبه من المعانى الاربعة . فمن عرف الاستثناء بما دل على مخالفة الخ فقد اراد به المعنى الاخير . ومن عرفه بانه لفظ متصل بجملة الخ فالظاهر منه انه اراد به المستثنى انتهى كلامه . اقول ومن عرفه بالمنع من الدخول الخ فقد اراد به المعنى المصدرى . ومن عرفه بقوله ذو صيغ الخ فقد اراد به مجموع الا زيدا اى المعنى الاخير ايضا (فائدة) قيل لايكون المقطع الابعد الا وغير وبيد مضافا الى ان مشددة (فائدة) لابد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه . وقد يكون بان ينفى من المستثنى الحكم الذى ثبت للمستثنى منه نحو جاءنى القوم الاحمارا فقد نفينا المجئ من الحمار بعدما اثبتناه للقوم . وقد يكون بان يكون المستثنى نفسه حكما آخر مخالفا للمستثنى منه بوجه مثل مازاد الامانقص ومانفع الا ماضرر فما الاولى نافية والثانية مصدرية والمعنى مازاد لكن النقصان فعله اولكن النقصان شانه وامره على ماقدره السيرافى . فالنقصان هو المستثنى حكم مخالف للزيادة وهى المستثنى منه . وكذا الحال فى مانفع الاماضرر وليس المعنى مازاد شيئا غيرالنقصان على ان يكون فاعل زاد مبهما ومفعوله محذوفا على ماقيل لانه حينئذ يكون متصلا مفرغا لامنقطعا ولايقال ماجاءنى زيد الا ان الجوهر الفرد حق اذ لامخالفة بينهما باحد الوجهين (فائدة) قال اهل العربية الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفى اثبات فلو قال له على عشرة الاسعة الاثمانية وجبت تسعة اذ المعنى الاتسعة لايلزمنى الاثمانية يلزمنى فيلزم الثمانية

والواحد الباقى من العشرة . والطريق فيه وفى نظائره ان يجمع كل ماهو اثبات وكل ماهو نفى ويسقط المنفى من المثبت فيكون الباقى هو الواجب . ثم ان كان المذكور اولا شفعا فالاشفاع مثبتة او وترا فعكسه كذا فى شرح المنهاج وبه قال الشافعى رح . وقال الحنفية انه ليس كذلك بل هو تكلم بالباقى بعد الثنيا . وتوضيح ذلك يطلب من العضدى والتوضيح وحواشيها (فائدة) اختلف علماء الاصول فى كيفية دلالة الاستثناء على المقصود على ثلثة اقوال . الاول ان العشرة فى قولنا عندى عشرة الاثلثة مجاز عن السبعة اعنى اطلق العشرة على السبعة مجازا والاثلثة قرينة . والثانى ان المراد بعشرة معناها اى عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها ثلثة وهو سبعة فلم يقع الاسناد الا على سبعة . والثالث ان المجموع اعنى عشرة الا ثلثة هو موضوع بازاء سبعة حتى كأنها وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة . والتفصيل فى كتب الاصول . اعلم ان الاستثناء ان تضمن ضربا من المحاسن يصير من المحسنات البديعية كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فان اخبار هذه المدة بهذه الصيغة تمهيد بعذر نوح فى دعائه على قومه بدعوة اهلكتهم عن آخرهم اذلو قيل فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاما لم يكن فيه من التهويل ما فى الاول لان لفظ الالف فى الاول اول مايطرق السمع فيشتغل بها عن سماع بقية الكلام واذا جاء الاستثناء لم يبق له بعد ماتقدمه وقع يزيل ماحصل عنده من ذكر الالف كذا فى الاتقان .

(الاستثنائى) عند المنطقيين قسم من القياس ويجئ ذلك مستوفى مع بيان اقسامه من المتصل والمنفصل والمقدمة الاستثنائية فى فصل السين المهملة من باب القاف .

(الثنائية) بالضم عند المنطقيين قسم من القضية الحملية ويجئ فى فصل اللام من باب الحاء المهملة .

(الاثنا عشرى) عند الاطباء اسم معاء متصل بقعر المعدة وله فم يلى المعدة يسمى بوابا يندفع الثفل من المعدة اليه . وهو مقابل للمرى لان المرى للدخول فى المعدة وهو للخروج منها ويسمى بالاثنا عشرى لان طوله فى عرض البدن بهذا القدر من اصابع صاحبه اذا كانت منضمة كذا فى بحر الجواهر . واثنا عشرية البروج والكواكب نزد منجمان اسم قسمى است ازدوازده اقسام يك برج وآن چنانست كه هر برجى رابدوازده قسمت كرده اند هر قسمى دو درجه ونيم باشد . پس قسم اول بهر صاحب بيت بود . وقسم دوم بهر صاحب بروج دوم كه بعد از ان برج باشد همچنين تا بدوازده برج داده شود اين در شجره كويد واين را در فارسى دوازده بهره كويند .

﴿ باب الجيم ﴾

فصل الالف

(الجبائية) بالضم وفتح الموحدة المشددة كما فى الصراح فرقة من المعتزلة اصحاب ابى على الجبائى قالوا ارادة الرب لافى محل . والله متكلم بكلام يخلقه الله فى جسم . وهو غير مرئى فى الآخرة . والعبد خالق لفعله . ومرتكب الكبيرة لامؤمن ولا كافر يخلد فى النار اذا مات بلا توبة . ولا كرامة للاولياء . ويجب على الله لمن تكلف اكمال عقله واللطف . والانبياء معصومون كذا فى شرح المواقف .

(الجزء) بالفتح وسكون الزاء المعجمة فى اللغة بريدن . وعند اهل العروض حذف الضرب والعروض من البيت وذلك البيت الذى وقع فيه الجزء يسمى مجزوا واصل بحر المقتضب مستفعلن مفعولات اربع مرات وهو لايستعمل فى شعر العرب الا مجزوا كذا فى عروض سيفى . وفى بعض رسائل العروض العربية المجزو بيت ذهب منه جزأن سداسيا كان اورباعيا انتهى . ومآل العبارتين واحد كما لايخفى . ويؤيد هذا ماوقع فى عنوان الشرف من ان المجزو وهوالبيت الذى حذف عروضه وضربه لكن فى رسالة قطب الدين السرخسى الجزء نقص الثلث من اجزاء البيت انتهى . فعلى هذا لايتصور الجزء الا فى البحر المسدس .

(الجزء) بالضم والسكون فى اللغة پاره الاجزاء الجمع كما فى الصراح . وفى اصطلاح العلماء يطلق على معان . منها مايتركب منه ومن غيره شئ سواء كان موجوداً فى الخارج اوفى العقل كالاجناس والفصول فانهما من الاجزاء العقلية الا ان المتكلم لايسمى الجزء الاعم المحمول ولا المساوى المحمول جزء بل وضعا نفسيا على مافى العضدى وحاشيته للتفازانى فى تقسيم العلة الى المتعدية والقاصرة فى مبحث القياس . ومن الاجزاء الخارجية مايسمى جزءا شائعا كالثلث والربع . ومنها مايعبربه عن الكل كالروح والرأس والوجه والرقبة من الانسان كما فى جامع الرموز فى كتاب الكفالة . ومنها الجزء الذى لايتجزى المسمى بالجوهر الفرد . وعرف بانه جوهر ذو وضع لايقبل القسمة اصلا لاقطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا اثبته المتكلمون ونفاه بعض الحكماء . فالجوهر بمنزلة الجنس فلا يدخل فيه النقطة لانها عرض . وقولهم ذووضع اى قابل للاشارة الحسية وقيل اى متحيز بالذات يخرج المجردات عند من اثبتها لعدم قبولها الاشارة الحسية ولا التحيز . وقولهم لايقبل القسمة يخرج الجسم . وقولهم اصلا يخرج الخط والسطح الجوهريين لقبولهما القسمة فى بعض الجهات . والقسمة الوهمية ماهو بحسب التوهم جزئيا . والفرضية ماهو بحسب

فرض العقل كليا على ما يجيء في فصل الميم من باب القاف . وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لايقدر على استحضار مايقسمه لصغره او لانه لايقدر على احاطة مالا يتناهى . والفرض العقلي لايقف لتعقله الكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات . فان قلت لايمكن ان يتصور وجود شيء لايمكن للعقل فرض قسمته . قلت المراد من عدم قبول القسمة الفرضية ان العقل لايجوز القسمة فيه لا لانه لايقدر على تقدير قسمته اى على ملاحظة قسمته وتصورها فان ذلك ليس بممتنع وللعقل فرض كل شيء وتصوره حتى وجود المستحيلات وعدم نفسه . وبالجملة فالمراد بالفرض الفرض الانتزاعي لاالفرض الاختراعي ولا الاعم الشامل لهما . وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة . ويجيء مايتعلق بهذا في لفظ الجوهر ايضا . ثم هذا المعنى للجزء اعم من اكثر المعاني الآتية . ومنها الكتاب الذي جمع فيه احاديث شخص واحد . وفي شرح شرح النخبة في بيان حد الاعتبار الاجزاء عند المحدثين هي الكتب التي جمع فيها احاديث شخص واحد . ومنها علة الماهية ويسمى ركنا ايضا ويجيء في فصل اللام من باب العين المهملة . ومنها سدس عشر المقياس ويسمى درجة ايضا تجوزا ويجيء في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة . ومنها الدرجة كما يجيء في فصل الجيم من باب الدال المهملة . ومنها جزء من ثلثمائة وستين جزءا من اجزاء الدائرة التي على وجه حجرة الاسطرلاب ويسمى درجة ايضا وهي بمثابة درجات معدل النهار المسماة بالاجزاء . والمراد بالجزء الواقع في قول المنجمين جزء الاجتماع وجزء الاستقبال هو الدرجة . وملا عبدالعلي برجندي در شرح زيج الغ بيكي ميكويد مراد بجزء اجتماع جزئيست كه دران اجتماع باشد وبجزء استقبال موضع قمراست در وقت استقبال اكر استقبال در شب باشد وموضع آفتاب اكر در روز باشد واكر در يكي از طرفين شب باشد آن جزءكه بافق مشرق اقرب بود معتبر باشد . ومنها العدد الاقل الذي يعد الاكثر اى يفنيه كالاثنين من العشرة فانه يعد العشرة اى يفنيه بخلاف الاربعة من العشرة فانه لايعد العشرة فليست جزءا منها بل هي جزآن منها ولذا يعبر عنهما بالخمسين . وبالجملة فالعدد الاقل ان عد الاكثر فهو جزء له وان لم يعده فاجزاء له وهذا المعنى تستعمله المحاسبون هكذا يستفاد من الشريفي في بيان النسب ويفهم من هذا ان الجزء هو مرادف الكسر ويؤيده انهم يعبرون من الكسر الاصم بجزء من كذا . وايضا يقولون اذا جزئ الواحد الصحيح باجزاء معينة سميت تلك الاجزاء مخرجا وبعض منها كسرا . ومنها ماهو مصطلح اهل العروض وهو مايتركب من الاصول ويسمى ركنا ايضا . والاصول هي السبب والوتد والفاصلة ويجمع الكل قولهم لم ار على رأس جبل سمكة هكذا في عروض سيفي . وهكذا في بعض رسائل العروض العربية حيث قال ويتركب مما ذكرنا من السبب والوتد والفاصلة

اجزاء تسمى الافاعيل والتفاعيل . والاصول من تلك الاجزاء ثمانيـة فى اللفظ وعشرة فى الحكم وتسمى فواصـل واركانا واجزاء . وفى رسـالة قطب الدين السرخسى وتسمى باصول الافاعيل ايضا . ثم قال فاثنان من تلك الاصول خماسيان مركبان من سبب خفيف ووتد مجموع فان تقـدم الوتد فهو فعولن وان تأخر ففاعلن . وستة سـباعية وهى على قسمين . الاول ماهو مركب من وتد وسـببين خفيفين . فان كان وتده مجموعا فان تقدم على سـببيه فهو مفاعيلن وان توسط بينهما فهو فاعلاتن فى غير المضارع وان تأخر عنهما فهو مستفعلن فى البسيط والرجز والسريع والمنسرح . وان كان وتده مفروقا فان تقدم على سببيه فهو فاع لاتن فى المضارع خاصة وان توسط بينهما فهو مس تفع لن فى الخفيف والمجتث وان تأخر عنهمـا فهو مفعولات . والثانى ماهو مركب من وتد مجموع وفاصـلة صغرى . فان تقدم الوتد فهو مفـاعلتن . وان تأخر فهو متفاعلن . فان لم يعرض لهذه الاجزاء تغير يخرجهـا من هذا الوزن فهى سـالمة . وان عرض فمزاحفة انتهى كلامه . وتطلق الاجزاء على هذه الثلثة ايضا اى الثلثة السبب والوتد والفاصلة چنانچه در جامع الصنائع كويد وعرب نظـائر اجزاء بدين ترتيب آورده اند لم ار على راس جبل سمكتن . وپارسيان اين كلمات متضمن اين حركات وسـكنات را اجزاء نام كرده اند وچون بعضى ازين اجزاء بابعضى مركب كردد ويا مكرر شود آنرا قالب خوانند يعنى جزء بيت خوانند وعرب قالب راجزء كويند جمع آن اجزاء است . ومنها ماهو مصطلح الصـوفية در كشف اللغات ميكويد جزء در اصطلاح متصوفة كثرات وتعينات را كويند .

(الاجزاء) هو جمع الجزء ومعانيها قدسبقت . والاجزاء الاصلية والزائدة يذكر تفسيرهما فى لفظ المنو فى فصل الواو من باب النون .

(الجزئية) بالضم عند الحكماء والمنطقيين يطلق على معان . الاول كون المفهوم بحيث يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فى ذلك المفهوم ويسمى ذلك المفهوم جزئيا حقيقيا . وفى علم النحو يسمى علما شخصيا . قيل وفيه بحث فان اسم الاشارة والضمائر ونحوهما من الاسماء التى يكون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا من افراد الجزئى الحقيقى على المذهب المختار ولا يسميها النحاة اعلاما [١] . والثانى كون المفهوم مندرجا تحت كلى ويسمى ذلك المفهوم جزئيا اضافيا والمعنى الاول اخص مطلقا من الثانى . ويقابل الجزئى الحقيقى الكلى الحقيقى والجزئى الاضافى الكلى الاضافى ويجئ توضيحه فى لفظ الكلى فى فصـل اللام من باب الكاف . والثـالث القضية التى يكون الحكم فيها على بعض افراد الموضـوع هذا فى الحمليات . واما فى الشرطيـات فيعتبر بالنسـبة الى بعض تقـادير المقدم ويجئ فى لفظ

[١] جواب هذا الاعتراض مسطور فى كتب العضد والسعد والسيد كما لايخفى على ارباب المطالعة (لمصححه)

المحصورة فى فصل الراء من باب الحاء المهملة وفى لفظ الشرطية فى فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة . والرابع العلوم التى موضوعاتها اخص من موضوع علم آخر كعلم الطب بالنسبة الى العلم الطبيعى فانه جزئى منه وقد سبق فى المقدمة فى بيان تقسيم العلوم المدونة . والخامس الافلاك التى هى اجزاء من افلاك اخر ويجى فى لفظ الفلك فى فصل الكاف من باب الفاء .

(تجزية النسبة) قد مر ذكرها فى لفظ التأليف فى فصل الفاء من باب الالف . والنسبة الحاصلة من التجزية تسمى بالنسبة المنقسمة . وقد يعبر عن التجزية بالقاء عن نسبة اخرى على مافى بعض حواشى تحرير اقليدس .

(الجساة) بالضم وسكون السين المهملة مثل الجرعة هى الصلابة . وجساة المعدة صلابتها وكذلك جساة الطحال . والجساة فى الاجفان هو ان يعرض للاجفان عسر حركة الى التغميض عن انقباض يقتضيها مع حمرة بلا رطوبة فى الاكثر ويقال لها صلابة الاجفان ايضا . وجساة الملتحمة هى صلابة تعرض فى العين كلها بحيث تعسر معها حركة العين ويعرض لها تمدد من شدة الجفاف كذا فى بحر الجواهر .

فصل الباء الموحدة

(الجب) بالفتح بريدون على مافى الصراح . وعند اهل العروض حذف السببين من مفاعيلن فيبقى مفا ولكونه مهملا يوضع موضعه فعل بسكون اللام . والركن الذى فيه الجب يسمى مجبوبا كذا فى عروض سيفى .

(الجذب) بالفتح وسكون الذال المعجمة كشيدن كما فى الصراح . وعند اهل السلوك عبارة عن جذب الله تعالى عبدا الى حضرته ويجئ فى لفظ السلوك مع ذكر اقسام المجذوب فى فصل الكاف من باب السين المهملة .

(جذب القلب) عند الاطباء علة يحس صاحبها كأن قلبه يجذب الى اسفل كذا فى بحر الجواهر .

(المجذوب) من ارتضاه الحق تعالى لنفسه واصطفاه لحضرة انسه وطهره بماء قدسه فحاز من المنح والمواهب مافازبه بجميع المقامات والمراتب بلا كلفة المكاسب والمتاعب كذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم .

(الجاذب) عند الاطباء دواء يحرك الخلط نحو السطح الذى يماسه امابخاصية اوبتسخين . والجاذبة هى القوة التى تجذب الغذاء . والمجذوبات هى الادوية الجاذبة كذا فى بحر الجواهر .

(الجرب) بفتحتين كركين شدن . وفى بحر الجواهر هو بثور صغار تبتدأ حمراء ومعها حكة شديدة وربما تقيحت . وهى على نوعين رطب ويابس . وجرب العين مايعرض فى داخل الجفن وهو انواع اربعة والجميع يلازمه الدمعة . وجرب الكلية بثور صغار عرضت لها . والفرق بين الجرب والحكة ان الحكة لابثر معها كما فى الاقسرائى .

(الجريب) مثل الشديد عند المحاسبين والفقهاء هو مقدار معلوم من الارض وهو مايحصل من ضرب ستين ذراعا فى نفسه اى مايكون ثلثة آلاف وستمائة اذرع سطحية هكذا يستفاد من شرح الوقاية وبعض كتب الحساب .

(التجربة) لغة آزمودن . والتجربيات والمجربات فى اصطلاح العلماء هى القضايا التى يحتاج العقل فى جزم الحكم بها الى واسطة تكرار المشاهدة . وفى شرح الاشارات التجربة قد تكون كلية وذلك عند مايكون بتكرر الوقوع بحيث لايحتمل معه اللاوقوع وقد تكون اكثرية وذلك عند مايكون بترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع انتهى . فهذا التفسير لمطلق المجربات كلية كانت اوا كثرية وماهو من اقسام اليقينيات الضرورية هو المجربات الكلية . وحاصل التعريف ان المجربات مطلقا هى القضايا التى يحكم بها العقل لاحساسات كثيرة متكررة من غير علاقة عقلية لكن مع الاقتران بقياس خفى لايشعر به صاحب الحكم مع حصول ذلك القياس من تكرر المشاهدة وذلك القياس هو انه لوكان الوقوع اتفاقيا لما كان دائما او اكثريا لان الامور الاتفاقية لاتقع الانادرا فلابد ان يكون هناك سبب وانلم تعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب علم حصول المسبب مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مؤلم وبان شرب السقمونيا مسهل للصفراء . فخرجت الاحكام الاستقرائية اذلاقياس فيها . والحدسيات لان القياس المرتب فيها غير حاصل من تكرار المشاهدة . والفطريات لان القياس فيها لازم للطرفين . ثم الظاهر ان مصداق التجربة الكلية حصول اليقين كما فى التواتر لابلوغ المشاهدة الى حد معين من الكثرة . قالوا لابد فى التجربيات من وقوع فعل الانسان لكن لايشترط ان يفعله الحاكم المجرب بنفسه بل يكفى وقوعه من غيره كما اذا تناول شخص السقمونيا ووقع الاسهال وشاهد شخص آخر ذلك مرارا حصل له العلم التجربى قطعا . واعترض عليه بان الاحكام النجومية من التجربيات ولا تتوقف على فعل انسان اصلا كما ان الحدسيات كذلك ولذا قال شارح اشراق الحكمة ان المجربات لاتقال الافى التأثير والتأثر فلايقال جربت ان السواد هيئة نارة او ان هذه النار اسود بل يقال جربت ان النار محرقة وان السقمونيا مسهل انتهى فلم يشترط فيها فعل الانسان بل التأثير والتأثر هذا كله خلاصة مافى الصادق الحلوانى حاشية الطبى وماحققه المولوى عبد الحكيم فى حاشية شرح المواقف .

(الجلب) نزد منجمان بودن كوكب مذكر است درنيمه روزى فلك وبودن كوكب مؤنث است درنيمه شبى ويجئ فى لفظ الحيز فى فصل الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة .

(الجلاب) بالضم وتشديد اللام عند الاطباء هو العسل المطبوخ فى ماء الورد حتى يتقوم وقد يتخذ بالسكر . وقد يطلق على المنضج كذا فى بحر الجواهر .

(الجانب) بكسر النون عند المهندسين يطلق فى الاكثر على احدى اضلاع المستطيل كذا فى شرح خلاصة الحساب . وهو فى اللغة الطرف . ووجه التسمية ظاهر .

(الجنائب) هم السائرون الى الله فى منازل النفوس حاملين لزاد التقوى والطاعة مالم يصلوا الى مناهل القرب حتى يكون سيرهم فى الله كذا فى الاصطلاحات الصوفية .

(الجيب) بالفتح وسكون المثناة التحتانية فى اللغة كريبان كما فى الصراح . وعند المهندسين والمنجمين هو نصف وترضعف القوس . وجيب ربع الدائرة يسمى جيبا اعظم لكونه مساويا لنصف قطر الدائرة ومقداره ستون درجة اذا اعتبر فى مناطق الافلاك فاذا صارت قوس الجيب اعظم من ربع الدائرة انتقص الجيب الى ان صارت قوس الجيب نصف الدائرة فحينئذ ينعدم الجيب فنصف الدائرة وكذا تمام الدائرة لاجيب له . قال عبد العلى البرجندى ولايخفى ان هذا التعريف مختص بجيب قوس تكون اقل من نصف الدائرة فحينئذ ينعدم الجيب . فالاصوب ان يقال جيب كل قوس عمود داخل فى الدائرة يخرج من احد طرفى تلك القوس على قطر يمر ذلك القطر باطرف الآخر لتلك القوس . والقطر هو الخط المنصف للدائرة اى المار بالمركز . وانما قيدنا بقولنا داخل فى الدائرة مع انهم لم يذكروه للاحتراز عن عمود خارج من طرف قوس هى نصف الدائرة على القطر فان هذا العمود لايقع فى سطح الدائرة البتة . فكل اربعة اقواس قسمت الدائرة اليها جيب واحد . وكل قوس نقصت من نصف الدور فجيبه وجيب الباقى واحد . وكل قوس تكون ازيد من نصف الدور فجيب فضلها على نصف الدور جيب الباقى منها الى تمام الدور بعد نقصان تلك القوس من تمام الدور واحد . واذا نقص مربع جيب من مربع نصف قطر الدائرة فجذر الباقى منه جيب تمام تلك القوس الى الربع . اعلم ان نسبة جيب كل قوس الى تمامها كنسبة ظل اول تلك القوس الى نصف القطر المقسوم الى ستين جزء . ونسبة جيب تمام كل قوس الى جيب تلك القوس كنسبة الظل الثانى اى المستوى الى المقياس اذا قسم الى ستين جزء . واذا عرفت هذا يسهل عليك استعلام الظل الاول والظل الثانى لكل قوس كما لا يخفى . واعلم ايضا ان كل قوس تكون ازيد من الربع وانقص من نصف الدور فيؤخذ تمامها الى نصف الدور .

وكل قوس تكون ازيد من النصف وانقص من ثلثة ارباع فيؤخذ فضلها على نصف الدور . وكل قوس تكون ازيد من ثلثة ارباع الدور فتنقص تلك القوس من الدور ويؤخذ الباقي فما حصل من هذا العمل يسمى قوسا منقحا بضم الميم وفتح النون وتشديد القاف المفتوحة وبالحاء المهملة مأخوذا من التنقيح . وهذا الذى ذكر هو الجيب المستوى . وما وقع من القطرين جيب القوس وطرف القوس هو الجيب المعكوس ويسمى بسهم القوس ايضا . واذا قسمت قوس القطعة بقسمين واخرج عمود من نقطة الانقسام على قاعدة القطعة فذلك العمود هو جيب ترتيب كل قوس . وجيب الزاوية هو جيب قوس هى مقدار تلك الزاوية . والاسطرلاب الذى يوضع فيه درجات الجيب بطريق معروف مذكور فى كتب ذلك العلم يسمى اسطرلابا مجيبا هذا كله خلاصة مافى شرح بيست باب فى علم الاسطرلاب وغيره .

فصل الثاء المثلثة

(المجتث) اسم مفعول من الاجتثاث بمعنى استيصال الشئ من اصله اطلقه اهل العروض من العرب والعجم على بحر مخصوص لجريان الخبن فى جميع اركانه واصل هذا البحر مستفعلن فاعلاتن اربع مرات . ودر عروض سيفى مى آرد اصل اين بحر مستفعلن فاعلاتن است چهار بار ومسدس اين بحر راكه مستفعلن فاعلاتن است دوبار از بحر خفيف كرفته اند چراكه اختلاف درين هردو بحر بجز تقديم وتأخير اركان چيزى ديكر نيست . واسم مقتضب ومجتث اكرچه در معنى بهم نزديك اند اما چون اين بحر را مجتث ناميدند بجهت وقوع خبن درجميع اركان وى آن بحر را مقتضب نام كردند براى امتياز . ومخبون مثمن اين بحر مفاعلن فعلاتن است چهار بار . ومخبون مثمن مسبغ اين مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعليان است دوبار . ومخبون مثمن مقصورش مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلات است دوبار . ومخبون محذوفش مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن است دوبار . ومخبون مقطوعش مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن است بسكون عين دوبار . ومخبون مقطوع مسبغ آن مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلان است بسكون عين دوبار انتهى . وفى بعض رسائل العروض العربية المجتث هو مستفعلن فاعلاتن فاعلتن مرتين مثاله (شعر) لاتسقنى خمر عام واسقنيها . دهرية عتقت من عهد آدم . ولم يستعمل الا مجزوا سالم العروض والضرب مثاله (شعر) البطن منها خميص . والوجه مثل الهلال . ويجوز فيه الخبن فى كل ركن والكف والشكل الا فى الضرب والتشعيث فى كل فاعلاتن ولا يطوى فيه مستفعلن لان رابعه ساكن وتد مفروق وبين تن وفا وبين تن ومس معاقبة .

فصل الحاء المهملة

(الجرح) لغة من جرحه بلسانه جرحا بفتح الجيم عابه وتنقصه ومنه جرحت الشاهد

اذا اظهرت فيه ما ترد به شهادته كذا فى المصباح . وفى اصطلاح الفقهاء اظهار فسق الشاهد فان لم يتضمن ذلك ايجاب حق لله تعالى اوللعبد فهو جرح مجرد وان تضمن اثبات حق الله تعالى او للعبد فهو غير مجرد وهذا كله من البحر الرائق شرح كنز الدقائق فى كتاب الشهادة فى شرح قوله ولا يسمع القاضى الشهادة على جرح .

(الجراحة) بكسر الجيم وفتح الراء المهملة عند الاطباء . هو تفرق اتصال فى اللحم من غير قيح فان تقيح يسمى قرحة . قال القرشى تفرق الاتصال اللحمى اذا كان حديثا يسمى جراحة فاذا تقادم حتى اجتمع فيه القيح يسمى قرحة انتهى . فعلى هذا القرحة غير الجراحة . وفى الوافية ان الجراحة اعم منها حيث قال تفرق اتصال اكر بكوشت فروشود آنرا جراحت كويند واكر جراحت ريم آرد آنرا قرحه كويند .

(الجناح) بفتح الجيم والنون دست وبال وجانب وزير بغل . واطباء اطلاق كردانند بر دو استخوان كه از پهلوها مهرهاى پشت برون آيد يكى از راست ويكى از چپ ويرا جناح از بهر آن كويند كه مانند دو بال مرغ است كه باز كرده باشد كذا فى بحر الجواهر .

(الجناحية) فرقة من غلاة الشيعة اصحاب عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر ذى الجناحين . قالوا الارواح تتناسخ فكان روح الله فى آدم ثم فى شيث ثم فى الانبياء والائمة حتى انتهت الى على واولاده الثلثة ثم الى عبدالله . وقالوا عبدالله حى مقيم بجبل اصفهان وسيخرج . وانكروا القيامة . واستحلوا المحرمات كالخمر والميتة والزنا كذا فى شرح المواقف .

فصل الدال المهملة

(الجحد) بسكون الحاء المهملة مع ضم الجيم وفتحها وبفتحتين ايضا فى اللغة انكار شئ مع العلم به كما يستفاد من الصراح وعند اهل العربية يطلق على الكلام الدال على ذلك قال فى الاتقان النافى ان كان صادقا يسمى كلامه نفيا ومنفيا وان كان كاذبا يسمى جحدا ونفيا ايضا . ويجئ فى فصل الياء من باب النون . ويطلق ايضا عندهم على الفعل المنفى بلم نحو لم يضرب على مايستفاد من اطلاقاتهم وقد صرح بذلك ايضا فى بعض كتب الصرف .

(الجد) بالفتح والتشديد فى اللغة پدر پدر وپدر مادر على ما فى كنز اللغات . وجده مادر پدر ومادر مادر على ما فى المنتخب . والفقهاء يقولون الجد اما صحيح اوفاسد وكذا الجدة . فالجد الصحيح لشخص هو مالا يدخل فى نسبته الى ذلك الشخص ام كاب الاب وان علا . والجد الفاسد لشخص هو مايدخل فى نسبته اليه ام كاب الام واب اب الام ونحوهما .

والجدة الصحيحة لشخص هى التى لايدخل فى نسبتها اليه جد فاسد سواء كانت مدلية الى ذلك الشخص بمحض الانوثة كام الام وام ام الام اوبمحض الذكورة كام الاب وام اب الاب اوبخلط منهما كام ام الاب وهى صاحبة الفرض كالجد الصحيح . والجدة الفاسدة لشخص هى التى تدخل فى نسبتها اليه جد فاسد ومدلية اليه بخلط الذكور والاناث كام اب الام وام اب ام الاب وهى من ذوى الارحام كالجد الفاسد هكذا يستفاد من الشريفى .

(الجد) بالكسر والتشديد ضد الهزل كما يجئ فى فصل الام من باب الهاء .

(الجديد) نزد اهل عروض اسم بحريست واصل آن بحر فاعلاتن فاعلاتن مستفعلن است دوبار ومخبون مستعمل ميكردد ومخبون وى فعلاتن فعلاتن مفاعلن است دوبار واين بحر از مخترعات فارسيان است ولهذا بجديد موسوم كشته كذا فى عروض سيفى .

(المجدد) على صيغة اسم المفعول من التجديد عند الشعراء هو القصيدة التى لاتشبيب فيها . ويجئ فى فصل الدال المهملة من باب القاف .

(التجريد) فى اللغة برهنه كردن وشمشير ازنيام بدر كشيدن وبريدن شاخهاى درخت كما فى كنز اللغات . ودر اصطلاح صوفيه تجريد از خلائق وعلائق وعوائق وتفريد ازخودى كما فى كشف اللغات . ودر لطائف اللغات ميكويد تجريد بمعنى قطع تعلقات ظاهريست وتفريد قطع تعلقات باطنى . وعند اهل الفرس من البلغاء يطلق على قسم من الاستعارة كما يجئ فى فصل الراء من باب العين . وعند اهل العربية يطلق على معان . منها تجريد اللفظ الدال على المعنى عن بعض معناه كما جرد الاسراء عن معنى الليل واريد به مطلق الاذهاب لا الاذهاب بالليل فى قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا . ومنها عطف الخاص على العام سمى به لانه كأنه جرد الخاص من العام وافرد بالذكر تفضيلا نحو قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى على مافى الاتقان . ويجئ فى لفظ العطف ايضا . ومنها خلو البيت من الردف والتأسيس . والقافية المشتملة على التجريد تسمى مجردة وهذا المعنى يستعمل فى علم القوافى . ومنها ذكر مايلايم المستعارله . ويجئ فى بيان الاستعارة المجردة فى فصل الراء من باب العين وفى لفظ الترشيح فى فصل الحاء من باب الراء . ومنها ماهو مصطلح اهل البديع فانهم قالوا من المحسنات المعنوية التجريد وهو ان ينتزع من امر ذى صفة امر آخر مثله فى تلك الصفة مبالغة فى كمالها فيه اى لاجل المبالغة فى كمال تلك الصفة فى ذلك الامر ذى الصفة حتى كأنه بلغ من الاتصاف بتلك الصفة الى حيث يصح ان ينتزع منه موصوف آخر بتلك الصفة . قال الچلپى وهذا الانتزاع دائر فى العرف يقال فى العسكر الف رجل وهم فى انفسهم الف ويقال فى الكتاب عشرة ابواب وهو فى

نفسه عشرة ابواب . والمبالغة التى ذكرت مأخوذة من استعمال البلغاء لانهم لايفعلون ذلك الا للمبالغة انتهى . ويجرى التجريد بهذا المعنى فى الفارسى ايضا ومثاله على مافى جامع الصنائع . شعر . حسن جانت ازنضارت هست بستانى وليك . بوستانى كاندرو هرسو نمايد صدارم . ثم التجريد اقسام . منها ان يكون بمن التجريدية نحو قولهم لى من فلان صديق حميم اى بلغ فلان من الصداقة حدا صح معه اى مع ذلك الحد ان يستخلص منه صديق حميم آخر مثله فى الصداقة . ومنها ان يكون بالباء التجريدية الداخلة على المنتزع منه نحو قولهم لئن سألت فلانا لتسألن به البحر اى بالغ فى اتصافه بالسماحة حتى انتزع منه بحرا فى السماحة . وزعم بعضهم ان من التجريدية والباء التجريدية على حذف مضاف فمعنى قولهم لقيت من زيد اسدا لقيت من لقائه اسدا والغرض تشبيهه بالاسد وكذا معنى لقيت به اسدا لقيت بلقائه اسدا . ولايخفى ضعف هذا التقدير فى مثل قولنا لى من فلان صديق حميم لفوات المبالغة فى تقدير حصل لى من حصوله صديق فليتأمل . ومنها مايكون بباء المعية والمصاحبة فى المنتزع كقول الشاعر . شعر . وشوهاء تعدوبى الى صارخ الوغى . بمستلئم مثل الفتيق المرحل . المراد بالشوهاء فرس قبيح الوجه لما اصابها من شدائد الحرب . وتعدو اى تسرع . صارخ الوغى اى مستغيث الحرب . والمستلئم لابس الدرع . والباء للملابسة . والفتيق الفحل المكرم عند اهله . والمرحل من رحل البعير شخصه من مكانه وارسله . والمعنى تعد وبى ومعى من نفسى لابس درع لكمال استعدادى للحرب . بالغ فى اتصافه بالاستعداد للحرب حتى انتزع منه مستعدا آخر لابس درع . ومنها مايكون بدخول فى فى المنتزع منه نحو قوله تعالى فيها دار الخلد اى فى جهنم وهى دار الخلد لكنه انتزع منها دارا اخرى وجعلها معدة فى جهنم لاجل الكفار تهويلا لامرها ومبالغة فى اتصافها بالشدة . ومنها مايكون بدون توسط حرف كقول قتادة . شعر . فلئن بقيت لارحلن لغزوة . نحو الغنائم اويموت كريم . اى الا ان يموت كريم . يعنى بالكريم نفسه فكأنه انتزع من نفسه كريما مبالغة فى كرمه ولذا لم يقل اواموت . وقيل تقديره اويموت منى كريم كما قال ابن جنى فى قوله تعالى ويرثنى وارث من آل يعقوب عند من قرأ بذلك انه اريد يرثنى منه وارث من آل يعقوب وهو الوارث نفسه فكأنه جرد منه وارثا . وفيه نظر اذلا حاجة الى التقدير لحصول التجريد بدونه كما عرفت . ومنها مايكون بطريق الكناية نحو . شعر . ياخير من يركب المطى ولا . يشرب كأسا بكف من بخلا . اى يشرب الكأس بكف جواد فقد انتزع من الممدوح جوادا يشرب هو الكأس بكفه على طريق الكناية لانه اذا نفى عنه الشرب بكف البخيل فقد اثبت له الشرب بكف الكريم ومعلوم انه يشرب بكفه فهو ذلك الكريم . ومنها مخاطبة الانسان نفسه فانه ينتزع فيها من نفسه شخصا آخر مثله فى الصفة التى سيق لها

الكلام ثم يخاطبه نحو . شعر . لاخيل عندك تهديها ولامال . فليسعد النطق ان لم تسعد الحال . المراد بالحال الغنى فكأنه انتزع من نفسه شخصا آخر مثله فى فقد الحال والمال والخيل (فائدة) قيل ان التجريد لاينا فى الالتفات بل هو واقع بان يجرد المتكلم نفسه من ذاته ويخاطبه لنكتة كالتوضيح فى . ع . تطاول ليلك بالاثمد . ورده السيد السند بان المشهور عند الجمهور ان المقصود من الالتفات ارادة معنى واحد فى صور متفاوتة والمقصود من التجريد المبالغة فى كون الشئ موصوفا بصفة وبلوغه النهاية فيها بان ينتزع منه شئ آخر موصوف بتلك الصفة . فمبنى الالتفات على ملاحظة اتحاد المعنى ومبنى التجريد على اعتبار التغاير ادعاء فكيف يتصور اجتماعهما نعم ربما امكن حمل الكلام على كل منهما بدلا عن الآخر . واما انهما مقصودان معا فلا . مثلا اذا عبر المتكلم عن نفسه بطريق الخطاب اوالغيبة فان لم يكن هناك وصف يقصد المبالغة فى اتصافها به لم يكن ذلك تجريدا اصلا وان كان هناك وصف يحتمل المقام المبالغة فيه فان انتزع من نفسه شخصا آخر موصوفا به فهو تجريد ليس من الالتفات فى شئ وان لم ينتزع بل قصد مجرد الافتنان فى التعبير عن نفسه كان التفاتا هذا كله مافى المطول وحواشيه .

(التجرد) فى اللغة الخلو وعند الحكماء عبارة عن كون الشئ بحيث لايكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصورة والاعراض كذا فى شرح التجريد .

(المجرد) اسم مفعول من التجريد وهو عند الحكماء والمتكلمين الممكن الذى لايكون متحيزا ولا حالا فى المتحيز ويسمى مفارقا ايضا قال المولوى عبدالحكيم فى حاشية شرح المواقف فى مقدمة الامور العامة والجلبى ماحاصله ان الممكن الذى لايكون متحيزا ولا حالا فيه يسمى مجردا باتفاق الحكماء والمتكلمين . واما كونه حادثا اوقديما موجودا اومعدوما اومحتملا لهما فخارج عن مفهومه ولذا يستدل الحكماء على وجوده وقدمه . وجعل بعض المتكلمين قدما للحادث بناء على ان كل ممكن حادث عندهم . وبعضهم جزم بامتناعه . والجمهور منهم على انه لم يثبت وجوده فجاز ان يكون موجودا وجاز ان يكون معدوما سواء كان ممكنا اوممتنعا . وتقسيمه يجئ فى لفظ المفارق فى فصل القاف من باب الفاء . وعند الصرفيين كلمة فيها حروف اصلية فقط اى لايكون فيها حرف زائد مثل ضرب ويقابله المزيد . وبعض معانى المجرد قد عرفت فى لفظ الجريد قبيل هذا .

(الجارودية) فرقة من الزيدية اصحاب جارود ويجئ هناك فى فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة .

(الجسد) بفتح الجيم والسين المهملة فى اللغة الجسم الاجساد الجمع . وفى البيضاوى الجسد

جسم ذولون ولذلك لايطلق على الماء والهواء ومنه الجساد للزعفران . وقيل جسم ذو تركيب لان اصله جمع الشئ واشتداده انتهى كلامه . والجسد عند الصوفية يطلق غالبا على الصورة المثالية على مافى شرح الفصوص للمولوى عبدالرحمن الجامى فى الفص الاسحاقى .

(الاجساد السبعة) عند الحكماء هى الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصينى كذا فى شرح المواقف فى فصل مالا نفس له من المركبات .

(المجاسدة) عند المنجمين هى مقارنة الكوكب بعقدة القمر . ويجئ فى لفظ النظر . وقد تطلق على المقارنة مطلقا .

(الجلد) هو ضرب الجلد وهو حكم يختص بمن ليس بمحصن لما علم من ان حد المحصن هو الرجم كذا فى اصطلاحات السيد الجرجانى .

(الجمود) بضم الجيم والميم عند الاطباء علة اذا عرضت للانسان بقى على الحالة التى ادركته عليها اما جالسا اوقائما كذا فى بحرالجواهر .

(الجامد) فى اللغة نقيض الذائب والجوامد الجمع . وعند الصرفيين والنحاة هو الاسم الغير المشتق سواء كان مصدرا او غير مصدر . وفى العباب ومن حق الحال الاشتقاق وقد تقع جامدة ومن الحال الجامدة المصدر المأول بالمشتق نحو اتيته ركضا اى راكضا . وقد تقع الحال الجامدة اسما غير مصدر على ضرب من التأويل انتهى . لكن فى الاصول الاكبرى ان الجامد هو الاسم الذى ليس مصدرا ولا مشتقا . ويطلق الجامد ايضا عندهم على غير المتصرف من الافعال . قال فى المغنى فى بيان نون الوقاية وهى تلحق قبل ياء المتكلم المنقية بواحد من ثلثة الفعل متصرفا كان نحو اكرمنى اوجامدا نحو عسانى وقاموا ماخلانى وما عدانى وحاشانى ان قدرت فعلا الخ . وعند الاطباء هو الدواء الذى من شانه ان يسيل عند فعل الحرارة الغريزية فيه وهو مجتمع فى الحال كالشمع والجوامد الجمع وقد تطلق الجوامد على الاشياء الصلبة المنعقدة فى البدن كالعظام والغضاريف كذا فى بحرالجواهر .

(الجود) بالضم وسكون الواو افادة ماينبغى لالعوض ولالغرض . ويجئ فى لفظ الرحمة فى فصل الميم من باب الراء .

(التجويد) فى اللغة التحسين وفى اصطلاح القراء تلاوة القرأن باعطاء كل حرف حقه من مخرجه وصفته اللازمة له من همس وجهر و شدة ورخاوة ونحوها واعطاء كل حرف مستحقه مما يشاء من الصفات المذكورة كترقيق المستفل وتفخيم المستعلى ونحوها ورد كل

حرف الى اصله من غير تكلف . وطريقه الاخذ من افواه المشايخ العارفين بطريق اداء القرآن بعد معرفة مايحتاج اليه القارئ من مخارج الحروف وصفاتها والوقف والابتداء والرسم . ومراتب التجويد ثلثة ترتيل وتدوير وحدر والاول اتم ثم الثانى . فالترتيل التؤدة وهو مذهب ورش وعاصم وحمزة . والحدر الاسراع وهو مذهب ابن كثير وابى عمرو والقالون . والتدوير التوسط بينهما وهو مذهب ابن عامر والكسائى وهذا هو الغالب على قراءتهم والا فكل منهم يجيز الثلثة . ولابد فى الترتيل من الاحتراز عن التمطيط . وفى الحدر عن الاندماج اذ القراءة كالبياض ان قل صار سمرة وان زاد صار برصا انتهى . وصاحب الاتقان جعل الترتيل مرادفا للتحقيق حيث قال كيفيات القراءة ثلث . احدها التحقيق وهو اعطاء كل حرف حقه من اشباع المد وتحقيق الهمزة واتمام الحركات واعتماد الاظهار والتشديدات وبيان الحروف وتفكيكها واخراج بعضها من بعض بالسكت والترتيل والتؤدة وملاحظة الجائزات من الوقوف بلا قصر ولا اختلاس ولا اسكان محرك ولا ادغامه وهو يكون لرياضة الالسن وتقويم الالفاظ . ويستحب الاخذ به على المتعلمين من غير ان يتجاوز فيه الى حد الافراط بتوليد الحروف من الحركات وتكرير الراءات وتحريك السواكن وتطنين النونات بالمبالغة فى الغنات ونحو ذلك وهذا النوع من القراءة مذهب حمزة وورش . الثانية الحدر بفتح الحاء وسكون الدال المهملتين وهو ادراج القراءة بسرعتها وتخفيفها بالقصر والتسكين والاختلاس والبدل والادغام الكبير وتخفيف الهمزة ونحو ذلك مما صحت به الرواية مع مراعاة اقامة الاعراب وتقويم اللفظ وتمكن الحروف بدون بتر حروف المد واختلاس اكثر الحركات وذهاب صوت الغنة والتفريط الى غاية لاتصح به القراءة وهذا النوع مذهب ابن كثير وابى جعفر ومن قصر المنفصل كابى عمرو ويعقوب . الثالثة التدوير وهو التوسط بين المقامين من التحقيق والحدر وهو الذى ورد عن اكثر الائمة ممن مد المنفصل ولم يبلغ فيه الاشباع وهو مذهب سائر القراء وهو المختار عند اكثر اهل الاداء . ثم قال والفرق بين الترتيل وبين التحقيق فيما ذكره بعضهم ان التحقيق يكون للرياضة والتعليم والتمرين . والترتيل يكون للتدبر والتفكر والاستنباط فكل تحقيق ترتيل وليس كل ترتيل تحقيقا (فائدة) فى شرح المهذب اتفقوا على كراهة الافراط فى الاسراع . قالوا وقراءة جزء بترتيل افضل من قراءة جزئين فى قدر ذلك الزمان بلا ترتيل . وقالوا واستحباب الترتيل للتدبر ولانه اقرب الى الاجلال والتوقير واشد تأثيرا فى القلب ولهذا يستحب للاعجمى الذى لايفهم معناه . وفى النشر اختلف هل الافضل الترتيل وقلة القراءة او السرعة مع كثرتها . واحسن بعض ائمتنا فقال ان ثواب قراءة الترتيل اجل قدرا وثواب الكثرة اكثر عددا لان بكل حرف عشر حسنات . وفى البرهان للزركشى كمال الترتيل تفخيم الفاظه والابانة عن حروفه وان

لايدغم حرفا فى حرف . وقيل هذا اقله . واكمله ان يقرأه على منازله فان قرءا تهديدا لفظ به لفظ المتهدد اوتعظيما لفظ به على التعظيم انتهى مافى الاتقان .

(جودة الفهم) صحة الانتقال من الملزومات الى اللوازم كذا فى اصطلاحات السيد الجرجانى .

(الجهاد) بالكسر فى اللغة بذل مافى الوسع من القول والفعل كما قال ابن الاثير . وفى الشريعة قتال الكفار ونحوه من ضربهم ونهب اموالهم وهدم معابدهم وكسر اصنامهم وغيرها كذا فى جامع الرموز . ومثله فى فتح القدير حيث قال الجهاد غلب فى عرف الشرع على جهاد الكفار وهو دعوتهم الى الدين الحق وقتالهم ان لم يقبلوا وهو فى اللغة اعم من هذا انتهى . والسير اشمل من الجهاد كما فى البرجندى . وعند الصوفية هو الجهاد الاصغر . والجهاد الاكبر عندهم هو المجاهدة مع النفس الامارة كذا فى كشف اللغات .

(المجاهدة) فى الصراح الجهاد والمجاهدة بمعنى الاجتهاد . ومجاهده نزد صوفيه عبارتست از كارزار كردن بانفس وشيطان كما فى مجمع السلوك . وفى خلاصة السلوك المجاهدة صدق الافتقار الى الله تعالى بالانقطاع عن كل ماسواه كذا قال ابو عطاء . وقال جعفر الصادق المجاهدة بذل النفس فى رضاء الحق . وقال ابو عثمان فطام النفس عن الشهوات ونزع القلب عن الامانى والشبهات .

(الاجتهاد) فى اللغة استفراغ الوسع فى تحصيل امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال اجتهد فى حمل الحجر ولايقال اجتهد فى حمل الخردلة . وفى اصطلاح الاصوليين استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى . والمستفرغ وسعه فى ذلك التحصيل يسمى مجتهدا بكسر الهاء والحكم الظنى الشرعى الذى عليه دليل يسمى مجتهدا فيه بفتح الهاء . فقولهم استفراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو كالجنس . فتبين بهذا ان تفسير الآمدى ليس اعم من هذا التفسير كما زعمه البعض . وذلك لان الآمدى عرف الاجتهاد باستفراغ الوسع فى طلب الظن بشئ من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه . وبهذا القيد الاخير خرج اجتهاد المقصر وهو الذى يقف عن الطلب مع تمكنه من الزيادة على فعل من السعى فانه لايعد هذا الاجتهاد فى الاصطلاح اجتهادا معتبرا . فزعم هذا البعض ان من ترك هذا القيد جعل الاجتهاد اعم . وقيل الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه كاستفراغ النحوى وسعه فى معرفة وجوه الاعراب واستفراغ المتكلم وسعه فى التوحيد والصفات واستفراغ الاصولى وسعه فى كون الادلة حججا . قيل والظاهر انه لاحاجة لهذا الاحتراز

ولذا لم يذكر هذا القيد الغزالي والآمدي وغيرهما فانه لايصير فقيها الابعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقه التهيؤ بمعرفة الاحكام . وقيد الظن احتراز من القطع اذلا اجتهاد فى القطعيات . وقيد شرعى احتراز عن الاحكام العقلية والحسية . وفى قيد بحكم اشارة الى انه ليس من شرط المجتهد ان يكون محيطا بجميع الاحكام ومدارها بالفعل فان ذلك ليس بداخل تحت الوسع لثبوت لاادرى فى بعض الاحكام كما نقل عن مالك انه سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلثين منها لاادرى . وكذا عن ابى حنيفة رح قال فى ثمان مسائل لا ادرى . واشارة الى تجزى الاجتهاد لجريانه فى بعض دون بعض . وتصويره ان المجتهد حصل له فى بعض المسائل ماهو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها اولا بل لابد ان يكون مجتهدا مطلقا عنده مايحتاج اليه فى جميع المسائل من الادلة . فقيل له ذلك اذ لو لم يتجز الاجتهاد لزم علم المجتهد الآخذ بجميع المآخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام واللازم منتف لثبوت لاادرى كما عرفت . وقيل ليس له ذلك ولا يتجزى الاجتهاد والعلم بجميع المآخذ لايوجب العلم بجميع الاحكام لجواز عدم العلم بالبعض لتعارض وللعجز فى الحال عن المبالغة اما لمانع يشوش الفكر اواستدعائه زمانا . اعلم ان المجتهد فى المذهب عندهم هو الذى له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الاصول التى مهدها امامه كالغزالى ونحوه من اصحاب الشافعى وابى يوسف ومحمد من اصحاب ابى حنيفة وهو فى مذهب الامام بمنزلة المجتهد المطلق فى الشرع حيث يستنبط الاحكام من اصول ذلك الامام (فائدة) للمجتهد شرطان . الاول معرفة البارى تعالى وصفاته وتصديق النبى صلى الله عليه وآله وسلم بمعجزاته وسائر مايتوقف عليه علم الايمان كل ذلك بادلة اجمالية وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ماهو دأب المتبحرين فى علم الكلام . والثانى ان يكون عالما بمدارك الاحكام واقسامها وطرق اثباتها ووجوه دلالاتها وتفاصيل شرائطها ومراتبها وجهات ترجيحها عند تعارضها والتفصى عن الاعتراضات الواردة عليها فيحتاج الى معرفة حال الرواة وطرق الجرح والتعديل واقسام النصوص المتعلقة بالاحكام وانواع العلوم الادبية من اللغة والصرف والنحو وغير ذلك . هذا فى حق المجتهد المطلق الذى يجتهد فى الشرع . واما المجتهد فى مسئلة فيكفيه علم مايتعلق بها ولا يضره الجهل بما لايتعلق بها هذا كله خلاصة مافى العضدى وحواشيه وغيرها .

فصل الراء المهملة

(الجبر) بالفتح وسكون الموحدة فى اللغة بمعنى شكسته رابستن ونيكوكردن حال كسى على ما فى الصراح . وبدى ونيكى كار از حق دانستن . وبزور بركارى داشتن كسى را . وپادشاه وبندهٔ شجاع وفقير على ما فى المنتخب . وعند الصوفية هوالجبروت . وعند المحاسبين حذف المستثنى من احد المتعادلين اى المتساويين وزيادة مثله اى مثل ذلك

المستثنى على المعادل الآخر مثاله مال الاخمسة اشياء يعدل ستة فحذف خمسة اشياء من المعادل الاول وهو مال الاخمسة اشياء وزيادته على المعادل الآخر يسمى جبرا والحاصل بعد الجبر مال يعدل ستة وخمسة اشياء . وقيل حذف المستثنى من احد المتعادلين جبر وزيادة مثله على الآخر تعديل كذا فى بعض الرسائل . وقد يطلق الجبر عندهم ويراد به علم الجبر والمقابلة وهو علم يعرف به المجهولات العددية من معلوماتها المخصوصة حال كون تلك المجهولات على وجه مخصوص من فرض المجهول شيئا وحذف المستثنى من احد المتعادلين وزيادته على الآخر واسقاط المشترك بين المتعادلين على مابين فى كتب الحساب كذا فى شرح خلاصة الحساب . ثم الجبر عند اهل الكلام يستعمل كثيرا بمعنى اسناد فعل العبد الى الله سبحانه وهو خلاف القدر وهو اسناد فعل العبد اليه لا الى الله تعالى . فالجبر افراط فى تفويض الامر الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لاارادة له ولااختيار . والقدر تفريط فى ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله بالاستقلال وكلاهما باطلان عند اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة والحق الوسط بين الافراط والتفريط المسمى بالكسب هكذا فى شرح المواقف والتلويح . وفى الصراح الجبر بمعنى خلاف القدر على ماقال ابوعبيدة كلام مولد .

(الجبرية) بفتحتين خلاف القدرية على ما فى الصراح . وفى المنتخب وفتح الباء كما اشتهر اما غلط واما لجهة مناسبته بالقدرية . وهى فرقة من كبار الفرق الاسلامية كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذى . قالوا لاقدرة للعبد اصلا لامؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها . والله لايعلم الشئ وعلمه حادث لافى محل ولايتصف الله بما يوصف به غيره كالعلم والحيوة اذ يلزم منه التشبه . والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلها فيها حتى لايبقى موجود سوى الله تعالى . ووافقوا المعتزلة فى نفى الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع فهؤلاء جبرية خالصة . واما اهل السنة والجماعة وكذا النجارية والضرارية فجبرية متوسطة اى غير خالصة بل متوسطة بين الجبر والتفويض لانهم يثبتون للعبد كسبا بلا تأثير فيه كذا فى شرح المواقف .

(الجبروت) عند الصوفية عبارة عن الذات القديمة وهى صيغة المبالغة بمعنى الجبر . والجبر اما بمعنى الاجبار من قولهم جبرته على الامر جبرا او اجبرته اكرهته عليه . او بمعنى الاستعلاء من قولهم نخلة جبارة اذا فاتها الايدى . والجبار الملك تعالى كبرياؤه متفرد بالجبروت لانه يجرى الامور مجارى احكامه ويجبر الخلق على مقتضيات الزامه اولانه يستعلى عن درك العقول كذا فى شرح القصيدة الفارضية . والصفات القديمة تسمى بالملكوت كما وقع فى هذا الشرح ايضا ويجئ فى محله . وفى مجمع السلوك الملكوت عندهم

عبارة من فوق العرش الى تحت الثرى ومابين ذلك من الاجسام والمعانى والاعراض ◦ والجبروت ماعدا الملكوت كذا قال الديلمى ◦ وقال بعض الكبار واما عالم الملكوت فالعبد له فيه اختيار مادام فى هذا العالم فاذا دخل فى عالم الملكوت صار مجبورا على ان يختار مايختار الحق وان يريد مايريد لايمكنه مخالفته اصلا انتهى ◦ وفى بعض حواشى شرح العقائد النسفية فى الخطبة فى اصطلاح المشائخ عالم الجبروت عالم الكروبيين وهو عالم المقربين من الملائكة وتحته عالم الاجساد وهو عالم الملك ◦ والمراد من الجبروت الجبارية وهى عبارة من قهر الغير على وفق ارادته ◦ والجبروت والعظمة بمعنى واحد لغة غير ان فيه معنى المبالغة لزيادة اللفظ ◦ وفى اصطلاح اهل الكلام عبارة عن الصفات كما ان اللاهوت عبارة عن الذات فالاضافة فى نعوت الجبروت على هذا الاصطلاح اضافة المسمى الى اسمه انتهى كلامه ◦ ودر كشف اللغات ميكويدكه جبروت در اصطلاح سالكان مرتبهٔ وحدت را كويند كه حقيقت محمديست وتعلق بمرتبهٔ صفات دارد انتهى ◦ ودر موضع ديكر كويد ونيز مرتبهٔ صفات را جبروت خوانند ومرتبهٔ اسماء را ملكوت ◦ ودر مرآة الاسرار ميكويد بدانكه اهل فردانيت را دوام مقام لاهوت است يعنى تجلى ذات ولاهوت دراصل لاهو الا هو است حرف تا زياده ازقانون عرب است وعادت اين قوم است كه چون كلامى مخالط كويند چيزى زياده كنند وچيزى حذف تانا محرمان از حقيقت محروم مانند ◦ پس ◦ لانى است يعنى نيست تجلى صفات مرطائفهٔ افراد را ◦ وهو اسم ذات است يعنى الا هو مكر تجلى ذات ولاهوت خود يعنى فردانيت را مقام نيست كه خارج ازشش حدود است ولفظ مقام كه اضافت بآن ميكنند وكويند مقام لاهوت باسناد مجازاست اما مقام ندارد ◦ واسفل اين مقام جبرو تست يعنى مقام جبر وكسر خلائق واين مقام قطب عالم است كه متصرفست از عرش تاثرى وجبر وكسرهم درشش جهت كنجد وقطب عالم رافيض ازعرش مجيد است كه تعلق بعزلت ونصب دارد ◦ واين مقام را جبر وكسر ازان كويندكه كرامات اوليا ومعجزات انبياهم ازين عالم است وچون ازمقام جبر وكسر ترقى كنند بمقام فردانيت كه لاهوت است رسند ودر عالم فردانيت عالم جبروت يعنى جبروكسر كفر است ◦ اما افراد قادرند برعالم جبروت اكر به جبروكسر مشغول شوند از فردانيت يعنى ازتجلى ذات بيفتند وبدين سبب افراد مستور ميمانند انتهى ◦ وقريب بدينست آنچه در مجمع السلوك درجائى واقع شده كه منازل خلائق چهارند ◦ شعر ◦ يكى منزل كه آن ناسوت نام است ◦ بران اوصاف حيوانى تمام است ◦ زراه تربيت پيران بشارت ◦ بداده چار منزل باعبارت ◦ ازان منزل اكر خود بكذرد كس ◦ رسد در دويمى منزل ملك پس ◦ دران عالم چو اومعروف كردد ◦ ملائك آسمان مكشوف كردد ◦ چو بركيرد قدم را اوز ملكوت ◦ رسد در سيومى منزل بجبروت ◦ مقام روح برمن

حيرت آمد . نشان ازوى بكفتن غيرت آمد . دران منزل بود كشف وكرامات . ولى بايد كذشتن زان مقامات . اكر دنيا وعقبى پيش آيد . نظر كردن برو هركز نشايد . بنور ذكر بايد دركذشتن . بآب توبه بايد دل بشستن . در ان حالت مقام نور باشد . زجاى آب وكل اودور باشد . چوكردد جان ودل ازغير ارپاك . رسد در عالم لاهوت بى باك . دران منزل چهارم جست وجوئى . نباشد باخدا جز كفت وكوئى . مقام قرب منزل بى نشانست . جز آن كون ومكان ديكر جهانست . بعون حق رسد آنجا چوسالك . شود برجملهٔ اشياء مالك .

(الجدرى) بالضم والفتح وسكون الدال والراء المهملتين لغة آبله وهو بثور صغار بعضها يظهر على البدن لدفع من الطبيعة المدبرة لبدن الانسان فضلات طمثية منبثة فى البدن لاغتذائه بها ولذلك قيل ان هذا المرض لابد ان يعرض لكل شخص الا ان تلك الفضلات تبقى فى البدن الى حين يحصل لها محرك يحرك القوة الدافعة لدفعها . ومن الناس من يجدر مرتين وذلك عند عدم قوة الطبيعة على دفع المادة فى البدن من الصبى بل يبقى شئ منها ثم يتفق اسباب مسخنة رطبة فتحرك المادة وتحرك الطبيعة لدفعها مرة ثانية كذا فى بحر الجواهر . وفى الاقسرائى الجدرى بثور حمر مائلة الى البياض تتفرش فى جميع البدن اوفى اكثره وتتقيح سريعا . وسببه غليان الدم وتعفنه بما يخالطه من الفضول الرقيقة المتولدة فى سن الطفولية ولذا يحدث للصبيان كثيرا . وتفسير المضاعف والمختلط من الجدرى يجئ فى لفظ الحصبة فى فصل الموحدة من باب الحاء .

(الجذر) بالفتح وسكون الذال المعجمة بمعنى بريدن وازبن بركندن واصل هر چيزى وبدين معنى بكسر جيم نيز آمد . ودر اصطلاح محاسبين عدد يرا كويند كه درنفس وى ضرب كنند كذا فى المنتخب . وفى خلاصة الحساب وشرحه العدد المضروب فى نفسه يسمى جذرا فى المحاسبات وضلعا فى المساحة وشيئا فى الجبر والمقابلة . والحاصل يسمى مجذورا ومربعا ومالا . والتجذير هو تحصيل الجذر . ثم الجذر قسمان منطق وهو ماله جذر صحيح كالتسعة فان له جذرا صحيحا وهو الثلثة واصم وهو ماليس له جذر صحيح كالعشرة فان جذرها هو ثلثة وسبع تقريبا ليس صحيحا . ان قيل الكسر ايضا يكون منطقا واصم مع ان جذر الكسر لايكون صحيحا قط . قلت المراد بكون الكسر منطقا ان يكون عدد الكسر بعد تجنيسه اوقبل تجنيسه على انه يعتبر كأنه عدد صحيح منطقا . وقد يطلق الجذر على معنى يعم المساحة والجبر والمقابلة كذا فى شرح خلاصة الحساب للخلخالى .

(الجر) بالفتح والتشديد فى اللغة زير دادن آخر كلمه را وحركت زير كما فى المنتخب . وعند النحاة يطلق على نوع من الاعراب حركة كان اوحرفا ويسمى علامة ايضا كما يستفاد

من الموشح شرح الكافية ويجئ في لفظ الاعراب ۔ والذي يحصل منه الجر يسمى جارا وعامل الجر واللفظ الذي في آخره الجر يسمى مجرورا ۔ وجر الجوار عندهم هو ان تصير الكلمة مجرورة بسبب اتصالها بكلمة مجرورة سابقة عليها لابسبب غير الاتصال فيكون جر الاولى بسبب العامل وجر الثانية لابعامل ولابسبب التبعية كجر التوابع بل انما يكون بسبب الاتصال والمجاورة كجر ارجلكم في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم عند من قرأ بجر ارجلكم فانه انما هو بسبب مجاورته بقوله برؤسكم ۔

(الجوزهر) بفتح الجيم بعدها واو ثم زاء معجمة بعدها هاء ثم راء عند اهل الهيئة هو العقدة اى عقدة الرأس والذنب على ما في بحر الفضائل ۔ ويطلق ايضا على ممثل القمر سمي به اذ على محيطه نقطة مسماة بالجوزهر ۔ وقال عبد العلى البرجندى في حاشية الچغمنى في باب حركات الافلاك الجوزهر بغير الاضافة يطلق على ممثل القمر وبالاضافة يطلق على العقدة ۔ ويجئ ايضا في لفظ الذنب في فصل الباء من باب الذال المعجمة ۔

(الجعفرية) فرقة من المعتزلة اصحاب الجعفر ۔ بن جعفر ۔ بن مبشر وابن حرب وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم ان في فساق الامة من هواشر من الزنادقة والمجوس ۔ واجماع الامة على حد الشرب خطأ لان المعتبر في الحد هوالص ۔ وسارق الحبة فاسق منخلع من الايمان كذا في شرح المواقف ۔

(الجفر) بالفتح وسكون الفاء هو علم يبحث فيه عن الحروف من حيث هي بناء مستقل بالدلالة ويسمى بعلم الحروف وبعلم التكسير ايضا ۔ وفائدته الاطلاع على فهم الخطاب المحمدي الذي لايكون الا بمعرفة علم اللسان العربي هكذا استفاد من بعض الرسائل ۔ ويعرف من هذا العلم حوادث العالم الى انقراضه ۔ قال السيد السند في شرح المواقف في المقصد الثاني من نوع العلم الجفر و الجامعة كتابان لعلى كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما ۔ وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه على بن موسى رضي الله عنه الى مأمون بعد ان وعد المأمون له بالخلافة انك قد عرفت من حقوقنا مالم يعرفه آباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لايتم ۔ ولمشائخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت ۔ ورأيت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين انتهى ۔

(الجمرة) بالفتح وسكون الميم في اللغة آتشك وهي حبات تظهر اما متفرقة اومجتمعة معه الم شديد يأخذ كل حبة منها قطعة كبيرة من البدن ويعمق في اللحم كذا في بحر الجواهر ۔ وفي الموجز الجمرة والنار الفارسية يقال لكل بثر اكال منفط محرق محدث للخشكريشت ۔

وربما خصت النار الفارسية بما كان بثرا من جنس النملة فيه سعى وتنفط من مادة صفراوية قليلة التعفن والسوداء . والجمرة مايسود الجلد من غير رطوبة وتكون كثيرة السوداء غليظة غامضة قليلة البثر .

(الجمار الثلث) عند الصوفية عبارة عن النفس والطبع والعادة ويجئ فى لفظ الحج فى فصل الجيم من باب الحاء .

(الجمهورى) هو نبيذ العنب وقيل هو الشراب المتخذ من اثلاث يجعل عليه الماء الذى ذهب عنه ثم يطبخ بعض الطبخ ويودع فى الاوعية ويخمر . وقيل مابقى نصفه من عصير العنب بعد طبخه . وفى النهاية منه حديث النخعى انه اهدى له بختج هوالجمهورى . والبختج العصير المطبوخ وقيل له الجمهورى لان جمهور الناس يستعملونه اى اكثرهم وفى الجامع الجمهورى مابقى نصفه من عصير العنب بعد طبخه . والمثلث مابقى ثلثه والبختج مابقى ربعه كذا فى بحرالجواهر . وفى البرجندى الجمهورى هوالذى من ماء العنب يصب عليه الماء يطبخ ادنى طبخة ويجئ فى لفظ الطلاء .

(الجوهر) يطلق على معان . منها الموجود القائم بنفسه حادثا كان اوقديما ويقابله العرض بمعنى ما ليس كذلك . ومنها الحقيقة والذات وبهذا المعنى يقال اى شئ هو فى جوهره اى ذاته وحقيقته ويقابله العرض بمعنى الخارج من الحقيقة . والجوهر بهذين المعنيين لاشك فى جوازه فى حق الله تعالى وان لم يرد الاذن بالاطلاق . ومنها ماهو من اقسام الموجود الممكن فهو عند المتكلمين لايكون الاحادثا اذ كل ممكن حادث عندهم . واما عند الحكماء فقد يكون قديما كالجوهر المجرد وقد يكون حادثا كالجوهر المادى . وعند كلا الفريقين لايجوز اطلاقه بهذا المعنى على الله تعالى بناء على انه قسم من الممكن . فتعريفه عند المتكلمين الحادث المتحيز بالذات والمتحيز بالذات هو القابل للاشارة الحسية بالذات بانه هنا اوهناك ويقابله العرض . فقال الاشاعرة العرض هو الحادث القائم بالمتحيز بالذات . فخرج الاعدام والسلوب لعدم حدوثها لان الحادث من اقسام الموجود . وخرج ايضا ذات الرب وصفاته لعدم كونها حادثة ولا قائمة بالمتحيز بالذات فان الرب تعالى ليس بمتحيز اصلا . وبالجملة فذات الرب تعالى وصفاته ليست باعراض ولا جواهر . وقال بعض الاشاعرة العرض ماكان صفة لغيره وينبغى ان يراد بما الحادث بناء على ان العرض من اقسام الحادث والا ينتقض بالصفات السلبية وبصفات الله تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات كما هو مذهب بعض المتكلمين وان لم يقل بالتغاير بينهما فصفات الله تعالى تخرج بقيد الغيرية . وقال المعتزلة العرض هومالو وجد لقام بالمتحيز . وانما اختاروا هذا لان العرض ثابت عندهم فى العدم منفكا عن الوجود الذى هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال

العدم بل اذا وجد العرض قام به . وهذا بناء على قولهم بان الثابت فى العدم ذوات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض فان القيام من خواص الوجود الا عند بعضهم فانهم قالوا باتصاف المعدومات بالصفات المعدومة الثابتة . ويرد عليهم فناء الجواهر فانه عرض عندهم وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذى هو الجوهر عندهم لكونه منافيا للجواهر ولا ينعكس ايضا على من اثبت منهم عرضا لافى محل . كابى هذيل العلاف فانه قال ان بعض انواع كلام الله لافى محل . وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لافى محل . واما ماقيل من ان خروجها لايضر لانه لايطلق العرض على كلام وارادة حادثين فمما لايلتفت اليه اذ عدم الاطلاق تأدبا لايوجب عدم دخولهما فيه . ومعنى القيام بالمتحيز اما التبعية فى التحيز او اختصاص الناعت كما يجئ فى لفظ الوصف فى فصل الفاء من باب الواو ويجئ ايضا فى لفظ القيام ولفظ الحلول . واعلم انه ذكر صاحب العقائد النسفية ان العالم اما عين او عرض لانه ان قام بذاته فعين والافعرض والعين اما جوهر او جسم لانه امامتركب من جزئين فصاعدا وهو الجسم اوغير متركب وهو الجوهر ويسمى الجزء الذى لايتجزى ايضا . قال احمد جند فى حاشيته هذا مبنى على ماذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر مايتركب منه غيره ومعنى الجسم مايتركب من غيره انتهى . فالجوهر على هذا مرادف للجزء الذى لايتجزى وقسم من العين وقسم للجسم . وقيل هذا على اصطلاح القدماء . والمتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين ويسمون الجزء الذى لايتجزى بالجوهر الفرد ويؤيده ماوقع فى شرح المواقف من انه قال المتكلمون لاجوهر الا المتحيز بالذات فهو اما يقبل القسمة فى جهة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الاشاعرة اولا يقبلها اصلا وهوالجوهر الفرد . وقد سبق تحقيق تعريف الجوهر الفرد فى لفظ الجزء فى فصل الالف . ثم لايخفى ان هذا التقسيم انما يصح حاصرا عند من قال بامتناع وجود المجرد اوبعدم ثبوت وجوده وعدمه . واما عند من ثبت وجود المجرد عنده كالامام الغزالى والراغب القائلين بان الانسان موجود ليس بجسم ولا جسمانى كما عرفت فلا يكون حاصرا . واعم من هذا ماوقع فى المواقف من انه قال المتكلمون الموجود فى الخارج اما ان لايكون له اول وهو القديم اويكون له اول وهو الحادث . والحادث اما متحيز بالذات وهوالجوهر اوحال فى المتحيز بالذات وهو العرض اولا يكون متحيزا ولا حالا فيه وهو المجرد انتهى . وهذا التقسيم ايضا ليس حاصرا بالنسبة الى من ثبت عنده وجود المجرد فان صفات المجرد خارجة عن التقسيم . ثم الظاهر ان القائل بوجود المجرد يعرف العرض بما كان صفة لغيره فان الغير اعم من المتحيز وغيره . ويقسم الحادث . الى ماكان قائما بنفسه وهوالجوهر فان لم يكن متحيزا فهو المجرد والمتحيز اما جسم اوجوهر فرد . والى مالا يكون قائما بنفسه بل يكون صفة لغيره وهو العرض ويؤيده مافى الچلبى حاشية شرح المواقف من ان الراغب

والغزالى قالا النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة انتهى فانهما وصفا الجوهر بالمجرد فالمجرد يكون قسما من الجوهر بلا واسطة لامن الحادث والله اعلم بحقيقة الحال ﴿ فائدة ﴾ الجوهر الفرد لاشكل له باتفاق المتكلمين لان الشكل هيئة احاطها حد اوحدود والحد اى النهاية لايعقل الا بالنسبة الى ذى النهاية فيكون هناك لامحالة جزءان . ثم قال القاضى ولايشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشاكلة الاتحاد فى الشكل فما لاشكل له كيف يشاكل غيره . واما غير القاضى فلهم فيه اختلاف . فقيل يشبه الكرة فى عدم اختلاف الجوانب ولوكان مشابها للمضلع لاختلف جوانبه فكان منقسما. وقيل يشبه المربع اذ يتركب الجسم بلا انفراج اذ الشكل الكروى وسائر المضلعات وما يشبهها لايتأتى فيها ذلك الانفراج . وقيل يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال ﴿ فائدة ﴾ الجواهر يمتنع عليها التداخل والا يكون هذا الجسم المبين اجساما كثيرة وهذا خلف . وقال النظام بجوازه والظاهر انه لزمه ذلك فيما قال من ان الجسم المتناهى المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لابد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزمه وقال به صريحا فلم يعلم كيف وهو جحد للضرورة . وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى شرح المواقف فى موقف الجوهر .

وتعريف الجوهر عند الحكماء الممكن الموجود لافى موضوع ويقابله العرض بمعنى الممكن الموجود فى موضوع اى محل مقوم لما حل فيه . ومعنى وجود العرض فى الموضوع ان وجوده هو وجوده فى الموضوع بحيث لايتمايزان فى الاشارة الحسية كما فى تفسير الحلول . وقال المحقق التفتازانى ان معناه ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع ولذا يمتنع الانتقال عنه فوجود السواد مثلا هو وجوده فى الجسم وقيامه به بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسه امر ووجوده فى الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه . ورد بانه يصح ان يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم فالقيام متأخر بالذات من وجوده فى نفسه . واجيب بانا لانسلم صحة هذا القول كيف وقد قالوا ان الموضوع شرط لوجود العرض ولو سلم فيكفى للترتيت بالفاء التغاير الاعتبارى كما فى قولهم رماه فقتله . ان قيل على هذا يلزم ان لاتكون الجواهر الحاصلة فى الذهن جواهر لكونها موجودة فى موضوع مع ان الجوهر جوهر سواء نسب الى الادراك العقلى او الى الوجود الخارجى . قلت المراد بقولهم الموجود لافى موضوع ماهية اذا وجدت كانت لافى موضوع فلا نعنى به الشئ المحصل فى الخارج الذى ليس فى موضوع بل لووجد لم يكن فى موضوع سواء وجد فى الخارج اولا فالتعريف شامل لهما . ثم انها اعراض ايضا لكونها موجودة بالفعل فى موضوع ولامنافاة بين كون الشئ جوهرا وعرضا بناءً على ان العرض هو الموجود فى موضوع لاما يكون فى موضوع اذا وجدت فلايشترط الوجود بالفعل فى الجوهر ويشترط فى العرض . فالمركب الخيالى كجبل من ياقوت وبحر من زيبق لاشك فى جوهريته انما الشك فى وجوده . وفيه

بحث لان هذا مخالف لتصريحهم بان الجوهر والعرض قسما الممكن الموجود وان الممكن الموجود منحصر فيهما فاذا اشترط فى العرض الوجود بالفعل ولم يشترط فى الجوهر يبطل الحصر اذ تصير القسمة هكذا الموجود الممكن اما ان يكون بحيث اذا وجد فى الخارج كان لافى موضوع اويكون موجودا فى الخارج فى موضوع فيخرج مالا يكون بالفعل فى موضوع ويكون فيه اذا وجد كالسواد المعدوم . والحق ان الوجود بالفعل معتبر فى الجوهر ايضا كما هو المتبادر من قولهم الموجود لافى موضوع . وتفسيره بماهية اذا وجدت الخ ليس لاجل ان الوجود بالفعل ليس بمعتبر فيه بل للاشارة . الى ان الوجود الذى به موجوديته فى الخارج زائد على ماهية الجوهر والعرض كما هو المتبادر الى الفهم ولذا لم يصدق حد الجوهر على ذات البارى تعالى لان موجوديته تعالى بوجود هو نفس ماهيته وان كان الوجود المطلق زائدا عليها . والى ان المعتبر فى الجوهرية كونه بهذه الصفة فى الوجود الخارجى لافى العقل اى انه ماهية اذا قيست الى وجودها الخارجى ولو حظت بالنسبة اليه كانت لافى موضوع ولاشك ان تلك الجواهر حال قيامها بالذهن يصدق عليها انها موجودة فى الخارج لافى موضوع وان كانت باعتبار قيامها بالذهن فى موضوع فهى جواهر واعراض باعتبار القيام بالذهن وعدمه وكذا الحال فى العرض . وبالجملة فالممتنع ان يكون ماهية شئ توجد فى الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى تكون فى الاعيان تحتاج الى موضوع ما وفيها لاتحتاج الى موضوع ولا يمتنع انيكون معقول تلك الماهية عرضا . وظهر بماذكرنا انمعنى الموجود لافى موضوع وماهية اذا وجدت كانت لافى موضوع واحد كما انمعنى الموجود فى موضوع وماهية اذا وجدت كانت فى موضوع واحد لافرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل وهذا على مذهب من يقول ان الحاصل فى الذهن هو ماهيات الاشياء . واما عند من يقول ان الحاصل فى الذهن هو صور الاشياء واشباهها المخالفة لها فى الماهية فلا تكون صور الجواهر عنده الا اعراضا موجودة بوجود خارجى قائمة بالنفس كسائر الاعراض القائمة بها هكذا حقق المولوى عبدالحكيم فى حاشية شرح المواقف (التقسيم) قال الحكماء الجوهر ان كان حالا فى جوهر آخر فصورة اما جسمية اونوعية وان كان محلا لجوهر آخر فهيولى وان كان مركبا منهما فجسم وان لم يكن كذلك اى لاحالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك فنفس والافعقل . وانما قيد التعلق بالتدبير والتصرف والتحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير وهذا كله بناء على نفى الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لاصورة ولا هيولى ولا المركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة كذا فى شرح المواقف .

(الجوهر الفرد) هو الجزء الذى لايتجزى وعند الشعراء يراد به المعشوق وشفته كذا فى كشف اللغات .

(الجواهر العلوية) هى الافلاك والكواكب والارواح كذا فى كشف اللغات .

(الجار) بتخفيف الراء فى اللغة بمعنى همسايه . وقال ابوحنيفة رحمه الله جار الشخص من اصق داره بداره بحيث يستحق بها الشفعة لوكان مالكا لان الجار من المجاورة وهى الملاصقة حقيقة فالجار عند الاطلاق انما يتناول الجار الملاصق والملازق . وقال محمد وابو يوسف رحمهما الله الملاصق وغيره من يسكن محلته ويجمعهم مسجد المحلة جار اذ يسمى كل هؤلاء جيرانا عرفا . وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا اوصى احد بشئ من ماله لجاره هكذا فى البرجندى وغيره فى كتاب الوصية .

فصل الزاء المعجمة

(الجلواز) بالكسر عمل دار وچرخ كير وشحنه وسرهنك كما فى كشف اللغات . ودر مدار الافاضل كويد جلواز معرب جلويز بفتح باء فارسى بمعنى سرهنك وظالم وپيادهٔ قاضى وبپاى تازى نيز آمده انتهى . وفى المغرب الجلواز عند الفقهاء امين القاضى اوالذى يسمى صاحب المجلس وفى اللغة الشرطى والجمع جلاويز وجلاوزة .

(الجواز) بالفتح هو قد يطلق على الامكان الخاص وقد يطلق على الامكان العام يقال يجوز اى لايمتنع هكذا حق المولوى عبد الغفور فى حاشية شرح الفوائد الضيائية . وفى العضدى وحاشيته للمحقق التفتازانى ماحاصله ان الجائز يطلق على معان . الاول المباح . والثانى مالا يمتنع شرعا مباحا كان او واجبا اومندوبا اومكروها . والثالث مالايمتنع عقلا واجبا كان او راجحا اومساوى الطرفين اومرجوحا . والرابع ما استوى الامران فيه سواء استويا شرعا كالمباح اوعقلا كفعل الصبى فان الصبى لايتعلق به خطاب الشارع فلا معنى لاستواء الامرين فيه شرعا فلا يكون فعل الصبى داخلا فى المباح الذى هو ما اذن الشارع فى فعله وتركه فكان فعله مما استوى فيه الامران عقلا . فهذا المعنى اعم من المباح وليس معنيين كما توهم البعض . وقال الرابع مااستوى فيه الامران شرعا والخامس مااستوى فيه الامران عقلا . وجعل ما استوى فيه الامران شرعا اعم من المباح لشموله فعل الصبى بخلاف المباح فانه لايشمله . وقال مالامنع فيه عن الفعل والترك شرعا كفعل الصبى وهو غير المباح اعنى ما اذن الشارع فى فعله وتركه . والخامس المشكوك فيه ويسمى بالمحتمل ايضا وهو ما حصل فى عقلك انه يتساوى الطرفان . اوغير ممتنع الوجود فى نفس الامر اوفى حكم الشرع فاستواء الطرفين اوعدم الامتناع كان فيما سبق باعتبار حكم الشرع اونفس الامر وههنا باعتبار نفس القائل وموجب ادراكه . فالجائز على هذا يطلق على ما استوى طرفاه شرعا اوعقلا عند المخبر بجوازه وبالنظر الى عقله وان كان احد طرفيه

فى نفس الامر واجبا اوراجحا . وعلى مالا يمتنع عنده فى حكم الشرع اوالعقل وان كان فى نفس الامر ممتنعا شرعا اوعقلا . وبالجملة فالمشكوك فيه يطلق على معنيين وكذلك الجائز اعنى كما انه يقال المشكوك فيه لما يستوى طرفاه فى نفس القائل ويقال لما لايمتنع اى لايجزم بعدمه عنده كما يقال فى النقليات التى يغلب الظن على احد الطرفين فيها فيه شك اى احتمال ولايراد تساوى الطرفين فكذلك يقال هل هو جائز والمراد احدهما اى انه متساوى الطرفين اولايمتنع اى لايجزم بعدمه . وقيل المراد من ان الجائز يطلق على المشكوك فيه انه يطلق على مايشك فى انه لايمتنع شرعا اويشك فى انه لايمتنع عقلا اويشك فى انه يستوى فيه الامران شرعا اويشك فى انه يستوى فيه الامر ان عقلا . وانت خبير بان مثل هذا الفعل لايكون جائزا بل مجهول الحال فالمحتمل على هذا ماشككت وترددت فى انه متساوى الطرفين اوليس بممتنع الوجود فى نفس الامر اوفى حكم الشرع انتهى ماحاصلهما . ولاخفاء فى ان مرجع بعض هذه المعانى الخمسة الى الامكان الخاص وبعضها الى الامكان العام .

(الاجازة) هى مصدر اجاز وهى لغة بمعنى بريدن مسافت وپس افكندن جاى بكذشتن ازوى وكذرانيدن واجازت دادن برنام كسى ودر شعر مصراع ديكرى را تمام كردن ويكى روى طا آوردن ويكى دال كما فى الصراح . وحقيقتها عند المحدثين الاذن فى الرواية لفظا اوكتابة . واركانها المجيز والمجازله ولفظ الاجازة . ولايشترط القبول فيها . فقيل هى مصدر اجاز . وقيل هى مأخوذة من جواز الماء يقال استجزته فاجازلى اذا سقاك ماء . وهى عندهم خمسة اقسام . احدها اجازة معين لمعين سواء كان واحدا كاجزتك كتاب البخارى او اكثر كاجزت فلانا جميع ما اشتمل عليه فهرستى . وثانيا اجازة معين فى غير معين كاجزتك مسموعاتى والصحيح جواز الرواية بهذين النوعين ووجوب العمل بهما . وثالثها اجازة العموم كاجزت للمسلمين وجوزها الخطيب مطلقا وخصصها القاضى ابوالطيب بالموجودين عند الاجازة . ورابعها اجازة المعدوم كاجزت لمن يولد والصحيح بطلانها ولوعطفه على الموجود كاجزت لفلان ولمن يولد له فجائز على الاصح . وخامسها اجازة المجاز كاجزت لك جميع مجازاتى وهى صحيحة .. ومن محسنات الاجازة ان يكون المجيز عالما بما يجيزه والمجازله من اهل العلم وينبغى للمجيز بالكتابة ان يتلفظ بها فان اقتصر على الكتابة مع صدق الاجازة صحت كذا فى خلاصة الخلاصة وغيره .

(المجاوز) هو المتعدى كما يجئ فى فصل الواو من باب العين .

(المجاز) بفتح الميم هو عند اهل الفرس يطلق على قسم من الاستعارة كما يجئ فى فصل الراء المهملة من باب العين . وعند اهل العربية خلاف الحقيقة . وهما اى الحقيقة والمجاز

يطلقان على اللفظ حقيقة وعلى المعنى مجازا هذا . وقالوا لفظ الحقيقة والمجاز مقول بالاشتراك على نوعين لان كلا منهما اما فى المفرد اوفى الجملة واليه مال السيد السند حيث قال فى حاشية شرح مختصر الاصول حد كل واحد من وصفى الحقيقة والمجاز اذا كان الموصوف به المفرد غير حده اذا كان الموصوف به الجملة . وربما يقيدان فى المفرد باللغويين وفى الجملة بالعقليين اوالحكميين كذا فى التلويح . والاكثر ترك التقييد باللغويين لئلا يتوهم انه مقابل للشرعى والعرفى فانه اللغوى ايضا يطلق على مقابل الشرعى والعرفى كما سيجيء . فالمقيد بالعقلى فى كل واحد منهما ينصرف الى مافى الاسناد . والمطلق الى غيره . والمجاز اللغوى يطلق بالاشتراك على مجاز مفرد ومجاز مركب كذا فى المطول . وقال صاحب الاطول الظاهر ان اطلاق المجاز اللغوى على المجاز المفرد والمجاز المركب على سبيل الاشتراك المعنوى لااللفظى كما زعم صاحب المطول وان هذا ليس مختصا بالمجاز بل الحقيقة ايضا تكون مفردة ومركبة فينبغى ان يقسم الحقيقة ايضا الى المفردة والمركبة . وقد يطلق لفظ المجاز على المجاز بالزيادة والمجاز بالنقصان . وكلام السكاكى مشعر بان هذا الاطلاق على سبيل التشابه حيث قال ورأيى فى هذا النوع ان يعد ملحقا بالمجاز ومشبهابه . فالعهدة فى ذلك اى فى جعل اللفظ مشتركا بينهما اشتراكا معنويا اولفظيا على السلف فان كلام السلف يحتمل الاشتراك المعنوى واللفظى كما يستدعيه تقسيمهم المجاز الى هذا النوع وغيره انتهى ماقال صاحب الاطول . وقد يقسم المجاز الى المشهور وغير المشهور . ومايتميز به الاشتراك اللفظى عن المعنوى هوان ينظر الى المعنيين فان لم يمكن جمعهما فى تعريف واحد فالاشتراك لفظى والا فمعنوى . اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المجاز لايتضح حق الاتضاح بدون ذكر تعريف الحقيقة لتقابلهما حتى قيل انما تعرف الاشياء باضدادها وايضا لايكون اللفظ مجازا بدون ان يكون له معنى حقيقى فلنشر الى تعريف الحقيقة ثم الى تعريف المجاز فنقول .

(الحقيقة العقلية) اسناد الفعل اومعناه الى ما هو له عند المتكلم فى الظاهر كذا قال الخطيب فى التلخيص . فالمراد بالاسناد النسبة سواء كانت تامة اولا كما يدل عليه قوله اومعناه فان المراد بمعنى الفعل اسم فاعل واسم المفعول والصفة المشبهة والمصدر واسم التفضيل والظرف ولاشك ان اسناد بعضها لايلزم ان يكون تامة . والاولى ان يقال اوما فى معناه لان معنى الفعل فى الاصطلاح يقابل شبه الفعل وهو مايفيد معنى الفعل ولايشاركه فى التركيب . ولايبعدان يجعل المنسوب نحو اتميمى ابوه داخلا فى معنى الفعل . واحترزبه عماليس المسند فيه فعلا اومعناه نحو الحيوان جسم فانه ليس بحقيقة ولا مجاز . وقوله الى ما هو له اى الى شىء هو اى الفعل اومعناه له اى لذلك الشىء . وافراد ضمير هو باعتبار احد الامرين وذلك الشىء اعم من ان يكون الفعل اومعناه صادرا عنه كما فى ضرب زيد عمرا اولا كما

فى انقطع الحبل وسلك الجبل على صيغة المجهول ولذا لم يقل ماهو عنه . ومعنى كونه له ان حقه ان يسند اليه فى مقام الاسناد سواء كانت النسبة للنفى اوللاثبات لا ان يكون قائما به كما قال المحقق التفتازانى حتى لايشكل بقولنا ماقام زيد لان القيام حقه ان يسند الى زيد فى مقام نفيه عنه بخلاف ماصام نهارى فان الصوم حقه ان يسند الى المتكلم فى مقام نفيه عنه لاالى نهاره فهو مجاز عقلى نعم حقه ان يسند الى النهار فى مقام قصد النفى عنه اى عن النهار وحينئذ ذلك الاسناد حقيقة فاحفظه فانه من الدقائق . ويمكن ان يجعل ضمير هو الى ماوضمير له الى الفعل اومعناه . وكون الشئ للفعل اومعناه بمعنى ان حق الشئ ان يسند الفعل اومعناه اليه . لكن جعل الفعل وما فى معناه لذات اعذب من العكس . ولما كان المتبادر ماهو له فى الواقع وحينئذ يخرج عن التعريف قول الجاهل انبت الربيع البقل قيده بقوله عند المتكلم فيشتمل التعريف ماهو له فى الواقع والاعتقاد جميعا كقول المؤمن انبت الله البقل . وما هو له فى اعتقاد المتكلم فقط كقول الجاهل انبت الربيع البقل لكنه بعد يتبادر منه ماهو له فى اعتقاد المتكلم فى الواقع فيخرج منه قول المعتزلى خلق الله الافعال كلها مخفيا مذهبه فقيده ثانيا بقوله فى الظاهر اى فيما يفهم من ظاهر كلامه ليشمله ايضا . ومن امثلة الحقيقة العقلية قولك جاء زيد حال كونك عالما بعدم مجيئه . ومما ينبغى ان يعلم ان المراد بالاسناد الى ماهو له الاسناد الى ماهو له من حيث انه ماهو له اذ قد يكون الشئ ماهو له باعتبار غير ماهو له باعتبار آخر . اما فى النفى فقد عرفت فى قولنا ماصام نهارى . واما فى الاثبات فكما فى قول الخنساء تصف ناقة . ع . فانما هى اقبال وادبار . اذ معناه على ماقال الشيخ عبد القاهر ان الناقة لكثرة اقبالها وادبارها كأنها تجسمت منهما فالمجاز فى اسناد الاقبال لانه وان كان لها من حيث القيام بها لكنه ليس لها من حيث الحمل والاتحاد فاقبلت الناقة حقيقة وهى اقبال مجاز . ولوقيل الاقبال بمعنى مقبل حتى يكون المجاز فى الكلمة اوجعل التقدير ذات اقبال حتى يكون مجاز الحذف لكان مغسولا من الفصاحة هذا لكن هذا المثال عند المصنف اعنى الخطيب من قبيل الواسطة بين الحقيقة والمجاز لان المراد بما فى قوله ما هو الملابس على ماصرح به وهذا اسناد الى المبتدأ والمبتدأ ليس بملابس .

(والمجاز العقلى) ويسمى ايضا مجازا حكميا ومجازا فى الاسناد واسنادا مجازيا ومجاز الاسناد ومجازا فى الاثبات والمجاز فى التركيب والمجاز فى الجملة على ماقال الخطيب هواسناد الفعل اومعناه الى ملابس له غيرما هو له بتأول اى غير الملابس الذى ذلك الفعل اومعناه يعنى غير الفاعل فيما بنى للفاعل وغير المفعول به فيما بنى للمفعول . ولايخفى ان غير ماهو له يتبادر منه غير ماهو له فى نفس الامر . وبقوله بتأول . يصير اعم من غير ماهو له فى نفس الامر ومن غير ماهو له فى اعتقاد المتكلم فى الواقع اوفى الظاهر . ويتقيد باعتقاد

المتكلم فى الظاهر فهو بمنزلة ان يقال غير ما هو له فى اعتقاد المتكلم فى الظاهر . فخرج بقيد التأول مايطابق الاعتقاد فقط كقول الجاهل انبت اربيع البقل . وخرج الكواذب مطلقا . وخرج قول المعتزلى المخفى مذهبه خلق الله الافعال كلها . والتأول طلب مايؤول اليه الشئ والمراد به ههنا نصب القرينة الصارفة للاسناد عن ان يكون الى ماجعل له الى ماهو حقيقة الامر لابمعنى ان يفهم لاجلها الاسناد الى ماهو له بعينه فانه قلما يحضر السامع بما هو له بل بمعنى ان يفهم ماهو حقيقة مثلا يفهم من صام نهارى انه وقع الصوم البالغ فيه فى النهار اوصام صائم فى النهار جدا حتى خيل ان النهار صائم . وفى بنى الامير المدينة انه صار الامير سببا بحيث خيل اليك انه بان ، ولا ينتقض التعريف بمثل انما هى اقبال لانه ليس داخلا فى التعريف عنده بل هو واسطة كما مر . واما الكتاب الحكيم والاسلوب الحكيم والضلال البعيد والعذاب الاليم فان اريد بها وصف الشئ بوصف صاحبه فليس بمجاز ولو اريد بها وصف الشئ لكونه ملابس ماهو له فى التلبس بالمسند لكونه مكانا للمسند اوسببا له فيكون المآل الحكيم فى كتابه واسلوبه والاليم فى عذابه والبعيد فى ضلاله كان مجازا داخلا فى التعريف . ومقتضى تعريفات القوم ان لايكون مكر الليل وانبات الربيع وجرى الانهار واجريت النهر مجازات وقد شاع اطلاق المجاز العقلى عليها فاما ان يحمل الاطلاق على سبيل التشبيه واما ان يتكلف فى التعريف وصناعة التعريف تأبى الثانى . تنبيه . اعلم ان للفعل وما فى معناه ملابسات بالفتح اى متعلقات ومعمولات تلابس الفاعل والمفعول به والمفعول المطلق والزمان والمكان والمفعول له والمفعول معه والحال والتميز ونحوها فاسناد الفعل الى الفاعل الحقيقى اذا كان مبنيا حقيقة والى غيره مجاز واسناده الى المفعول به الحقيقى اذا كان مبنيا له حقيقة والى غيره للملابسة مجاز . والاسناد للملابسة ان تكون الملابسة الداعية الى وضع الملابس موضع ماهو له مشاركة مع ماهو له فى كونهما ملابسين للفعل . وفائدة قيد للملابسة اخراج الاسناد الى غير ما هو له من غير ذلك الداعى عن ان يكون مجازا فانه غلط وتحريف يخرج به الكلام عن الاستقامة فلا يلتفت اليه فلابد من اعتبار هذا فى تعريف المجاز بان يقال المراد اسناد الفعل اومعناه الى ملابس له من حيث هو ملابس له ليكون التعريف مانعا . واعلم ايضا ان اسناد الفعل المعلوم الى المفعول معه وله والحال والتميز والمستثنى جائز لكونه اسنادا الى الفاعل . واسناد الفعل المجهول الى المصدر والزمان والمكان جائز . ولا يجوز اسناده الى المفعول معه والمفعول له بتقدير اللام والمفعول الثانى من باب علمت والثالث من باب اعلمت . ولبعض المتأخرين ههنا بحث شريف وهو انه كيف يكون جلس الدار وسير سير شديد وسير الليل مجازا وليس لنا مجلوس ومسير ينزل الدار والسير الشديد منزلته ويلحق به . واما الافعال المتعدية فينبغى ان يفصل ويقال له ضرب الداران قصد به كونها مضروبة فمجاز

وان قصد كونها مضروبا فيها فحقيقة وكذا فى ضرب ضرب شديد وضرب التأديب هذا . وقال صاحب الاطول ونحن نقول كون اسناد الفعل المبنى للمفعول الى غير المفعول به مجازا مبنى على ان وضع ذلك الفعل لافادة ايقاعه على ما اسند اليه فحينئذ اذا صح جلس الدار يشبه تعلق الظرفية بتعلق المفعول ووضعه مقامه وابرازه فى صورته تنبيها على قوته فان اقوى تعلقات الفعل بعد التعلق بالفاعل تعلقه بالمفعول به . ولا يجب ان يكون هناك مفعول به محقق بل يكفى توهمه وتخيله فضرب الدار لا معنى له الا جعله مضروبا ولا يتأتى فيه تفصيل . نعم يشكل الامر فى نحو ضرب فى الدار وضرب للتأديب فانه لايظهر جعل الدار مضروبة مع وجود فى بل يتعين جعلها مضروبا فيها ولا يظهر جعل التأديب الا مضروبا له فلا تجوز فيهما بل هما حقيقتان . هذا اذا جعل نحو فى الدار ظرفا ونحو للتأديب مفعولا له كما هو مذهب ابن الحاجب . واما لو جعل مفعولا به بواسطة حرف الجر كما هو المشهور بين الجمهور فلا اشكال هذا كله خلاصة مافى الاطول (التقسيم) المجاز العقلى اربعة انواع لان طرفيها . اما حقيقيان نحو انبت الربيع البقل . اومجازيان نحو فما ربحت تجارتهم اى ماربحوا فيها واطلاق الربح فى التجارة ههنا مجاز . او احد طرفيه حقيقى فقط اما الاول او الثانى كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا اى برهانا وقوله تعالى فامه هاوية فاسم الام لهاوية مجازا اى كما ان الام كافلة لولدها وملجأ له كذلك النار للكفار كافلة ومأوى . وبالجملة فالمجاز العقلى لايخرج الطرف عما هو عليه من الحقيقة والمجاز . ولاخفاء فى وقوعه فى القرآن كما عرفت وان انكره البعض . ثم هو غير مختص بالخبر بل يجرى فى الانشاء ايضا نحو ياهامان ابن لى صرحا كذا فى الاطول والاتقان . وهذا التقسيم يجرى فى الحقيقة العقلية ايضا كما صرح السيد السند فى حاشية المطول (فائدة) لابد فى المجاز العقلى من الصرف عن الظاهر بتأويل اما فى المعنى اوفى اللفظ اما المسند او المسند اليه اوفى الهيئة التركيبية الدالة على الاسناد . الاول ان لا مجاز فى المعنى بحسب الوضع اصلا لافى المفرد ولا فى المركب بل بحسب العقل بان اسند الفعل الى غير مايقتضى العقل اسناده اليه تشبيها له بالفاعل الحقيقى وهذا التشبيه ليس هو التشبيه الذى يفاد بالكاف ونحوها بل هى عبارة عن جهة راعوها فى اعطاء الربيع حكم القادر المختار كما قالوا شبه كلمة مابليس فرفع بها الاسم ونصب الخبر فلا يتوهم ان يكون هناك حينئذ مجاز وضعى علاقته المشابهة بل عقلى وهذا قول الشيخ عبدالقاهر والامام الرازى وجميع علماء البيان . الثانى ان المسند مجاز عن المعنى الذى يصح اسناده الى المسند اليه المذكور وهو قول الشيخ ابن الحاجب . الثالث ان المسند اليه استعارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه حقيقة واسناد الانبات اليه قرينة لهذه الاستعارة وهو قول السكاكى . الرابع انه لامجاز فى شئ من المفردات بل فى التركيب فانه شبه التلبس الغير الفاعلى بالتلبس الفاعلى فاستعمل فيه اللفظ الموضوع لافادة

التلبس الفاعلى فيكون استعارة تمثيلية كما فى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وهذا ليس قولا لعبد القاهر ولا لغيره من علماء البيان وليس ببعيد . وقد سها عضد الملة والدين ههنا فجعل المذهب الاول منسوبا الى الامام الرازى والرابع منسوبا الى عبدالقاهر . ثم الحق ان الكل تصرفات عقلية رلا حجر فيها فالكل ممكن والنظر الى قصد المتكلم هكذا حقق المحقق التفتازانى فى حاشية العضدى فان شئت الزيادة فارجع اليه (فائدة) اختلف فى الحقيقة والمجاز العقليين فقال الخطيب المسمى بهما على ماذكر صاحب المفتاح هو الكلام وهو الموافق بظاهر كلام عبدالقاهر فى مواضع من دلائل الاعجاز . وقول جارالله وغيره انه الاسناد وهو ظاهر ولذا اخترناه فى تعريف الحقيقة والمجاز اذ نسبة الاسناد الى العقل لذاته ونسبة الكلام اليه بواسطته فهو احق بالتسمية بالعقلى . ووجه نسبة الاسناد الى العقل ان كون الاسناد فى انبت الله البقل الى ماهو له وفى انبت الربيع البقل الى غير ماهو له مما يدرك بالعقل من دون مدخلية اللغة لان هذا الاسناد مما يتحقق فى نفس المتكلم قبل التعبير وهو اسناد الى ماهو له او الى غير ماهو له قبل التعبير ولايجعله التعبير شيئا منهما فالاسناد ثابت فى محله او متجاوز اياه بعمل العقل . بخلاف المجاز اللغوى مثلا فانه تجاوز محله لان الواضع جعل محله غير هذا المعنى ولهذا يصير انبت الربيع البقل من الموحد مجازا ومن الدهرى حقيقة لتفاوت عمل عقلهما لالتفاوت الوضع عندهما كذا فى الاطول . وان شئت التعريف على مذهب صاحب المفتاح فقل الحقيقة العقلية مركب اسند فيه الفعل اومعناه الى ماهو له عند المتكلم فى الظاهر . والمجاز العقلى مركب اسند فيه الفعل اومعناه الى غير ماهو له عند المتكلم بتأول . وبالنظر الى هذا ذكر فى التلويح ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ماهو فاعل عند المتكلم والمجاز العقلى جملة اسند فيها الفعل الى غير ماهو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير .

(والحقيقة اللغوية) هى اللفظ المستعمل فيما وضع له فى وضع به التخاطب وهى قسمان . مفردة . وهى الكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ ومركبة وهى المركب المستعمل فيما وضع له الخ . وقولنا فى وضع به التخاطب متعلق بوضع اوبالمستعمل بعد تقييده بقولنا فيما وضع له . ومعنى الظرفية اعتبار الوضع الذى به التخاطب اى المستعمل فيما وضع له باعتبار وضع به التخاطب ونظرا اليه . والوضع اعم من اللغوى والشرعى والعرفى الخاص والعام . فهذا اولى مما قيل فى اصطلاح به التخاطب اذلا يطلق الاصطلاح فى الاصطلاح على الشرع والعرف واللغة بل هو العرف الخاص . فاحترز بقيد المستعمل عن اللفظ قبل الاستعمال فانه لايسمى حقيقة ولا مجازا . وبقولنا فيما وضع له على ماقال الخطيب عن شيئين . احدهما مااستعمل فى غير ماوضع له غلطا كقولك خذ هذا الفرس مشيرا به الى كتاب بين

يديك فان لفظ الفرس ههنا قد استعمل فى غير ماوضع له وليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز . والثانى المجاز الذى لم يستعمل فيما وضع له لافى وضع به التخاطب ولا فى غيره كالاسد فى الرجل الشجاع . وقيل معنى استعمال اللفظ فى الموضوع له اوغيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لايكون استعمالا اذلا اعتداد بالاستعمال من غير شعور فخرج الغلط مطلقا من قيد المستعمل . وبقولنا فى وضع به التخاطب خرج القسم الآخر من المجاز وهو مااستعمل فيما وضع له لافى وضع به التخاطب كلفظ الصلوة فيستعمله المخاطب بعرف الشرع فى الدعاء مجازا اذلم يوضع فى هذا العرف للدعاء بل فى اللغة . ثم المراد بالوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه فخرج المجاز اذ فيه تعيين للدلالة على معنى بالقرينة كما يجيء فى محله فى فصل العين من باب الواو . ولا يخرج المشترك اذ تعيينه لكل من معانيه للدلالة عليه بنفسه والقرينة انما احتيج اليها لمعرفة المراد . وكذا لايخرج الحرف فانه اما موضوع لجزئياب مخصوصة باعتبار اندراجها تحت امر كلى كما هو مذهب المتأخرين اوموضوع لمفهوم لايستعمل ابدا الا فى جزئى من جزئياته كما هو المستفيض . قال صاحب الاطول . ثم نقول كما لابد للنحوى من ضبط مايجرى فى الاصوات المشاركة للكلمات فى كثرة الدوران على الالسنة فى المحاورات حتى نزلوها منزلة الاسماء المبنية وضبطوها فيما بينها كذلك لابد لصاحب البيان من الالتفات الى دقائق وسرائر تتعلق بها فان البلغاء ايضا يتداولونها تداول المجازات الدقيقة فيقال للمرائى لفعله المعجب به وهو فى غاية الدناءة وى تعجبا تهكما ويخاطبون بالنازل عن درجة العقلاء الملحق بالحيوانات باصوات يخاطب بها الحيوان تنزيلا له منزلة الحيوان فيجب ان يجمل تعريف الحقيقة والمجاز شاملا لها حتى اكاد اجترئ على ان اقول المراد بالكلمة اعم من الكلمة حقيقة اوحكما وكذا المراد بما وضعت له وغير ماوضع له انتهى . اعلم انهم اختلفوا فى كون المركبات موضوعة . فمن قال بانها ليست موضوعة قال ان الحقيقة لاتطلق على المجموع المركب . ومن قال بوضعها قال باطلاقها عليه هكذا يستفاد من بعض حواشى المطول . واختار صاحب الاطول القول الاخير حيث قال ثم نقول كثير اما تستعمل الهيئة فى غير ماوضعت له فتخصيص الحقيقة والمجاز بالكلمة يفوت البحث عن سرائر تتعلق بالهيئات فينبغى تقسيم الحقيقة الى المفرد والمركب وتعريف المفرد منها بالكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ على طبق تقسيم المجاز ويتعرف لذلك زيادة توضيح فى بيان المجاز المركب .

(والمجاز اللغوى) ويسمى مجازا فى المفرد ايضا وهو اللفظ المستعمل فى لازم ماوضع له فى وضع به التخاطب مع قرينة عدم ارادته اى ماوضع له . واللازم لما وضع له هو الذى يكون بينه وبين ماوضع له علاقة معتبر نوعها عندهم فلابد من ملاحظة العلاقة المعتبرة فخرج الغلط مطلقا اى سواء لم تكن هناك علاقة اوكانت ولكن لم يلاحظها

المستعمل . وقولنا فى وضع به التخاطب احتراز عن اللفظ المستعمل فى لازم ماوضع له هو موضوع له فى وضع به التخاطب فانه حقيقة مع انه يصدق عليه الكلمة المستعملة فى لازم ماوضع له . وكثير مما يتعلق بهذا التعريف يرشدك اليه مامر فى تعريف الحقيقة اللغوية فلا نعيدها . وقولنا مع قرينة عدم ارادته احتراز عن الكناية وهذا انما يصح على مذهب من يقول بدخول الكناية فى الحقيقة اوبكونها واسطة بين الحقيقة والمجاز كما ذهب اليه صاحب التلخيص . واما عند من يقول بكونها مجازا فلابد من ترك هذا القيد . وههنا تقسيمات . الاول المجاز اللغوى قسمان مفرد ومركب فالمجاز المفرد هو الكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ . والمجاز المركب المستعمل فى لازم ماوضع له الخ هكذا يستفاد من الاطول . وهو يشتمل الاستعارة وغيرها ويؤيده ماوقع فى بعض الرسائل المجاز المركب هو المركب المستعمل فى غير ماوضع له لعلاقة مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فان كانت علاقته غير المشابهة فلا يسمى استعارة والايسمى استعارة تمثيلية انتهى . وقال شارحه ماحاصله ان المجاز المركب يختص بالتمثيلية والخبر المستعمل فى الانشاء والمستعمل فى لازم فائدة الخبر والانشاء المستعمل فى الخبر ولايشتمل المجاز المركب ماتجوز فى احد الفاظ فيه . فالمراد ان المجاز المركب هو اللفظ المركب المستعمل من حيث هو مركب اى بهيئته التركيبية وصورته المجموعية فى غير ماوضع له الخ . فلا يرد ان ماتجوز فى احد الفاظ فيه يصدق عليه حد المجاز المركب لانه اذا استعمل جزء من اجزاء المركب فى غير ماوضع له فقد استعمل مجموعه فى غير ما وضع له لان الموضوع له للمجموع مجموع امور وضع له الاجزاء . ولايرد ايضا ان التجوز فى الهيئة التركيبية لم يدخل فى شئ من الاقسام لان الهيئة ليست لفظا . وانما قال فلا يسمى استعارة ولم يقل يسمى مجازا مرسلا لعدم تصريح القوم بذلك انتهى . وقال الخطيب فى التلخيص المجاز المركب هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلى تشبيه التمثيل للمبالغة فى التشبيه انتهى. [١] فبقيد المركب خرج المجاز المفرد . والمراد بالمعنى الاصلى المطابقى وبهذا تم تعريف المجاز المركب الا انه اراد التنبيه على ان التشبيه الذى يبتنى عليه المجاز المركب لايكون الاتمثيلا وتوضيح انه لايكون تشبيه صورة منتزعة من عدة امور الى مثلها الا فى وجه منتزع من عدة امور كما اتفقت عليه كلمتهم وان كان هذا فى نفسه غير تام . ولم يكتف بقوله تمثيلا لان التمثيل مشترك بين التمثيل وبين هذه الاستعارة فاحترز عن استعمال

---

[١] قوله فبقيد الخ لايخفى ان تعريف المجاز المركب فى التلخيص خال عن قيد المركب فالصواب ان يقول فبوضوح قيد المركب بقرينة ان المعرف مقيد بذلك القيد خرج المجاز المفرد ثم ان الخطيب قال فى الايضاح فى تعريف المجاز المركب هو اللفظ المركب الخ فذكر فيه قيد المركب فلو قال المؤلف وقال الخطيب فى الايضاح المجاز المركب هو اللفظ المركب الخ ثم قال فبقيد المركب الخ لاصاب (لمصححه)

اللفظ المشترك فى التعريف . [١] ولم يحترز بقوله تشبيه التمثيل عن الاستعارة المفردة كما زعم المحقق التفتازانى لانه يغنى عن اعتبار التركيب فى التعريف . [٢] ثم انه قد اشتمل التعريف على العلة الفاعلية وهى المتكلم المستعمل والصورية وهى الاستعمال لان الاستعارة معه بالفعل والمادية وهى التشبيه لانها معه بالقوة فاراد اتمام الاشتمال على العلل فصرح بالغائية بقوله للمبالغة فى التشبيه . واعترض المحقق التفتازانى على هذا التعريف بانه غير جامع لخروج مجازات مركبة ليست علاقتها التشبيه كالاخبار المستعملة فى التحسر والتحزن اوالدعاء ونحو ذلك . وتحقيق ذلك ان الواضع كما وضع المفردات لمعانيها بحسب الشخص كذلك وضع المركبات لمعانيها التركيبية بحسب النوع مثلا هيئة التركيب فى نحو زيد قائم موضوعة للاخبار باثبات القيام لزيد فاذا استعمل ذلك المركب فى غير ما وضع له فلابد حينئذ من العلاقة بين المعنيين فان كانت المشابهة فاستعارة والافغير استعارة فحصر المجاز المركب فى الاستعارة . وتعريفه بما ذكر عدول عن الصواب . ولايبعد ان يقال ماسوى الاستعارة التمثيلية من المجازات المركبة مجازات بالعرض والمجازات بالاصالة اجزاؤها الداخلة فى المجاز المفرد مثلا هيئة المركب الخبرى والانشائى موضوعة لنوع من النسبة فتجوز فيها بنقلها الى النوع الآخر فيصير المركب مجازا بتبعية ذلك التجوز فهو عد اللفظ الذى صار مجازا للتجوز فى جزئه قسما على حدة من المجاز لكان جاءنى اسد وقوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله وامثالهما مجازات مركبة ولم يقل به احد . بخلاف الاستعارة التمثيلية فانها من حيث انها استعارة لاتجوز فى شئ من اجزائها بل هى على ما كانت عليه قبل الاستعارة من كونها حقائق اومجازات اومختلفات بل المجموع نقل الى غير معناه من غير تصرف فى شئ من اجزائه . فالمجاز المركب اللفظ المستعمل من حيث المجموع فيما شبه بمعناه الاصلى ولاشئ مما ليست علاقته التشبيه كذلك . بقى ان قولنا حفظت التوراة لمن حفظها استعمل فى لازم معناه من حيث المجموع وليس باستعارة اذ لاتجوز فى شئ من اجزائه الا ان يتكلف ويقال حفظت لم يستعمل فى لازم معناه بل افيد اللازم على سبيل التعريض فهو من قبيل المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده فى حق من يوذى المسلمين فانه يفاد به ان هذا الشخص ليس بمسلم لكن من عرض الكلام وفيه بحث فتأمل . ثم انه يشكل استعارة المركب المشتمل على النسبة وهى غير مستقلة لانه ينبغى ان لايجرى فيه الاستعارة بالاصالة كما فى الحرف فهل هى كالاستعارة التبعية اولا وبعد كونه تبعية اعتبرت الاستعارة فى اى شئ اولا هذا كله خلاصة مافى الاطول مع توضيح

[١] اوعن اخذ المعرف فى التعريف كما فى الاطول (لمصححه)

[٢] وفى الاطول ولم يجوز بقوله تشبيه التمثيل عن الاستعارة المفردة فيغنى عن اعتبار التركيب فى التعريف لانه قد سبق منه ان طرف التمثيل قد يكون مفردا وهذا يقتضى صحة بناء الاستعارة المفردة على التمثيل فاخراج قوله تشبيه التمثيل تلك الاستعارة لايصلح للتعويل انتهى (لمصححه)

امثال المجاز المركب كقولنا انى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى للمتردد فى امر ما اى انك متردد فى الاقدام عليه والاحجام عنه فقد شبه صورة تردده فى امر بصورة تردد من قام ليذهب فى امر فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا وتارة لايريد فيؤخر اخرى فاستعمل الكلام الدال على هذه الصورة فى تلك الصورة ، ووجه الشبه وهو الاقدام تارة والاحجام اخرى منتزع من عدة امور كما ترى ، وقيل قولنا انى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى مسبب عن التردد فيحتمل ان يكون التجوز باعتباره فتحقق المركب المرسل فى المجموع من غير تصرف فى الاجزاء فظهر ان الحق عدم انحصار المجاز المركب فى الاستعارة التمثيلية (فائدة) قال الخطيب المجاز المركب يسمى بالتمثيل على سبيل الاستعارة ، اما كونه تمثيلا فلاستلزامه التمثيل ، واما كونه على سبيل الاستعارة فلانه استعارة لان فيه ذكر المشبه به وترك المشبه بالكلية ، وقد يسمى بالتمثيل مطلقا اى من غير تقييد بقولنا على سبيل الاستعارة ويمتاز عن التشبيه بان يقال له تشبيه تمثيل اوتشبيه تمثيلى ولايطلق التمثيل مطلقا على التشبيه ويسمى مثلا ايضا ويجئ فى محله فى فصل اللام من باب الميم . الثانى المجاز اللغوى سواء كان مفردا اومركبا قسمان مرسل ان كانت العلاقة فيه غيرالمشابهة كاليد فى النعمة واستعارة ان كانت العلاقة فيه المشابهة ويجئ فى محله مستوفى فى فصل الراء من باب العين . الثالث المجاز اللغوى وكذا الحقيقة اللغوية اما لغوى اوشرعى اوعرفى خاص اوعام كذا فى المطول . وفى الاطول ان المقسم الحقيقة والمجاز المفرد وبه صرح الخطيب فى الايضاح . اما فى الحقيقة فلان واضعها ان كان واضع اللغة فهى حقيقة لغوية وان كان الشارع فشرعية والا عرفية عامة اوخاصة وبالجملة ينسب الى الواضع . واما المجاز فلان الوضع الذى به وقع التخاطب وكان اللفظ مستعملا فى غير ماوضع له فى ذلك الوضع ان كان وضع اللغة فالمجاز لغوى وان كان وضع الشرعى فشرعى والافعر فى عام اوخاص . وفسر الخاص بما يتعين ناقله عن المعنى اللغوى كالنحوى والصرفى والكلامى . والشرع وان كان داخلا فيه لكنه اخرج منه لشرافته . والعام بما لايتعين ناقله . وفيه ان النحوى مثلا يشتمل العرب وغيرها كما ان العرب يشتمل النحوى وغيره فجعل احدهما متعينا والآخر غير متعين لاتوجيه له . ويمكن ان يقال المتعين مايكون واضعا للفظ للاستعمال فى تحصيل امر مخصوص والنحوى انما يضع اللفظ ليستعمله فى تحصيل النحو . بخلاف اللغوى فان نظره فى وضع اللفظ ليس على استعماله لتحصيل امر مخصوص هكذا فى الاطول . ثم العرف قدغلب عند الاطلاق على العرف العام . والعرف الخاص يسمى اصطلاحا . فلفظ الاسد اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة فى السبع المخصوص يكون حقيقة لغوية وفى الرجل الشجاع يكون مجازا لغويا . ولفظ الصلوة اذ استعمله الشارع فى العبادة المخصوصة يكون حقيقة شرعية وفى الدعاء يكون مجازا شرعيا . ولفظ الفعل اذا

استعمله النحوى فى مقابل الاسم والحرف يكون حقيقة اصطلاحية وفى الحدث يكون مجازا اصطلاحيا . ولفظ الدابة اذا استعمل فى العرف العام فى ذوات الاربع يكون حقيقة عرفية وفى كل مايدب على الارض مجازا عرفيا . تنبيه . المجاز اللغوى يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما اللفظ المستعمل فى لازم ماوضع له الخ على ماعرفت وثانيهما الاخص منه المقابل للشرعى والعرفى كما عرفت ايضا قبيل هذا .

(والمجاز المشهور) هو اللفظ المشتهر فى معناه المجازى حتى اذا اطلق يتبادر منه هذا المعنى الى الفهم ويقابله غير المشهور . واما المجاز بالزيادة وبالنقصان فقد ذكر الخطيب انه قد يطلق المجاز على كلمة تغير حكم اعرابها بحذف لفظ ويسمى مجازا بالنقصان اوبزيادة لفظ ويسمى مجازا بالزيادة . وقال صاحب الاطول فخرج تغير حكم اعراب غير فى جاءنى القوم غير زيد فان حكم اعرابه كان الرفع على الوصفية فتغير الى النصب على الاستثناء لكن لابحذف لفظ اوزيادة بل لنقل غير عن الوصفية الى كونه اداة استثناء . لكنه يخرج عنه ماينبغى ان يكون مجازا وهو جملة حذف ماأضيف اليها واقيمت مقامه نحو مارأيته مذ زمان سافر فانه فى تقدير مذ زمان سافر الا ان يأول قوله كلمة بما هو اعم من الكلمة حقيقة ومنها حكما . ويدخل فيه ماليس بمجاز نحو انما زيد قائم فانه تغير حكم اعراب زيد بزيادة ما الكافة وان زيد قائم فانه تغير اعراب زيد عن النصب الى الرفع بحذف احد نونى ان وتخفيفها ونحو ذلك[١] . فالصحيح كلمة تغير حكم اعرابها الاصلى الى غيره اى الى غير الاصلى فان ربك فى جاء ربك تغير حكم اعرابه الاصلى اى اعرابه الذى يقتضيه بالاصالة لابتبعية شئ آخر وهو الجر فى المضاف اليه الى غير الاصلى الذى حصل بمتابعة امر آخر كالرفع الذى حصل فيه بفرعية مضافه المحذوف ونيابته له وليس ماغير فيه الاعراب الاصلى فى الامثلة المذكورة الى غير الاصلى بل الى اصلى آخر . وكذلك يدخل فيه نحو ليس زيد بمنطلق ومازيد بقائم مع ان فى المفتاح صرح بانهما ليسا بمجازين [٢] . قال المحقق التفتازانى ماحاصله ان الآمدى عرف المجاز بالنقصان فى الاحكام بانه اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له بعلاقة بعد نقصان منه يغير الاعراب والمعنى الى مايخالفه رأسا كنقصان الامر والاهل فى قوله تعالى جاء ربك واسأل القرية لا كنقصان منطلق الثانى فى قولنا زيد منطلق وعمرو ونقصان مثل ذوى من قوله تعالى كصيب لبقاء الاعراب ولا كنقصان فى من قولنا سرت يوم الجمعة لبقائه على معناه . وعرف المجاز

[١] بما معرفة لوكنت فى درجة من الفطن كذا فى الاطول (لمصححه)

[٢] وزاد قيداً لاخراجهما بان قال اوزيادة لفظ مستغنى عنه استغناءً واضحا نحو كفى بالله وبحسبك زيد بخلاف ليس زيد بقائم ومازيد بقائم وفسر شارحوا المفتاح الاستغناءَ الواضح بعالم يظهر لزيادته فائدة وزيادة الباء فى النفى لتأكيد النفى كذا فى الاطول (لمصححه)

بالزيادة بانه اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له بعلاقة بعد زيادة عليه تغير الاعراب والمعنى الى مايخالفه بالكلية نحو قوله تعالى ليس كمثله شئ . فخرج مالا يغير شيئا نحو فبما رحمة وما يغير الاعراب فقط نحو سرت فى يوم الجمعة وما يغير المعنى فقط نحو الرجل بزيادة اللام للعهد ومايغير المعنى لا الى مايخالفه بالكلية مثل ان زيدا قائم . وفيه نظر لان المراد بالزيادة ههنا ماوقع عليه عبارة النحاة من زيادة الحروف وهى كونها بحيث لوحذفت لفظا ومعنى لم يختل . فقد خرج سرت فى يوم الجمعة وان زيدا قائم ونحو ذلك من هذا القيد لا من غيره بل الحق انه لاحاجة فى اخراج الاشياء المذكورة الى قيد يغير الاعراب والمعنى رأسا وبالكلية فى كلا التعريفين لخروجها بقيد الاستعمال فى غير ما وضع له . وايضا يرد على التعريفين ان استعمال اللفظ فى غير ماوضع له فى هذا النوع من المجاز ممنوع اذلو جعل القرية مثلا مجازا عن الاهل لعلاقة كونها محلا كما وقع فى بعض كتب الاصول فهو لايكون فى شئ من هذا النوع من المجاز اذالمجاز ههنا بمعنى آخر سواء اريد به الاعراب الذى تغير اليه الكلمة بسبب النقصان اوالزيادة كما يقتضيه ظاهر عبارة المفتاح . اواريد به الكلمة التى تغير اعرابها بحذف اوزيادة كما ذكره الخطيب فكما توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن معناها الاصلى كذلك توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن اعرابها الاصلى الى غيره وان كان المقصود فى فن البيان هو المجاز بالمعنى الاول . وقال السيد السند ان فى هذا الايراد نظرا لان الاصوليين لما عرفوا المجاز بالمعنى المشهور اوردوا فى امثلة المجاز بالزيادة والنقصان ولم يذكروا ان للمجاز عندهم معنى آخر فالمفهوم من كلامهم ان القرية مستعملة فى اهلها مجازا ولم يريدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان ان الاهل مضمر هناك مقدر فى نظم الكلام حينئذ لان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل ارادوا ان اصل الكلام ان يقال اهل القرية فلما حذف الاهل استعمل القرية مجازا فهى مجاز بالمعنى المتعارف سببه النقصان . وكذلك قوله تعالى كمثله مستعمل فى معنى المثل مجازا وسبب هذا المجاز هو الزيادة اذلو قيل ليس مثله شئ لم يكن هناك مجاز انتهى ويؤيده ما قال صاحب الاطول . ثم نقول لا يبعد ان يقال هذا النوع من المجاز ايضا من قبيل نقل الكلمة عما وضعت له الى غيره فان للكلمة وضما افراديا ووضعا تركيبيا فهى مع كل اعراب فى التركيب وضعت لمعنى لم يوضع له مع اعراب آخر فاذا استعملت مع اعراب فى معنى وضعت له مع اعراب آخر فقد اخرجت عن المعنى الموضوع له التركيبى الى غيره مثلا القرية مع النصب فى اسأل القرية موضوعة لمعين تعلق به السؤال وقد استعملت فى معين تعلق بما اضيف اليه السؤال وحينئذ يمكن ان يجعل تحت تعريفاتهم للمجاز ويجعل مقصودا لصاحب البيان لتعلق اغراض بيانية به . اعلم ان مختار عضد الملة والدين ان لفظ المجاز مشترك معنى بين المجاز اللغوى والعقلى والمجاز بالنقصان والمجاز بالزيادة على مايفهم من كلامه فى الفوائد

الغياثية حيث قال هناك الحقيقة لفظ افيد به فى اصطلاح التخاطب والمجاز لفظ افيد به فى اصطلاح التخاطب لا بمجرد وضع اول . ولابد فى المجاز من تصرف فى لفظ اومعنى وكل بزيادة اونقصان اونقل والنقل لمفرد اوتركيب فهذه ثمانية اقسام اربعة فى اللفظ واربعة فى المعنى . فوجوه التصرف فى اللفظ . الاول بالنقصان نحو اسأل القرية . الثانى بالزيادة نحو ليس كمثله شئ على ان الله جعل اللاشيئية لنفى من يشبه ان يكون مثلا له فضلا عن المثل وقدجعلهما القدماء مجازا فى حكم الكلمة اى اعرابها وقدجعل من الملحق بالمجاز لامنه . وانت تعلم حقيقة الحال اذا قلت عليك بسؤال القرية او قلت ماشئ كمثله ثم النقل فيهما بين من سؤال القرية الى سؤال اهلها ومن نفى مثل المثل الى نفى المثل . الثالث بالنقل لمفرد وهو اطلاق الشئ لمتعلقه بوجه كاليد للقدرة . الرابع بالنقل لتركيب نحو انبت الربيع البقل اذا صدر ممن لايعتقده ولا يدعيه مبالغة فى التشبيه وهذا يسمى مجازا فى التركيب ومجازا حكميا . وتحقيقه ان دلالة هيئة التركيبات بالوضع لاختلافها باللغات وهذه وضعت لملابسة الفاعل فاذا افيد بها ملابسة غيرها كان مجازا لغة كما قاله الامام عبدالقاهر . وقيل ان المجاز فى انبت . وقيل انه استعارة بالكناية كانه ادعى الربيع فاعلا حقيقيا . وقيل انه مجاز عقلى اذ اثبت حكما غير ماعنده ليفهم منه ماعنده وتميز عن الكذب بالقرينة . واما وجوه التصرف فى المعنى . فالاول بالنقصان كالمشفر للشفة والمرسن للانف وهو اطلاق اسم الخاص للعام وسموه مجازا لغويا غير مقيد . والثانى بالزيادة نحو واوتيت من كل شئ اى مما يؤتى مثلها وهو عكس ماقبله اى اطلاق اسم العام للخاص ومنه باب التخصيص باسره . والثالث بالنقل لمفرد نحو فى الحمام اسد . والرابع بالنقل لتركيب نحو انبت الربيع البقل ممن يدعيه مبالغة فى التشبيه وهذا لم يذكر وهو بصدد الخلاف المتقدم واما من يعتقده فهو منه حقيقة كاذبة انتهى كلامه . قال صاحب الاتقان المجاز قسمان . الاول فى التركيب ويسمى مجاز الاسناد والمجاز العقلى وعلاقته الملابسة وذلك ان يسند الفعل اوشبهه الى غير ماهو له اصالة لملابسته له . والثانى المجاز فى المفرد ويسمى المجاز اللغوى وهو استعمال اللفظ فى غير ماوضع له اولا . وانواعه كثيرة . الاول الحذف كما يجئ . الثانى الزيادة . الثالث اطلاق اسم الكل على الجزء نحو يجعلون اصابعهم فى آذانهم اى انامالهم . الرابع عكسه نحو يبقى وجه ربك اى ذاته . والحق بهذين النوعين شيئان . احدهما وصف البعض بصفة الكل نحو ناصية كاذبة خاطئة فالخطاء صفة الكل وصف به الناصية وعكسه نحو انا منكم وجلون والوجل صفة القلب . والثانى اطلاق لفظ بعض مرادا به الكل نحو ولا بين لكم بعض الذى تختلفون فيه اى كله ونحو وان يك صادقا يصبكم بعض الذى يعدكم اى كل الذى يعدكم . الخامس اطلاق اسم الخاص على العام نحو انا رسول رب العالمين اى رسوله . السادس عكسه نحو ويستغفرون لمن فى الارض اى المؤمنين بدليل قوله ويستغفرون للذين آمنوا .

السابع اطلاق اسم الملزوم على اللازم نحو ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه . الثامن عكسه نحو هل يستطيع ربك اى هل يفعل اطلق الاستطاعة على الفعل لانها لازمة له . التاسع اطلاق المسبب على السبب نحو ينزل لكم من السماء رزقا اى مطرا . العاشر عكسه نحو وما كانوا يستطيعون السمع اى القبول والعمل به لانه يتسبب عن السمع . ومن ذلك نسبة الفعل الى سبب السبب نحو كما اخرج ابويكم من الجنة فان المخرج حقيقة هو الله وسبب ذلك اكل الشجرة وسبب الاكل وسوسة الشيطان . الحادى عشر تسمية الشئ باسم ما كان عليه نحو وآتوا اليتامى اموالهم اى الذين كانوا يتامى اذلا يتم بعد البلوغ . الثانى عشر تسميته باسم ما يؤول اليه نحو انى ارانى اعصر خمرا اى عنبا تؤول الى الخمرية ولا يلدوا الا فاجرا كفارا اى صائرا الى الكفر والفجور . الثالث عشر اطلاق اسم الحال على المحل نحو ففى رحمة الله اى فى الجنة لانها محل الرحمة . الرابع عشر عكسه نحو فليدع ناديه اى اهل ناديه اى مجلسه . الخامس عشر تسمية الشئ باسم آلته نحو واجعل لى لسان صدق فى الآخرين اى ثناء حسنا لان اللسان آلته . السادس عشر تسمية الشئ باسم ضده نحو فبشرهم بعذاب اليم اى انذرهم . ومنه تسمية الداعى الى الشئ باسم الصارف عنه ذكره السكاكى نحو ومامنعك ان لاتسجد اى ما دعاك الى ان لاتسجد وسلم من ذلك من دعوى زيادة لا . السابع عشر اضافة الفعل الى مالم يصلح له تشبيها نحو جدار يريد ان ينقض فاقامه وصفه بالارادة وهى من صفات الحى تشبيها بالمسئلة للوقوع بارادته . الثامن عشر اطلاق الفعل والمراد مشارفته ومقاربته وارادته . نحو فاذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون اى فاذا قرب مجيئه . وبه اندفع السؤال المشهور ان عند مجيئ الاجل لايتصور تقديم ولا تاخير . وقيل فى دفع السوال ان جملة لايستقدمون عطف على مجموع الشرط والجزاء لاعلى الجزاء وحده . ونحو واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اى اردتم القيام . التاسع عشر القلب ويجئ فى محله نحو عرضت الناقة على الحوض . العشرون اقامة صيغة مقام اخرى . منها اطلاق المصدر على الفاعل نحو فانهم عدولى ولهذا افرده وعلى المفعول نحو ولا يحيطون بشئ من علمه اى من معلومه وصنع الله اى مصنوعه . ومنها اطلاق الفاعل والمفعول على المصدر نحو ليس لوقعتها كاذبة اى تكذيب وبايكم المفتون اى الفتنة على ان الباء غير زائدة . ومنها اطلاق الفاعل على المفعول نحو ماء دافق اى مدفوق ولا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم اى لا معصوم وعكسه نحو حجابا مستورا اى ساترا . وقيل هو على معناه اى مستورا عن العيون لايحس به احد وانه كان وعده مأتيا اى آتيا ونحو فى عيشة راضية اى مرضية . ومنها اطلاق فعيل بمعنى مفعول نحو وكان الكافر على ربه ظهيرا . ومنها اطلاق واحد من المفرد والمثنى والمجموع على آخر منها نحو والله ورسوله

احق ان يرضوه اى يرضوهما فافرد لتلازم الرضائين فهذا مثال اطلاق المفرد على المثنى ٭ ومثال اطلاقه على الجمع ان الانسان لفى خسر اى الاناسى ٭ ومثال اطلاق المثنى على المفرد القيا فى جهنم اى الق فى جهنم ٭ ومن اطلاق المثنى على المفرد كل فعل نسب الى شيئين وهو لاحدهما فقط نحو يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان وانما يخرج من احدهما وهو الملح دون العذب ونحو يؤمكما اكبر كما خطابا لرجلين ونظيره نحو وجعل القمر فيهن نورا اى فى احديهن ٭ ومثال اطلاق المثنى على الجمع ثم ارجع البصر كرتين اى كرات لان البصر لايحسن الابهما ٭ ومثال اطلاق الجمع على المفرد قال رب ارجعون اى ارجعنى ونحو ونحن اقرب اليه من حبل الوريد اى انا ٭ ومثال اطلاقه على المثنى قالتا اتينا طائعين ونحو فان كان له اخوة فلامه السدس اى اخوان ونحو صغت قلوبكما اى قلباكما ونحو فاقطعوا ايديهما اى يديهما ٭ ومنها اطلاق الماضى على المستقبل لتحقق وقوعه نحو اتى امر الله اى الساعة بدليل فلا تستعجلوه ونحو ونادى اصحاب الجنة ٭ وعكسه لافادة الدوام والاستمرار فكأنه وقع واستمر نحو ولقد نعلم اى علمنا ٭ ومن لواحق ذلك التعبير عن المستقبل باسم الفاعل او المفعول لانه حقيقة فى الحال لافى الاستقبال نحو ان الدين لواقع ونحو ذلك يوم مجموع له الناس ٭ ومنها اطلاق الخبر على الطلب امرا او نهيا او دعاء مبالغة فى الحث عليه حتى كأنه وقع واخبر عنه نحو وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله اى لاتنفقوا ونحو لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم اى اللهم اغفرلهم ونحو والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين ٭ وعكسه نحو فليمدد له الرحمن مدا اى يمد ٭ ومنها وضع النداء موضع التعجب نحو ياحسرة على العباد ونحو ياللماء وياللدواهى ٭ ومنها وضع جمع القلة موضع الكثرة نحو وهم فى الغرفات آمنون وغرف الجنة لاتحصى ٭ وعكسه نحو يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ٭ ومنها تذكير المؤنث على تأويله بمذكر نحو فاحيينا به بلدة ميتا على تأويل البلدة بالمكان ٭ ومنها تأنيث المذكر نحو الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون انث الفردوس وهو مذكر حملا على معنى الجنة ٭ ومنها التغليب وهو اعطاء الشئ حكم غيره ويجئ فى محله ٭ ومنها التضمين ويجئ ايضا فى محله (فائدة) لهم مجاز المجاز وهو ان يجعل المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة الى مجاز آخر فيتجوز بالمجاز الاول عن الثانى لعلاقة بينهما كقوله تعالى لاتواعدوهن سرا فانه مجاز عن مجاز فان الوطئ تجوز عنه بالسر لكونه لايقع غالبا الا فى السر وتجوز به عن العقد لانه مسبب عنه فالمصحح للمجاز الاول الملازمة وللثانى السببية والمعنى لاتواعدوهن عقدة نكاح كذا فى الاتقان (فائده) قد يكون لفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا لكن من جهتين فان المعتبر فى الحقيقة هو الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة فان اتفق فى الحقيقة بان يكون اللفظ موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع المذكورة فهى الحقيقة المطلقة والافهى الحقيقة المقيدة وكذا المجاز قد يكون مطلقا

بان يكون مستعملا فى غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التى كان غير موضوع له بها كالفظ الصلوة فانه مجاز لغة فى الاركان المخصوصة حقيقة شرعا كذا فى التلويح (فائدة) الحقيقة لاتستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ فى مسماه ولا يستعمل فى غيره وهذا متفق عليه . واما عكسه وهو ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا بل يجوز ان يستعمل اللفظ فى غير ماوضع له ولا يستعمل فيما وضع له اصلا فقد اختلف فيه . القول الثانى اقوى وذلك لانه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة وهو ذوالرحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه بغيرالله تعالى . وقولهم رحمان اليمامة لمسيلمة الكذاب تعنت مردود . وكذا نحو عسى وحبذا من الافعال التى لم تستعمل بزمان معين . فان قيل المجاز لغة قد يجئ شرعا او عرفا . قلت المراد العدم فى الجملة وقد ثبت كذا فى العضدى . ومن امثلة المجاز العقلى الغير المستلزم للحقيقة جاس الدار وسير الليل وسير شديد على مامر . ودليل الفريقين يطلب من العضدى (فائدة . من الالفاظ ماهى واسطة بين الحقيقة والمجاز قيل بها فى ثلثة اشياء . احدها اللفظ قبل الاستعمال وهذا مفقود فى القرآن ويمكن ان يكون اوائل السور على القول بانها للاشارة الى الحروف التى يتركب منها الكلام . وثانيها اللفظ المستعمل فى المشاكلة نحو ومكروا ومكرالله ذكره البعض وقال لانه لم يوضع لما استعمل فيه فليس حقيقة ولا علاقة معتبرة فليس مجازا . قيل والذى يظهر انه مجاز والعلاقة المصاحبة . وثالثها الاعلام كذا فى الانقان . قال الآمدى الحقيقة والمجاز تشتركان فى امتناع اتصاف الاعلام بهما كزيد وعمرو وفيه تأمل لان مثل السماء والارض والشمس والقمر وغير ذلك من الاعلام حقائق لغوية كما لايخفى اللهم الا ان تخص الاعلام بمثل زيد وعمرو وما يشبهما مما لم يثبت استعماله فى اللغة وانما حدثت عند اهل العرب فتأمل كذا ذكر التفتازانى فى حاشية العضدى . ووجه التأمل انه لو اريد بان مثل تلك الاعلام قبل الاستعمال واسطة فسلم ولايجدى نفعا ولو اريد انها بعد الاستعمال واسطة فممنوع لصدق تعريف الحقيقة عليها (فائدة) قد اختلف فى اشياء اهى من المجاز او الحقيقة . وهى ستة . احدها الحذف كما يجئ . والثانى الكناية كما تجئ ايضا . والثالث الالتفات . قال الشيخ بهاء الدين السبكى لم ارمن ذكر هل هو حقيقة اومجاز وقال وهو حقيقة حيث لم يكن معه تجريد . والرابع التأكيد زعم قوم انه مجاز لانه لايفيد الا ما افاده الاول والصحيح انه حقيقة . قال الطرطوسى من سماه مجازا قلنا له اذا كان التأكيد بلفظ الاول فان جاز ان يكون الثانى مجازا جاز فى الاول لانهما لفظ واحد واذا بطل حمل الاول على المجاز بطل حمل الثانى عليه لانه مثل الاول . الخامس التشبيه زعم قوم انه مجاز والصحيح انه حقيقة . قال الزنجانى فى المعيار لانه معنى من المعانى وله الفاظ دالة عليه وضعا فليس فيه نقل عن موضوعه وقال الشيخ عزيز الدين ان كانت

بحرف فهو حقيقة اوبحذف فهو مجاز بناء على ان الحذف من المجاز . والسادس التقديم والتأخير عده قوم من المجاز لان تقديم مارتبته التأخير كالمفعول وتأخير مارتبته التقديم كالفاعل نقل لكل واحد منهما عن مرتبته وحقه . قال فى البرهان والصحيح انه ليس منه فان المجاز نقل ماوضع له الى مالم يوضع له كذا فى الاتقان (فائدة) المجاز واقع فى اللغة خلافا للاستاذ ابى اسحاق الاسفرائنى قال لو كان المجاز واقعا للزم الاختلال بالتفاهم اذ قد يخفى القرينة . ورد بانه لايوجب امتناعه وغايته انه استبعاد وهو لايعتبر مع القطع بالوقوع لانا نقطع بان الاسد للشجاع والحمار للبليد مجاز نعم ربما يحصل به ظن فى مقام التردد . فان قيل هو مع القرينة لايحتمل غير ذلك فكان المجموع حقيقة فيه . اجيب بان المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ دون القرائن المعنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع ولئن سلم لكن الكلام فى جزء هذا المجموع فالنزاع لفظى . وكذا المجاز واقع فى القرآن وانكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاص من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية . وبناء الانكار على ماهو اوهن من بيت العنكبوت حيث قالوا لووقع المجاز فى القرآن لصح اطلاق المتجوز عليه تعالى وهو مع كونه ممنوعا اذ لابد لصحة الاطلاق من الاذن الشرعى عند الاشاعرة ومن افادة التعظيم عند جماعة ومن عدم ايهام النقص عند الكل منقوض بانه لووقع مركب فى القرآن يصح اطلاق المركب عليه . وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى العضدى وحواشيه والاطول .

(الجاروزية) اصحاب ابى الجاروز قالوا بالنص عن النبى صلعم فى الامامة على على رضى الله عنه وصفا لاتسمية وكفروا الصحابة بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلى بعد النبى صلى الله عليه وآله وسلم كذا فى تعريفات السيد الجرجانى .

فصل السين المهملة

(الجنس) بالكسر وسكون النون فى اللغة مايعم كثيرين وبهذا المعنى يستعمله الاطباء كذا فى بحر الجواهر ويقرب منه مافى الصراح حيث قال جنس گونهٔ ازهر چيزى كه درو گونها باشد وهكذا فى المنتخب ويؤيد مافى الصراح مافى المغرب قال الجنس فى اللغة الضرب من كل شئ وهو اعم من النوع يقال الحيوان جنس والانسان نوع . والفقهاء يقولون لايجوز السلم الا فى جنس معلوم يعنون به كونه تمرا اوحنطة وفى نوع معلوم يعنون فى التمر كونه برنيا اومعقليا وفى الحنطة كونها ربيعية اوخريفية انتهى . وعند اهل العربية يراد به الماهية وبهذا المعنى يقال تعريف الجنس ولام الجنس صرح به المولوى عبد الحكيم فى حاشية الخيالى فى قوله والعلم بالحقائق متحقق خلافا للسوفسطائية . وبالنظر الى هذا قيل اسم الجنس اسم موضوع للماهية من حيث هى وكذا علم الجنس على مايجئ

فى لفظ اسم الجنس فى فصل الواو من باب السين المهملة . ويطلق عندهم ايضا على اسم الجنس صرح بذلك فى نتائج الافكار حاشية الهداية فى كتاب الوكالة حيث قال الجنس على اصطلاح اهل النحو مادل على شئ وعلى كل ماشبهه . وعند الفقهاء والاصوليين عبارة عن كلى مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون كالانسان فانه مقول على كثيرين مختلفين باغراض فان تحته رجلا وامرءة والغرض من خلقة الرجل هو كونه نبيا واماما وشاهدا فى الحدود والقصاص ومقيما للجمع والاعياد ونحوه . والغرض من خلقة المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لامور البيت وغير ذلك والرجل والمرأة عندهم من الانواع فان النوع عندهم كلى مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو رأى المنطقيين ولاشك ان افراد الرجل والمرأة كلهم سواء فى الاغراض فمثل زيد ليس بجنس ولانوع . وبالجملة فهم انما يبحثون عن الاغراض دون الحقائق فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء هكذا فى نور الانوار شرح المنار فى بحث الخاص . فالمعتبر عندهم فى الجنس والنوع الاختلاف والاتفاق فى الاغراض دون الحقائق . ويؤيده ماذكر فى البرجندى شرح مختصر الوقاية فى فصل السلم حيث قال وفى بعض كتب الاصول . الجنس عند الفقهاء كلى مقول على افراد مختلفة من حيث المقاصد والاحكام . والنوع كلى مقول على افراد متفقة من حيث المقاصد والاحكام انتهى . لكن فى العضدى وحاشيته للمحقق التفتازانى فى مبحث القياس قبيل بيان الاعتراضات ان اصطلاح الاصوليين فى الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين فالمندرج كالانسان جنس والمندرج فيه كالحيوان نوع على عكس اصطلاح المنطق . ومن ههنا يقال الاتفاق فى الحقيقة تجانس والاختلاف فيها تنوع انتهى . والى هذا اشار فى جامع الرموز فى كتاب البيع حيث قال الجنس اخص من النوع عند الاصولية انتهى . وفيه فى فصل المهر ويجوز اطلاق الجنس عند الفقهاء على الامر العام سواء كان جنسا عند الفلاسفة اونوعا . وقديطلق على الخاص كالرجل والمرأة نظرا الى فحش التفاوت فى المقاصد والاحكام كما يطلق النوع عليهما نظرا الى اشتراكهما فى الانسانية واختلافهما فى الذكورة والانوثة وفيه دلالة على ان المتشرعين ينبغى ان لايلتفتوا الى ما اصطلح الفلاسفة عليه كما فى الكشف انتهى . وفيه فى فصل الربوا الجنس شرعا التساوى فى المعنى باتحاد اسم الذات والمقصود اوالمضاف اليه اوالمنتسب بكل من الصفر والشبه ولحم البقر والغنم والثوب الهروى والمروى جنسان لفقدان الاتحاد المذكور انتهى . وفى النهاية فى كتاب الوكالة المراد بالجنس والنوع ههنا غير مااصطلح عليه اهل المنطق فان الجنس عندهم المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة فى جواب ما هو كالانسان مثلا . والصنف هو النوع المقيد بقيد عرضى كالتركى والهندى . والمراد ههنا بالجنس مايشتمل انسانا على اصطلاح اولئك وبالنوع الصنف انتهى . وفى فتح القدير فى باب المهر

فى بيان قول الهداية وان تزوجها على هذا العبد فاذا هو حر يجب مهر المثل على ماذكر فى بعض شروح الفقه من ان الجنس عند الفقهاء المقول على كثيرين مختلفين بالاحكام انما هو على قول ابى يوسف رح . وعند محمد رح المختلفين بالمقاصد . وعلى قول ابى حنيفة رح هو المقول على متحدى الصورة والمعنى . وقال ايضا الحر مع العبد والخل مع الخمر عند ابى يوسف رح جنسان مختلفان لان احدهما مال متقوم يصلح صداقا اى مهرا والآخر لا . والحر مع العبد جنس واحد عند محمد رح اذ معنى الذات لايفترق فيهما فان منفعتهما تحصل على نمط واحد فاذا لم يتبدل معنى الذات اعتبر جنسا واحدا . فاما الخل مع الخمر فجنسان اذ المطلوب من الخمر غير المطوب من الخل . وابو حنيفة يقول لاتأخذ الذاتان حكم الجنسين الابتبدل الصورة والمعنى اذكل موجود من الحوادث موجود بهما وصورة الخمر والخل واحدة وكذا صورة الحر والعبد فاتحد الجنس انتهى . فعلى هذا الجنس عند ابى يوسف رحمه‌الله هو المقول على كثيرين متفقين بالاحكام . وعند محمد رحمه‌الله هو المقول على كثيرين متفقين بالمقاصد اى المنافع والاغراض . وعند ابى حنيفة رحمه‌الله هو المقول على كثيرين متفقين صورة ومعنى . واما على ماذكره سابقا فالحر مع العبد ليسا جنسين بل مندرجين تحت جنس عند ابى يوسف رحمه‌الله وهو الانسان فان الانسان مقول على كثيرين مختلفين بالاحكام اذ تحته حر وعبد مثلا . وكذا الخل والخمر ليسا جنسين لاعند ابى يوسف ولا عند محمد رحمهما الله بل مندرجان تحت جنس واحد الاشربة . وعند المنطقيين هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب ماهو . فالمقول كالجنس البعيد يتناول الكلى والجزئى لان الجزئى مقول على واحد فيقال هذا زيد وبالعكس . والمقول على كثيرين كالجنس القريب يخرج به الجزئى ويتناول الكليات الخمس فهو كالجنس لها بل جنس لها لانه مرادف للكلى الا ان دلالته تفصيليه ودلالة الكلى اجمالية . وقيل هو الكلى المقول على كثيرين الخ وهو لايخلو عن استدراك . وقولنا مختلفين بالحقائق يخرج النوع لانه لايقال على مختلفين بالحقائق بل بالعدد . وقولنا فى جواب ماهو يخرج الثلثة الباقية اى الفصل والخاصة والعرض العام اذ لايقال كل منها فى جواب ماهو لعدم دلالتها على الماهية بالمطابقة . فان قيل الفصل قد يكون مقولا على مختلفين بالحقائق فى جواب ماهو كالحساس المقول على السمع والبصر وكذا الخاصة والعرض العام قد يقالان كذلك كالماشى فانه خاصة للحيوان وعرض عام للانسان مقول فى جواب ماهو على الماشى على قدمين والماشى على اربع . قلت الكليات من الامور الاضافية التى تختلف بالنسبة الى الاشياء وحينئذ يجب اعتبار قيد الحيثية فيها . فالمراد ان الجنس مقول فى جواب ماهو على حقائق مختلفة من حيث انه مقول كذلك فالحساس والماشى اذ اعتبر فيهما ماذكرتموه كانا جنسين داخلين فى الحد وان كانا خارجين عنه باعتبار كونهما فصلا اوخاصة او

عرضا عاما لانهما بهذا الاعتبار لايقالان فى جواب ماهو اصلا. وههنا مباحث تطلب من شرح المطالع وحواشيه (التقسيم) ثم الجنس اما قريب اوبعيد لانه ان كان الجواب عن الماهية وعن جميع مشاركاتها فى ذلك الجنس واحدا فهو قريب ويكون الجواب ذلك الجنس فقط كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه جواب عن الانسان وعن جميع مايشاركه فى الحيوانية كالفرس والغنم والبقر ونحوها. وان كان الجواب عنها وعن جميع مشاركاتها فى ذلك الجنس متعددا فهو بعيد ويكون الجواب هو وغيره كالجسم النامى بالنسبة الى الانسان فانه جواب عن الانسان وعن بعض مشاركاتها فيه كالنباتات. واما الجواب عن الانسان وعن بعض مشاركاتها الاخر فليس اياه لانه ليس تمام المشترك بينهما بل الحيوان فكلما زاد جواب زاد الجنس مرتبة فى البعد عن النوع لان الجواب الاول هو الجنس القريب فاذا حصل جواب آخر يكون بعيدا بمرتبة واذا كان جواب ثالث يكون البعد بمرتبتين وعلى هذا القياس فعدد الاجوبة يزيد على مراتب البعد بواحد لكن كلما يتزايد بعد الجنس تتناقص الذاتيات لان الجنس البعيد جزء القريب واذا ترقينا عنه يسقط الجزء الآخر عن الاعتبار. ثم الاجناس ربما تترتب متصاعدة والانواع متنازلة ولا تذهب الى غير النهاية بل تنتهى الاجناس فى طرف التصاعد الى جنس لايكون فوقه جنس آخر والا لتركب الماهية من اجزاء لاتتناهى وهذا محال. والانواع تنتهى فى طرف التنازل الى نوع لايكون تحته نوع والا لم يتحقق الاشخاص اذ بها نهايتها فلا يتحقق الانواع. فمراتب الاجناس اربع لانه اما ان يكون فوقه وتحته جنس وهو الجنس المتوسط كالجسم والجسم النامى. اولا يكون فوقه ولاتحته جنس وهو الجنس المفرد كالعقل ان قلنا انه جنس للعقول العشرة والجوهر ليس بجنس له. اويكون تحته جنس لافوقه وهو الجنس العالى ويسمى جنس الاجناس ايضا كالمقولات العشرة. اويكون فوقه جنس لاتحته وهو الجنس السافل كالحيوان. والشيخ لم يعد الجنس المفرد فى المراتب بل حصرها فى الثلث وكأنه نظر الى ان اعتبار المراتب انما يكون اذا ترتب الاجناس والجنس المفرد ليس بواقع فى سلسلة الترتيب. واما غيره فلم يلاحظ ذلك بل قاس الجنس بالجنس واعتبر الاقسام بحسب الترتيب وعدمه. ثم للجنس مباحث مشهورة ذكرت فى شرح المطالع وغيره تركناها مخافة الاطناب.

(الجناس) عند اهل البديع هو من المحسنات اللفظية هو تشابه اللفظين فى اللفظ اى فى التلفظ ويسمى بالتجنيس ايضا. والمراد بالتلفظ اعم من الصريح وغير الصريح. فدخل تجنيس الاشارة وهو ان لايظهر التجنيس باللفظ بل بالاشارة كقولنا حلقت لحية موسى باسمه. وخرج التشابه فى المعنى نحو اسد وسبع اوبمجرد عدد الحروف او الوزن نحو ضرب وعلم وقتل. وفائدة الجناس الميل الى الاصغاء اليه فان مناسبة الالفاظ تحدث ميلا واصغاء اليها

ولان اللفظ المشترك اذا حمل على معنى ثم جاء والمراد به معنى آخر كان النفس تشوق اليه
(التقسيم) الجناس ضربان . احدهما التام وهو ان يتفق اللفظان فى انواع الحروف
واعدادها وهيئاتها وترتيبها . فبقولنا انواع الحروف خرج نحو يفرح ويمرح فان كلا من
الفاء والميم وكذا بواقى الحروف انواع مختلفة . وبقولنا واعدادها خرج نحو الساق والمساق .
وبقولنا وهيئاتها نحو البور والبور بفتح الموحدة فى احدهما وضمها فى الآخر فان هيئة
الكلمة كيفية تحصل لها باعتبار حركات الحروف وسكناتها . وبقولنا وترتيبها اى تقديم
بعض الحروف على بعض وتأخيره عنه خرج نحو الفتح والحتف . ثم ان كان اللفظان
المتفقان فيما ذكر من نوع واحد من انواع الكلمة كالاسم مثلا يسمى مماثلا لان التماثل
هو الاتحاد فى النوع نحوو يوم يقوم الساعة يقسم المجرمون مالبثوا غير ساعة اى من ساعات
الايام والساعة الاولى بمعنى القيامة . وقيل الساعة فى الموضعين بمعنى واحد . والتجنيس
ان يتفق اللفظان ويختلف المعنى ولايكون احدهما حقيقة والآخر مجازا بل يكونان حقيقتين
وزمان القيامة وان طال لكنه عند الله فى حكم الساعة الواحدة فاطلاق الساعة على
القيامة مجاز وبذلك يخرج الكلام عن التجنيس كما لوقلت ركبت حمارا ولقيت حمارا اى
بليدا . وان كان اللفظان من نوعين يسمى مستوفى كقول ابى تمام . شعر . ما مات من كرم
الزمان فانه . يحيي لدى يحيي بن عبد الله . فان يحيي الاول فعل مضارع والثانى علم .
وايضا التام ان كان احد لفظيه مركبا والآخر مفردا يسمى جناس التركيب والجناس
المركب . والمركب ان كان مركبا من كلمة وبعض كلمة يسمى مرفوا نحو جرف هار فانهار .
وان كان مركبا من كلمتين . فان اتفق اللفظان فى الخط يسمى متشابها نحو . شعر . اذا ملك
لم يكن ذاهبة . فدعه فدولته ذاهبة . اى غير باقية وذاهبة الاولى مركب من ذاوهبة
بمعنى صاحب هبة . وان لم يتفقا فى الخط يسمى مفروقا . شعر . نحو كلكم قد اخذ الجام
ولاجام لنا . ماالذى ضر مدير الجام لوجاملنا . اى عاملنا بالجميل . وثانيهما غير التام وهو
اربعة اقسام لانه ان اختلف اللفظان فى هيئة الحروف فقط يسمى محرفا والحرف
المشدد ههنا فى حكم المخفف والاختلاف اما فى الحركة اوفى الحركة والسكون كقولهم
جبة البرد جنة البرد . فلفظ البرد الاول بالضم والثانى بالفتح . واما لفظ الجبة والجنة
فمن التجنيس اللاحق . وقولهم الجاهل اما مفرط اومفرط بتشديد الراء والاول بتخفيفها .
وقولهم البدعة شرك الشرك بكسر الشين وسكون الراء والشرك الاول بفتحتين . وان
اختلفا فى اعدادها فقط يسمى ناقصا . والاختلاف فى عدد الحروف . اما بحرف فى الاول
نحو التفت الساق بالساق الى ربك يومئذ المساق اوفى الوسط نحو جدى جهدى اوفى
الآخر نحو عواص وعواصم . وربما يسمى هذا القسم الآخير بالمطرف ايضا . واما باكثر
من حرف وربما يسمى مذيلا وذلك بان يزيد فى احدهما اكثر من حرف فى الآخر

او الاول • ويسمى بعضهم الثانى بالمتوج كقوله تعالى وانظر الى آلهك ولكنا كنا مرسلين من آمن بالله ان ربهم بهم مذبذبين بين ذلك • وان اختلفا فى انواعها فقط فيشترط ان لايقع الاختلاف باكثر من حرف اذ حينئذ يخرج عن التجانس كلفظى نصر ونكل • ثم الحرفان ان كانا متقاربين يسمى مضارعا وهو ثلثة اضرب لان الحرف الاجنبى اما فى الاول كدامس وطامس اوفى الوسط نحو ينهون وينأون اوفى الآخر نحو الخيل والخير والا اى وان لم يكونا متقاربين يسمى لاحقا اما فى الاول كهمزة ولمزة اوفى الوسط نحو تفرحون وتمرحون اوفى الآخر كالامر والامن • وفى الاتقان الحرفان المختلفان نوعا ان كان بينهما مناسبة لفظية كالضاد والظاء يسمى تجنيسا لفظيا كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة • وان اختلفا فى ترتيبها فقط يسمى تجنيس القلب • وهو ضربان لانه ان وقع الحرف من الكلمة الاولى اولا من الثانية والذى قبله ثانيا وهكذا على الترتيب سمى قلب الكل نحو فتح حتف والا يسمى قلب البعض نحو فرقت بين بنى اسرائيل • واذا وقع احد المتجانسين فى اول البيت والآخر فى آخره يسمى تجنيس القلب حينئذ مقلوبا مجنحا لان اللفظين كأنهما جناحان للبيت كقول الشاعر • مصراع • لاح انوار الهدى من كفه فى كل حال • واذا ولى احد المتجانسين الآخر سواء كان جناس القلب اوغيره يسمى مزدوجا ومكررا ومرددا كقولهم من طلب وجد وجد ومن قرع ولج ولج وقولهم النبيذ بغير النغم غم و بغير الدسم سم • تنبيه • اذا اختلف لفظا المتجانسين فى اثنين او اكثر مثلا اواختلفا فى انواع الحروف واعدادها اوفيهما مع ثالث كالهيئة والترتيب لايعد ذلك من باب التجنيس لبعد المشابهة • قال الخطيب فى الملخص ويلحق بالجناس شيئان • احدهما ان يجمع اللفظين الاشتقاق نحو فاقم وجهك للدين القيم وسماه صاحب الاتقان تجنيس الاشتقاق وبالمقتضب • ثم قال • والثانى ان يجمعهما اى اللفظين المشابهة نحو قال انى لعملكم من القالين وسماه صاحب الاتقان بجنس الاطلاق • وقال المحقق التفتازانى فى شرحه المطول ليس المرا بما يشبه الاشتقاق الاشتقاق الكبير لانه هو الاتفاق فى الحروف الاصول من غير رعاية الترتيب مثل القمر والرقم ولاشك ان قال فى المثال المذكور من القول والقالين من القلى بل المراد به مايشبه الاشتقاق وليس باشتقاق وذلك بان يوجد فى كل من اللفظين مايوجد فى الآخر من الحروف اواكثر لكن لايرجعان الى اصل واحد فى الاشتقاق • قال المحقق التفتازانى فى المطول وقد يقال التجنيس على توافق اللفظين فى الكتابة ويسمى تجنيسا خطيا كقوله عليه السلام عليكم بالابكار فانهن اشد حبا واقل خبا • وقد يعد فى هذا النوع مالم ينظر فيه الى اتصال الحروف وانفصالها كقولهم فى مسعود متى يعود وفى المستصربه جنة المنىء يضربه حية انتهى • ففهم من كلام التلخيص والمطول ان اطلاق التجنيس على تجنيس الاشتقاق وتجنيس

الاطلاق على سبيل التشابه واطلاقه على التجنيس الخطى على سبيل الاشتراك اللفظى وان الممدود فى المحسنات اللفظية هو التجنيس بمعنى تشابه اللفظين فى اللفظ . وقد صرح به المحقق التفتازانى فى آخر فن البديع وقال ان كون الكلمتين متماثلتين فى الخط كما ذكرنا ليس داخلا فى علم البديع وان ذكره بعض المصنفين فيه (فائدة) لكون الجناس من المحسنات اللفظية لا المعنوية ترك عند فوت المعنى كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين . قيل لم يقل وما انت بمصدق لنا مع انه يؤدى معناه مع رعاية التجنيس لان فى مؤمن من المعنى ماليس فى مصدق اذ معناه مع التصديق اعطاء الامن ومقصودهم التصديق وزيادة وهو طلب الامن فلذلك عبر به وكقوله تعالى اتدعون بعلا وتذرون احسن الخالقين لم لم يقل وتدعون احسن الخالقين مع ان فيه رعاية الجناس لان تدع اخص من تذر لانه بمعنى ترك الشئ مع الاعتناء به بشهادة الاشتقاق نحو الايداع فانه ترك الوديعة مع الاعتناء بحالها ولذا يختار لها من هو مؤتمن عليها ومن ذلك الدعة بمعنى الراحة . واما يذر فمعناه الترك مطلقا اوالترك مع الاعراض والرفض الكلى . قال الراغب يقال فلان يذر الشئ اى يقذفه لقلة الاعتداد به . ومنه الوذر قطعة من اللحم لقلة الاعتداد به ولا شك ان السياق انما يناسب هذا لاالاول فاريد ههنا تشنيع حالهم فى الاعراض عن ربهم وانهم بلغوا الغاية فى الاعراض كذا ذكر الخولى . وقال الزملكانى ان التجنيس تحسين انما يستعمل فى مقام الوعد والاحسان لافى مقام التهويل هذاكله خلاصة مافى المطول والاتقان . واما التجنيس عند اهل الفرس فقال فى جامع الصنائع ما اين صنعت رابطور پارسيان بيان كنيم پس كوييم تجنيس نزد پارسيان آنستكه لفظى مقابل لفظى چنان آردكه در صورت موافق وبمعنى مخالف بود . واين متنوعست . نوع اول بسيط وآن آوردن دو لفظ متجانس است . واين بردو طريق است . يكى بسيط متفق وآن چنانستكه هر دولفظ در عدد حروف وكتابت وتلفظ متفق باشند چون لفظ خطا كه دو معنى دارد . وديكرى بسيط مختلف وآنچنانستكه درارکان متفق باشند جزدر تركيب[١] چون لفظ تارها درين مصراع . ع . تارها كردى ازان زلفين مشكين تارها . نوع دوم مركب تام وآن آنستكه مقابل لفظى كه در حروف بسيار باشد دوياسه لفظ اندك حروف آرند تابدان برابر شود . واين نيز بردو طريق است . مركب تام متفق كه درهمه اركان متفق باشند مثاله . شعر . همچون لب اوچو ديده ام مرجانرا . خواهم كه فداى اوكنم مرجانرا . لفظ مرجان در مصراع دوم مركب شده از لفظ مروجان ودر مصراع اول مفرد است . ومركب تام مختلف . واين بردو كونه است . يكى آنكه همه اركان متفق باشند جز در حركت مثاله . شعر . از فراق رخ چوكلزارت . عاشق خسته زير كل زارت . كلزار بالفظ زار مركب شاه . وديكرى

[١] حركت (نسخه)

آنكه در حركت وكتابت مختلف باشند ودر اركان متفق مثاله . شعر . رخ تو آفتاب
ديدن آن . آفت آب اندرون چشم است . مراد آفت كه باب مركب شده . نوع سيوم
تجنيس مزدوج وآن چنان است كه جنس لفظى آورده شود متصل يامنفصل بچند حرفى
كم از حروف اول . مثال متصل آباد وباد ومثال منفصل چون لفظ كازار وزار . نوع چهارم
محرف يعنى لفظى جنس لفظى آورده شودكه بجزئى در آخر بيش ياكم باشد اكر اجزاء بيش
باشد زائد خوانندواكركم باشد ناقص چون لفظ چشم ناقص وچشمه زائد . نوع پنجم مركب
يعنى يك لفظ بسيط رابكنيم لفظ مركب كردد . وآن بردو نمط يكى خطى ولفظى دوم
خطى مجرد . وهريك ازين دوبردو طريق است متصل ومنفصل مثال لفظى وخطى
متصل . شعر . تاجان دهمت بكوى اى مرجانرا . يك بوسه بده بهاش بشمر جانرا . مثال
خطى ولفظى منفصل . شعر . هربار نديده ام كسى كهرباز . الا توبتكرار سؤال سائل .
مثال خطى مجرد متصل شعر . هربار اكريارنه كوهر بار است . از دست نه بل زچشم
دانش اغيار است . نوع شم مستحيل يعنى جنسيتش بحيله شناخته كردد . وآن برسه
كونه است . مضارع . يعنى درهمه حروف متجانس باشد مكر در حرف اخير چون آزار
وآزاد . وتبديل . يعنى درهمه حروف مجانست باشد جز حرف اول چون اشارت
وبشارت . ومطرف . يعنى درهمه تجانس باشد جز در حرف ميانه چون قادرى وقاهرى .
نوع هفتم تجنيس لفظ يعنى در تلفظ متشابه ومتجانس نمايند ودر كتابت متباين چوسفر
وصفر . نوع هشتم تجنيس خط يعنى در خط متجانس نمايند ودر تلفظ متباين انتهى . ودر
مجمع الصنائع كويد لاحق است بتجنيس خط كلاميكه الفاظ اودامن دار برابر يكديگر
واقع شوند مثاله . شعر . چو آن جان جهان دامن كشان شد از چمن بيرون . روان شد
جان مرغان چمن كفتى زتن بيرون . واكر در اثناى اين قسم لفظ دامن مذكور باشد
پسنديده آيد . وآنچه در آن جنس لفظ نكاهدارند آنرا متجانس كويند .

(التجنيس) عند بلغاء العرب والفرس قد عرفت قبيل هذا . وعند المحاسبين هو
جعل الكسور من جنس كسر معين ويسمى بالبسط ايضا والعدد الحاصل من التجنيس
يسمى مجنسا بالفتح ومبسوطا . مثلا اردنا تجنيس اثنين وثلثين فبعد العمل حصل ثمانية
اثلاث فالثمانية هى المجنس والمبسوط . وطريقه معروف فى كتب الحساب .

(التجانس وكذا المجانسة) بحسب الاصطلاح الكلامى الاتحاد فى الجنس كالانسان
والفرس وهما من اقسام الوحدة كذا فى شرح المواقف والاطول وهكذا عند الحكماء على
مايفهم من استعمالاتهم .

فصل الشين المعجمة

(الجوارش) بضم الجيم وكسر الراء المهملة معرب كوارش والجوارن بالنون تصحيف معناه الهاضم للطعام . والفرق بينه وبين المعجون ان المعجون يكون مرة وحلوة وطيبة ومنتنة والجوارش لايكون الاعذبة طيبة الرائحة كذا فى بحرالجواهر .

(الجاورشية[١]) هى بثور صغار متقرحة حمر الاصول وربما كان معها لدغ شديد وورم وسيلان صديد وهو من اصناف النملة كذا فى بحرالجواهر .

(الجيش) بالفتح وسكون المثناة التحتانية فى اللغة لشكر . وسريه پارهٔ از لشكر كما فى الصراح وقد فرق بينهما ابو حنيفة رحمه الله بان اقل الجيش اربعمائة واقل السرية مائة . وقال الحسن بن زياد اقل السرية اربعمائة واقل الجيش اربعة آلاف كذا فى قاضيخان وهكذا فى جامع الرموز والبرجندى فى كتاب الجهاد . وفى الدرر السرية من اربعة الى اربعمائة من المقاتلة .

فصل الظاء المعجمة

(الجاحظية) بالحاء المهملة هى فرقة من المعتزلة اصحاب عمرو بن بحرالجاحظ[٢]. قالوا المعارف كلها ضرورية ولا ارادة فى الشاهد اى فى الواحد منا انما هى اى ارادته لفعله عدم السهو اى كونه عالما به غير ساه عنه وارادته لفعل الغير هى ميل النفس اليه . وقالوا ان الاجسام ذوات طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما هو مذهب الطبعيين من الفلاسفة ويمتنع انعدام الجواهر انما تتبدل الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل فى الهيولى والنار تجذب الى نفسها اهلها لا ان الله يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة كذا فى شرح المواقف .

فصل العين المهملة

(الجدع) بالفتح وسكون الدال المهملة نزد عروضيان انداختن هردو سبب وساكن كردن تا از مفعولات فاع ماند بجاى اوفعل نهند چرا كه فاع بى معنى است ومستعمل نيست وآن ركن كه درو جدع واقع شده باشد آنرا مجدوع كويند كذا فى عروض سيفى .

(الجذع) بفتح الجيم والذال المعجمة در لغت آنچه بسال سوم در آمده از كاو واسب وبسال پنجم در آمده باشد ازشتر وبسال دوم در آمده باشد از كوسپند . وباصطلاح فقهاء

---

[١] الجاورشة الجاورشية (نسخه)

[٢] كان من الفضلاء البلغاء فى ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة (شرح المواقف)

بزكه بيشتر سال بروكذشته باشد كذا فى المنتخب وكنز اللغات . وفى الصراح جذع بفتحتين آنچه بسال دوم در آمده باشد ازكوسپند وبسال سيوم از كاو وبسال پنجم ازشتر . ودر بعضى كتب لغت ميكويد الجذع دوساله شدن كوسپند وكاو وآهو واسپ وپنجساله شدن اشتر . وفى جامع الرموز فى كتاب الزكوة الجذع من الابل لغة ما اتى عليه خمس سنين وشريعة اربع كما فى شرح الطحطاوى لكن فى عامة كتب الفقة واللغة اربع الى تمام خمس لانه شاب واصل الجذع الشاب والجذب مؤنث الجذع انتهى . وفيه فى كتاب الاضحية الجذع بفتحتين فى اللغة من جنس الضأن ماتم له سنة ومن المعز مادخل فى السنة الثانية والبقرة فى الثالثة والابل فى الخامسة . وقيل غير ذلك كما قال ابن الاثير وفى الشريعة هو من الضأن ماانى عليه اكثر الحول عند الاكثر كما فى الكافى وفسر الاكثر فى المحيط بما دخل فى الشهر الثامن . وفى الخزانة هو ما اتى عليه ستة اشهر وشئ . وفى الزاهدى هو عند الفقهاء ماتم له ستة اشهر . وذكر الزعفرانى انه مايكون ابن ستة اشهر اوثمانية اوتسعة وما دونه حمل انتهى .

(الجرعة) بالضم وسكون راء مهملة يك آشام از آب وشراب ومانند آن كما فى الصراح ودر اصطلاح صوفيه عبارتست از اسرار مقامات كه در سلوك ازسالك پوشيده مانده بود كذا فى بعض الرسائل .

(الجمع) بالفتح وسكون الميم فى اللغة بمعنى همه وكروه مردم وكرد آوردن واسم واحد راجمع كردن ونخل بسيار باركما فى المنتخب . وعند المحاسبين هو زيادة عدد على عدد آخر وما حصل من تلك الزيادة يسمى مجموعا وحاصل الجمع . وفى تقييد العدد بالآخر اشارة الى انه لابد من التغاير بين العددين حقيقة كان يكون احدهما خمسة والآخر ستة لا ان يكون كل منهما خمسة مثلا اذ حينئذ لايسمى جمعا بل تضعيفا هكذا يفهم من شرح خلاصة الحساب . وعند اهل البديع هو من المحسنات المعنوية وهو ان يجمع بين شيئين اواشياء فى حكم . كقوله تعالى المال والبنون زينة الحيوة الدنيا . جمع المال والبنون فى الزينة كذا فى الاتقان والمطول . وعند الاصوليين والفقهاء هو ان يجمع بين الاصل والفرع لعلة مشتركة بينهما ليصح القياس ويقابله الفرق وهو ان يفرق بينهما بابداء مايختص باحدهما لئلا يصح القياس كذا فى شرح المواقف فى المقصد السادس من مرصد النظر . وتلك العلة المشتركة تسمى جامعا كما يجئ فى لفظ التمثيل فى فصل اللام من باب الميم . وعند المنطقيين هو كون المعرف اى بالكسر بحيث يصدق على جميع افراد المعرف اى بالفتح ويسمى بالعكس والانعكاس ايضا كما يجئ وذلك المعرف اى بالكسر يسمى جامعا ومنعكسا وبهذا المعنى يستعمله الاصوليون والمتكلمون وغيرهم فى بيان التعريف . ويطلق على معنى آخر ايضا

يجئ ذكره فى لفظ المغالطة فى فصل الطاء من باب الغين المعجمة . وعند النحاة والصرفيين هو اسم دل على جملة آحاد مقصودة بحروف مفرده بتغير ما ويسمى مجموعا ايضا . لآحاد اعم من ان تكون جملة اومتفرقة فيشتمل اسماء العدد ورجل ورجلان واسماء الاجناس كتمر ونخل فانها وان لم تدل عليها وضعا فقد تدل عليها استعمالا واسماء الجموع كرهط ونفر . وباضافة الجملة اليها خرجت الواحد والاثنان ورجل ورجلان وبقيت البواقى . وقولنا مقصودة اى يتعلق بها القصد فى ضمن ذلك الاسم . وقولنا بحروف مفرده اى بحروف هى مادة لمفرده اى لواحده كما هى مادة له ايضا فالقصد والدلالة بحروف المفرد بمعنى المدخلية لحروف المفرد فيه لا الاستقلال اذ الهيئة لها ايضا مدخل فى الدلالة . والمراد بحروف مفرده اعم من حروف مفرده المحقق كما فى رجال ومن حروف مفرده المقدر كما فى نسوة فانه يقدر له مفرد لم يوجد فى الاستعمال وهو نساء على وزن غلام فان فعلة من الاوزان المشهورة للجمع لمفرد على فعال بضم الفاء . فبقولنا مقصودة خرجت اسماء الاجناس اذا قصد بها نفس الجنس لا افراده . واذا قصد بها الافراد استعمالا فخرجت بقولنا بحروف مفرده . وخرج بقولنا بحروف مفرده اسماء الجموع واسماء العدد ايضا . فان قيل لم يقدر المفرد فى نحو ابل وغنم وقوم ورهط لتدخل فى الجمع كما قدر فى نسوة . قيل لعدم جريان احكام الجمع فيها بل المانع متحقق وهو جريان احكام المفرد فيها بخلاف نحو نسوة . وبالجملة فنحو نسوة ورجال لما كان على اوزان الجموع واستعمالها فى التأنيث والرد فى التصغير الى الاصل وامتناع النسبة ومنع الصرف عند تحقق منتهى الجموع اعتبر له واحد محقق او مقدر . واما نحو ابل وغنم وخيل ونحوها من اسماء الجموع فلما لم يكن له احكام الجمع بل احكام المفرد لم يعتبر له واحد لا محقق ولا مقدر فان نحو ركب مثلا وان وافق الراكب فى الحروف لكن الراكب ليس بمفرد له بل كلاهما مفردان بدليل جريان احكام المفرد فيهما من التصغير وكون الركب على غير صيغ القلة وعود ضمير الواحد اليه ونحو ذلك . وهكذا الحال فى نحو تمر مما الفارق بينه وبين واحده التاء فانه اسم جنس لا جمع واليه ذهب سيبويه . وقال الاخفش اسماء الجموع التى لها آحاد من تراكيبها جمع فالركب جمع راكب . وقال الفراء وكذا اسماء الاجناس كتمر فانه جمع تمرة . واما اسم جمع او جنس لا واحد له من لفظه نحو ابل وغنم فليس بجمع على الاتفاق بل الابل اسم جنس والغنم اسم جمع . ثم الفرق بينهما ان اسم الجنس يطلق على القليل والكثير اى يقع على الواحد والاثنين فصاعدا وضعا بخلاف اسم الجمع . فان قيل الكلم لا يقع على الكلمة والكلمتين وهو جنس . قيل ذلك بحسب الاستعمال لا بالوضع على انه لا ضير فى التزام كون الكلم اسم جمع ويجئ ايضا فى لفظ اسم الجنس . ثم اضافة حروف الى مفرده للجنس اى بجميع حروف مفرده كرجال

اوبعضها كسفارج فى سفرجل وفرازد فى فرزدق . وقولنا بتغير ما اى اعم من ان يكون التغير بزيادة كرجال جمع رجل وكما فى الجمع السالم اونقصان ككتب جمع كتاب اواختلاف فى الحركات والسكنات كاسد جمع اسد . ومن ان يكون حقيقة كعامة الجموع اوحكما كما فى فلك وهيجان حيث يتحد فيهما الواحد والجمع حرفا وهيئة لكنه اعتبر الضمة فى فلك والكسر فى هيجان فى حال الجمع عارضيتين وفى حال الافراد اصليتين فحصل التغير بهذا الاعتبار (التقسيم) الجمع نوعان صحيح ويسمى سالما وجمع السلامة ايضا ومكسر ويسمى جمع التكسير . فجمع التكسير ماتغير بناء واحده اى من حيث نفسه واموره الداخلة فيه كما هو المتبادر بخلاف جمع السلامة فان تغير بناء واحده بلحوق الحروف الخارجة فتغير نحو افراس باعتبار الامور الداخلة حيث عرض للفاء السكون وصيرورته حرفا ثانيا بعد ان كان اولا والفصل بين الراء والسين بعد ان كانا متصلين وليس كذلك تغير نحو مسلمون لبقاء بناء مفرده وهو مسلم فى التلفظ . فالفرق بين التكسير والتصحيح انما هو باختصاص التكسير بالتغير بالامور الداخلة هكذا ذكر المولوى عصام الدين فى حاشية الفوائد الضيائية وفيه اشارة الى جواز اطلاق جمع التصحيح على الجمع السالم . ثم قال والاوجه ان يقال المراد التغير بغير الحاق الواو والياء والنون والالف والتاء بل لاحاجة الى مثل هذه التكلفات اصلا اذ فى الجمع السالم لم يتغير بناء المفرد اصلا فان البناء وهو الصيغة لايتغير بتغير الآخر فان رجلاً ورجلٍ ورجلٌ بناء واحد وقد سبق ذلك فى بيان تعريف علم الصرف فى المقدمة . ثم المتبادر من التغير تغير يكون بحصول الجمعية فلا ينتقض بمثل مصطفون فان تغير الواحد فيه يلزم بعد حصول الجمعية . ثم لما عرفت فى تعريف الجمع ان التغير اعم من الحقيقى والاعتبارى لم يخرج من تعريف جمع التكسير نحو فلك وهيجان . والجمع الصحيح بخلافه اى بخلاف جمع التكسير وهو تارة يكون للمذكر وتارة للمؤنث . فالجمع الصحيح المذكر ماالحق آخر مفرده واومضموم ماقبلها اوياء مكسور ماقبلها ونون مفتوحة نحو مسلمون ومسلمين جمع مسلم . والجمع الصحيح المؤنث ماالحق آخر مفرده الف وتاء نحو مسلمات جمع مسلمة وحذف التاء من مسلمة لئلا يجتمع علامتا التأنيث . وايضا الجمع . اما جمع قلة وهو مايطلق على عشرة فما دونها الى الثلثة بطريق الحقيقة . واما جمع كثرة وهو مايطلق على مافوق العشرة الى ما لانهاية له وقيل على ثلثة فمافوقها . ثم الجمع الصحيح كله ونحو افلس وافراس وارغفة وغلمة جمع قلة وماعدا ذلك جمع كثرة واذا لم يجئ للفظ الا جمع القلة كارجل اوجمع كثرة كرجال فهو مشترك بينهما . وقد يستعار احدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر كقوله تعالى ثلثة قروء مع وجود اقراء . وقد يجمع الجمع ويسمى جمع الجمع يعنى يقدر الجمع مفردا فيجمع على مايقتضيه الاصول . اما فى اوزان القلة ليحصل التكثير ولذلك قل جمع السلامة فيها . وفى جموع الكثرة الغرض

من جمعها معاملتها معاملة المفرد ولذلك كثر فيه السلامة رعاية لسلامة الآحاد فمثال جمع التكثير اكالب جمع اكلب جمع كلب واناعيم جمع انعام جمع نعم . ومثال جمع السلامة جمالات جمع جمال جمع جمل وكلابات جمع كلاب جمع كلب وبيوتات جمع بيوت جمع بيت . ثم اعلم ان جمع الجمع لايطلق على اقل من تسعة كما ان جمع المفرد لايطلق على اقل من ثلثة الا مجازاً هكذا يستفاد من شروح الكافية كالفوائد الضيائية وغاية التحقيق والحاشية الهندية وشروح الشافية كالجاربردى . وعند الصوفية هو ازالة الشعث والتفرقة بين القدم والحدث لانه لما انجذب بصيرة الروح الى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق بين الاشياء فى غلبة نور الذات القديمة وارتفع التميز بين القدم والحدث لزهوق الباطل عند مجئ الحق وتسمى هذه الحالة جمعا . ثم اذا اسبل حجاب العزة على وجه الذات وعاد الروح الى عالم الخلق وظهر نور العقل لبعد الروح عن الذات وعاد التميز بين الحدث والقدم تسمى هذه الحالة تفرقة . ولعدم استقرار حال الجمع فى البداية يتناوب فى العبد الجمع والتفرقة فلا يزال يلوح له لائح الجمع ويغيب الى ان يستقر فيه بحيث لايفارقه ابدا فلو نظر بعين التفرقة لايزول عنه نظر الجمع ولو نظر بعين الجمع لايفقد نظر التفرقة بل يجتمع له عينان ينظر باليمنى الى الحق نظر الجمع وباليسرى الى الخلق نظر التفرقة وتسمى هذه الحالة الصحو الثانى والفرق الثانى ومحو الجمع وجمع الجمع وهى اعلى رتبة من الجمع الصرف لاجتماع الضدين فيها ولان صاحب الجمع الصرف غير متخلص عن شرك الشرك والتفرقة بالكلية . الاترى ان جمعه فى مقابلة التفرقة متميز عنها وهو نوع من التفرقة وهذه مشتملة على الجمع والتفرقة فلا تقابل تفرقة ولهذا سميت جمع الجمع . وصاحب هذه الحالة يستوى عنده الخلطة والوحدة ولايقدح المخالطة مع الخلق فى حالة بخلاف صاحب الجمع الصرف فان حاله ترتفع بالمخالطة والنظر الى صور اجزاء الكون . وصاحب جمع الجمع لو نظر الى عالم التفرقة لم يرصور الاكوان الا آلات يستعملها فاعل واحد بل لايراها فى البين فيجمع كل الافعال فى افعاله وكل الصفات فى صفاته وكل الذات فى ذاته حتى لواحس بشئ يراه المحس ونفسه الحس والحس صفة المحس فتارة يكون هو صفة المحبوب و آلة علمه وتارة يكون المحبوب صفة و آلة علمه وتصرفه كقوله سبحانه كنت له سمعا وبصرا ويدا ومؤيدا وكما لايتطرق السكر الى الصحو الثانى فكذلك لانصيب التفرقة هذا الجمع لان مطلعه افق الذات المجردة وهو الافق الاعلى ومطلع الجمع الصرف افق اسم الجامع وهو الافق الادنى . والجمع الصرف يورث الزندقة والالحاد ويحكم برفع الاحكام الظاهرية كما ان التفرقة المحضة تقتضى تعطيل الفاعل المطلق . والجمع مع التفرقة يفيد حقيقة التوحيد والتميز بين احكام الربوبية والعبودية ولهذا قالت المتصوفه الجمع بلا تفرقة زندقة والتفرقة بلا جمع تعطيل والجمع مع التفرقة توحيد ولصاحب الجمع ان يضيف الى نفسه كل اثر ظهر فى الوجود وكل فعل وصفة واثر لانحصار

الكل عنده فى ذات واحدة فتارة يحكى عن حال هذا وتارة عن حال ذاك ولانعنى بقولنا قال فلان بلسان الجمع الا هذا والجمع وان ينصب الى بحر التوحيد كذا فى شرح القصيدة الفارضية . ودر كشف اللغات ميكويد جمعيت در اصطلاح سالكان اشارت ازان است كه ازهمه بمشاهدۀ واحد پردازى . وتفرقه عبارت ازانكه دل رابواسطۀ تعلق بامور متعدده پراكنده سازى . وقيل جمعيت آنكه سالك بمرتبۀ محو رسد واورا شعور از خلق وخود نماند . ونيز ميكويندكه جمع شهود حق است بى خلق وجمع الجمع شهود خلق است قائم بحق .

(جمع الجمع) قد عرفت معناه عند النحاة والصوفية قبيل هذا .

(جمع المؤتلف والمختلف) عند اهل البديع هو ان تريد التسوية بين الشيئين فتأتى بمعان متآلفة فى مدحهما وتروم بعد ذلك ترجيح احدهما على الآخر بزيادة فضل لاينقص الآخر فتأتى لاجل ذلك بمعان تخالف بمعنى التسوية كقوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان فى الحرث الآية سوّى فى الحكم والعلم وزاد فضل سليمان بالفهم كذا فى الاتقان .

(الجمع مع التفريق) هكذا فى المطول وفى الاتقان الجمع والتفريق والمآل واحد وهو عند اهل البديع ان تدخل شيئين فى معنى وتفرق بين جهتى الادخال كقوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الآية قال الطيبى جمع الله سبحانه النفسين فى حكم التوفى ثم فرق بين جهتى التوفى بالحكم بالامساك والارسال اى الله يتوفى الانفس التى تقبض والتى لم تقبض فيمسك الاولى ويرسل الاخرى .

(الجمع مع التقسيم) هكذا فى المطول وفى الاتقان الجمع والتقسيم وهو عند اهل البديع جمع متعدد فى حكم تحت حكم ثم تقسيمه او العكس اى تقسيم متعدد ثم جمعه تحت حكم . والاول كقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات . والثانى كقول الشاعر . شعر . اذا حاربوا ضرّوا عدوهم . او حاولوا النفع فى اشياعهم نفعوا . سجية تلك منهم غير محدثة . ان الخلائق فاعلم شرها البدع . قسم فى البيت صفة الممدوحين الى ضرّ الاعداء ونفع الاشياع اى الانصار ثم جمعهما فى الوصف الثانى اى فى كونهما سجية حيث قال سجية تلك منهم .

(الجمع مع التفريق والتقسيم) تفسيره يعلم مما سبق ومثاله قوله تعالى يوم يأتى لاتكلم نفس الا باذنه الآيات فالجمع فى قوله لاتكلم نفس الا باذنه لانها متعددة معنى اذ النكرة فى سياق النفى تعم والتفريق فى قوله فمنهم شقى وسعيد والتقسيم فى قوله فاما الذين شقوا

واما الذين سعدوا وهذه البدائع كلها من المحسنات المعنوية هكذا يستفاد من الاتقان والمطول .

(جمع المسائل فى مسئلة) يجئ فى لفظ المغالطة فى فصل الطاء من باب الغين المعجمة .

(الجامع) يطلق على معان . منها مامر وهو العلة والتعريف المنعكس . ومنها ماهو مصطلح المحدثين وهو كتاب جمع فيه الاحاديث على ترتيب الابواب الفقهية اوغيرها كالحروف فيجعل حديث انما الاعمال بالنيات فى باب الهمزة على هذا القياس . والاولى ان تقتصر على صحيح اوحسن فان جمع الجميع فليبين علة الضعيف وجمع الجامع الجوامع هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه . ومنها نوع من الحسن لغيره وهو مايكون حسنا لحسن فى شرطه بعد ماكان حسنا لمعنى فى نفسه ويجئ فى فصل النون من باب الحاء المهملة . ومنها ماهو مصطلح اهل البيان فان الجامع عندهم يطلق على معان . احدها ماقصد اشتراك طرفى الاستعارة فيه اى المشبه والمشبه به وهو الذى يسمى فى التشبيه وجها على مافى المطول فى تقسيم الاستعارة . وثانيها نوع من الايجاز كما يجئ فى فصل الزاء المعجمة من باب الواو . وثالثها مايجمع بين شيئين سواء كانا جملتين اولا عند القوة المفكرة جمعا من جهة العقل اوا لوهم او الخيال وبهذا المعنى يستعمل فى باب الوصل والفصل . فالجامع بهذا المعنى ثلثة انواع العقلى والوهمى والخيالى . وتوضيحه ان العقل قوة للنفس الناطقة بهاتدرك الكليات . والخيال قوة لها خزانة لصور المحسوسات . والوهم قوة بها تدرك المعانى الجزئية المنتزعة عن المحسوسات . وللنفس قوة اخرى تسمى مفكرة ومتخيلة كما ستعرف فى مواضعها . فالمراد بالجامع العقلى اجتماع ماهو سبب لاقتضاء العقل اجتماع الجملتين عند المفكرة كان يكون بينهما تماثل اى الاتحاد فى النوع اوتضايف كما بين العلة والمعلول والاقل والاكثر . وبالجامع الوهمى مالا يكون سببا الا باحتيال الوهم وابرازه له فى نظر العقل فى صورة ماهو سبب لاقتضاء العقل وذلك بان يكون بينهما شبه تماثل كلونى بياض وصفرة فان الوهم يبرزهما فى معرض المثلين . اوتضاد كالسواد والبياض والايمان والكفر . او شبه تضاد كالسماء والارض فان الوهم ينزلهما منزلة التضايف ولذلك تجد الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد . وبالجامع الخيالى مايكون سببا بسبب تقارن امور فى الخيال حتى لوخلى العقل ونفسه غافلا عن هذا التقارن لم يستحسن جمع الجملتين . واسباب التقارن مختلفة متكثرة جدا ولذلك اختلف الثابتة ترتبا ووضوحا فكم من صور لا انفكاك بينها الا فى خيال وفى خيال مما لايجتمع اصلا وكم من صور لاتغيب عن خيال وهى فى خيال آخر مما لاتقع قط هذا . لكن بقى ههنا الجمع بين امرين سببه التقارن فى

الحافظة التى هى خزانة الوهم والتقارن فى خزانة العقل وهى المبدأ الفياض على مازعم الحكماء لالف وعادة فان الالف والعادة كما يكون سببا للجمع فى الخيالات يكون سببا للجمع بين الصور العقلية والوهمية . فاحتال السيد السند بحمل الخيال على مطلق الخزانة وقال لما كان الخيال اصلا فى الاجتماع اذ يجتمع فيه الصور التى منها تنتزع المعانى الجزئية والكليات اطلق الخيال على الخزانة مطلقا . والاقرب ان يجعل التقارن فى غير الخيال ملحقا بالخيالى متروكا بالمقايسة اذ جل مايستعمله البلغاء مبنيا على التقارن هو الخيالى فاقتصروا على بيانه . وان اردت القصر فالجامع اما التقارن فى الخزانة مطلقا فهو الخيالى والملحق به اولا وهو اما ان يكون بسبب امر يناسب الجمع ويقتضيه بحسب نفس الامر فهو العقلى والا فهو الوهمى هذا كله خلاصة مافى الاطول فى بحث الوصل والفصل .

(جامع الحروف) نزد بلغاء كلاميست مركب ازجميع حروف تهجى بى تكرار در يك لفظ واكر در دو لفظ بود جائز است چنانچه درين بيت . بيت . اثر وصف غم عشق خطت . ندهد حظ كسى جز بضلال . چراكه در لفظ ندهد وضلال دال ولام مكرر است كذا فى مجمع الصنائع .

(جامع الكلام) نزد شعراء عبارتست از آنكه شاعر در ابيات خويش از موعظت وحكمت وشكايت روزكار درج كند كذا فى مجمع الصنائع ونيز بمعنى كلام موجز آيدكه الفاظ اوقليل باشند ومعانى كثير كما وقع فى فتح المبين شرح الاربعين فى الخطبة قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اوتيت جوامع الكلم اى اوتيت الكلم الجوامع لقلة الفاظها وكثرة معانيها ومنه حديث انما الاعمال بالنيات فان تحته كنوزا من العلم ومنه البينة على المدعى واليمين على من انكر ومنه الاخراج بالضمان ومنه الغرم بالغنم .

(المجموع) عند النحاة هو الجمع وعند المحاسبين هو الحاصل من عمل الجمع وقد سبق . والعلماء قد يستعملونه فى معان اخر . منها الاجزاء من غير ان يعتبر معها الهيئة الوحدانية اى الكثير المحض . ومنها الاجزاء مع الهيئة الوحدانية . ومنها الاجزاء من حيث انها معروضة لها والمعنى الاول نفس الاجزاء والمعنى الثانى اجزاؤه لانحصر فى هذه الاجزاء بل يعتبر معها امر آخر هو الهيئة الوحدانية والمعنى الثالث الهيئة الوحدانية خارجة عنها كذا فى مرزا زاهد حاشية شرح المواقف آخر المقصد الاول من مرصد الوجود .

(مجمع البحرين) قد سبق فى لفظ البحر فى فصل الراء من باب الباء الموحدة .

(مجمع البطنين) نزد اطباء عبارتست از موضعى كه جمع شده دروى بطن اوسط دماغ ببطن مقدم كذا فى بحر الجواهر .

(مجمع النور) هو ملتقى عصبتين مجوفتين اودع فيه القوة الباصرة وقد سبق فى لفظ البصر فى فصل الراء من باب الباء الموحدة .

(مجمع الاهواء) هو حضرة الجمال المطلق فانه لايتعلق هوى الا برشحة من الجمال ولذلك قيل . شعر . نقل فؤادك حيث شئت من الهوى . ما الحب الا للحبيب الاول . وقال الشيبانى رحمة الله عليه . شعر . كل الجمال غدا لوجهك مجملا . لكنه فى العالمين مفصل . كذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم .

(الجماعة) لغة فرقة يجتمعون والفقهاء يريدون بها صلاة الامام مع غيره ولو صبيا يعقل فهى مجاز او حقيقة عرفية وهى سنة مؤكدة كذا فى جامع الرموز وعند اهل الرمل هى اسم لشكل صورته هكذا ☰

(الاجتماع) عند اهل الرمل اسم شكل صورته هكذا ⁚ وعند المنجمين واهل الهيئة هو جمع النيرين اى الشمس والقمر فى جزء من فلك البروج وذلك الجزء الذى اجتمع النيران فيه يسمى جزء الاجتماع ويجئ فى لفظ النظر فى فصل الراء من باب النون . وعند بعض الحكماء يطلق على الارادة كما وقع فى شرح الاشارات وهكذا ذكر فى شرح حكمة العين وحاشيته للسيد السند فى آخر الكتاب . وعند المتكلمين قسم من الكون ويسمى تأليفا ومجاورة ومماسة ايضا كما يجئ فى فصل النون من باب الكاف .

(اجتماع الساكنين على حدّه) وهو جائز وهو ماكان الاول حرف مدّ والثانى مدغما فيه كدابة وحويصة فى تصغير خاصة . واجتماع الساكنين على غير حدّه وهو غير جائز وهو ماكان على خلاف الساكنين على حدّه وهو اما ان لايكون الاول حرف مدّ اولا يكون الثانى مدغما فيه كذا فى السيد الجرجانى .

(الاجماع) فى اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اى عزم . والاتفاق يقال اجمع القوم كذا اى اتفقوا . وفى اصطلاح الاصوليين هو اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فى عصر على حكم شرعى . والمراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد او الاقوال او الافعال او السكوت والتقرير . ويدخل فيه ما اذا اطبق البعض على الاعتقاد والبعض على غيره مما ذكر بحيث يدل على ذلك الاعتقاد . واحترز بلفظ المجتهدين بلام الاستغراق عن اتفاق بعضهم وعن اتفاق غيرهم من العوام والمقلدين فان موافقتهم ومخالفتهم لايعبأ بها . وقيد من امة محمد للاحتراز عن اتفاق مجتهدى الشرائع السالفة ومعنى قولهم فى عصر فى زمان ماقل اوكثر . وفائدته . الاشارة الى عدم

اشتراط انقراض عصر المجمعين . ومنهم من قال يشترط فى الاجماع وانعقاده حجة انقراض عصر المجمعين فلا يكفى عنده الاتفاق فى عصر بل يجب استمراره مابقى من المجمعين احد فلابد عنده من زيادة قيد فى الحد وهو الى انقراض العصر ليخرج اتفاقهم اذا رجع بعضهم . والاشارة الى دفع توهم اشتراط اجتماع كلهم فى جميع الاعصار الى يوم القيمة . وقيد شرعى للاحتراز عن غير شرعى اذلا فائدة للاجماع فى لامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية هكذا ذكر صدر الشريعة . وفيه نظر لان العقلى قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما فى تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات . وايضا الحسى الاستقبالى قد يكون مما لم يصرح المخبر الصادق به بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته . واطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الامر الشرعى وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين فى امر الحروب وغيرها . ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعى والا فلا معنى للوجوب . اعلم انهم اختلفوا فى انه هل يجوز حصول الاجماع بعد خلاف مستقر من حى اوميت ام لا . فقيل لايجوز بل يمتنع مثل هذا الاجماع فان العادة تقضى بامتناع الاتفاق على مااستقر فيه الخلاف . وقيل يجوز . والقائلون بالجواز اختلفوا فقال بعضهم يجوز وينعقد وقال بعضهم يجوز ولاينعقد اى لايكون اجماعا هو حجة شرعية قطعية . فمن قال لايجوز اويجوز وينعقد فلا يحتاج الى اخراجه اما على القول الاول فلعدم دخوله فى الجنس واما على الثانى فلكونه من افراد المحدود واما من يقول يجوز ولاينعقد فلابد عنده من قيد يخرجه بان يزيد فى الحد لم يسبقه خلاف مستقر من مجتهد . ثم اعلم ان هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر فى الاجماع موافقة العوام ومخالفتهم كما عرفت . فاما من اعتبر موافقتهم فيما لايحتاج فيه الى الرأى وشرط فيه اجماع الكل فالحد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق فى عصر على امر من الامور من جميع من هواهله من هذه الامة . فقوله من هو اهله يشتمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الرأى دون غيرهم ويشتمل الكل فيما لايحتاج فيه الى الرأى فيصير جامعا مانعا . وقال الغزالى الاجماع هو اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على امر دينى . قيل وليس بسديد فان اهل العصر ليسوا كل الامة وليس فيه ذكر اهل الحل والعقد اى المجتهدين ولخروج القضية العقلية والعرفية المتفق عليهما . واجيب عن الكل بالعناية فالمراد بالامة الموجودون فى عصر فانه المتبادر والاتفاق قرينة عليه فانه لايمكن الابين الموجودين وايضا المراد المجتهدون لانهم الاصول والعوام اتباعهم فلا رأى للعوام . ثم الامر الدينى يتناول الامر العقلى والعرفى لان المعتبر منهما ليس بخارج عن الدين فان تعلق به عمل اواعتقاد فهو امر دينى والا فلا يتصور حجيته فيه اذ المراد بالاجماع المحدود الاجماع الشرعى دون العقلى والعرفى بقرينة ان الاجماع حجة شرعية فمادل عليه فهو شرعى هذا كله خلاصة مافى

العضدى وحاشيته للمحقق التفتازانى والتلويح . اعلم انه اذا اختلف الصحابة فى قولين يكون اجماعا على نفى قول ثالث عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى . وقال بعض المتأخرين اى الآمدى المختار هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يستلزم ابطال ما اجمعوا عليه فهو ممتنع والافلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه . فمثال الاول انهم اختلفوا فى عدة حامل توفى عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل مجمع عليه فالقول بالاكتفاء بالاشهر قبل الوضع قول ثالث لم يقل به احد لان الواجب اما ابعد الاجلين او وضع الحمل ومثل هذا يسمى اجماعا مركبا . ومثال الثانى انهم اختلفوا فى فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهى الجذام والبرص والجنون فى احد الزوجين والجب والعنة فى الزوج والرتق والقرن فى الزوجة فعند البعض لافسخ فى شئ منها وعند البعض حق الفسخ ثابت فى الكل فالفسخ فى البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واجماع المركب ايضا . وبالجملة فالاجماع المركب اعم مطلقا من عدم القائل بالفصل لانه يشتمل على ما اذا كان احدهما اى احد القائلين قائلا بالثبوت فى احد الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما اوبالعدم فيهما ، وعلى ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت فى الصورتين والآخر بالعدم فى الصورتين وعدم القائل بالفصل هذه الصورة الاخيرة وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى التوضيح والتلويح . وقال الچلبى فى حاشية التلويح وقيل الاجماع المركب الاتفاق فى الحكم مع الاختلاف فى العلة وعدم القول بالفصل هو الاجماع المركب الذى يكون القول الثالث فيه موافقا لكل من القولين من وجه كما فى فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فكأنهم عنوا بالفصل التفصيل انتهى . وفى معدن الغرائب الاجماع على قسمين مركب وغير مركب . فالمركب اجماع اجتمع عليه الاراء على حكم حادثة مع وجود الاختلاف فى العلة . وغير المركب هو ما اجتمع عليه الآراء من غير اختلاف فى العلة . مثال الاول اى المركب من علتين الاجماع على وجود الانتقاض عند القئ ومس المرأة اما عندنا معاشر الحنفية فبناء على ان العلة هى القئ واما عند الشافعى فبناء على انها المس . ثم هذا النوع من الاجماع لايبقى حجة بعد ظهور الفساد فى احد المأخذين اى العلتين حتى لوثبت ان القئ غير ناقض فابوحنيفة رح لايقول بالانتقاض ولو ثبت ان المس غير ناقض فالشافعى رح لايقول بالانتقاض لفساد العلة المبنى عليها الحكم . ثم الفساد متوهم فى الطرفين لجواز ان يكون ابوحنيفة رح مصيبا فى مسئلة المس مخطئا فى مسئلة القئ والشافعى رح مصيبا فى مسئلة القئ مخطئا فى مسئلة المس فلايؤدى هذا الاجماع الى وجود الاجماع على الباطل . وبالجملة فارتفاع هذا الاجماع جائز بخلاف الاجماع الغير المركب . ثم قال ومن الاجماع قسم آخر يسمى عدم القائل بالفصل

وهو ان تكون المسئلتان مختلفا فيهما فاذا ثبت احدهما على الخصم ثبت الآخر لان المسئلتين اما ثابتتان معا اومنفيتان معا وهونوع من الاجماع المركب . وله نوعان . احدهما ماذا كان منشأ الخلاف فى المسئلتين واحدا كما اذا خرج العلماء من اصل واحد مسائل مختلفة ونظيره اذا اثبتنا ان النهى عن التصرفات الشرعية كالصلوة والبيع يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر والبيع الفاسد يفيد الملك عند القبض بعدم القائل بالفصل لان من قال بصحة النذر قال بافادة الملك كما قال اصحابنا فاذا اثبتنا الاول ثبت الآخر اذ لم يقل احد بصحة النذر وعدم افادة الملك ومنشأ الخلاف واحد وهو ان النهى عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها . والثانى ما اذا كان منشأ الخلاف مختلفا وهو ليس بحجة كما اذا قلنا القيء ناقض فيكون البيع الفاسد مفيد الملك بعدم القائل بالفصل ومنشأ الخلاف مختلف فان حكم القيء ثابت بالاصل المختلف فيه وهو ان غير الخارج من السبيلين ينقض الوضوء عندنا بالحدث وحكم البيع متفرع على ان النهى عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها .

(الجوع) كرسنكى وكرسنه شدن قال الاطباء سببه احساس فم المعدة بالخلو ولذع السوداء المنصبة اليه من الطحال وقد يراد به الحاجة الى الغذاء . والجوع المغشى هو ان لايملك صاحبه بطنه اذا جاع واذا تأخر عنه الطعام غشى عليه وسقطت قوته . والجوع البقرى هو جوع الاعضاء مع شبع المعدة . والفرق بينه وبين الجوع الكلبى ان فى جوع الكلب تكون الاعضاء شبعا مع جوع المعدة وفى البقرى عكسه كذا فى بحرالجواهر .

فصل الفاء

(الجزاف) بالحركات الثلث والضم افصح معرب كذاف على مافى المنتخب ومعناه الاخذ بكثرة من غير تقدير . وقد يطلق بحسب اصطلاح الحكماء على فعل يكون مبدؤه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فاكرة كالرضاخه اوطبيعة كالنفس اومزاج كحركات المرضى اوعادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كالعبث باعتبار من الغاية . وقد يراد به الفعل الذى يتعلق الارادة به لالشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص كذا فى شرح الاشارات فى آخر النمط الخامس .

(الجفاف) بالفتح وتخفيف الفاء هو مقابل البلة وقد سبق فى فصل اللام من باب الباء الموحدة .

(المجفف) هو اسم فاعل من التجفيف وهو عند الاطباء دواء يفنى الرطوبة بتلطيفه وتحليله كذا فى بحرالجواهر .

(الجوف) بالفتح وسكون الواو لغة التقعير . ويطلق فى الطب على شيئين . احدهما يسمى الجوف الاعلى وهو الحاوى لالآت التنفس وهو الصدر . والثانى يسمى الجوف الاسفل وهو الحاوى لالآت الغذاء . وقد فصل بينهما بالحجاب المؤرب صيانة لاعضاء النفس خصوصا القلب عن مضارات [١] الابخرة والادخنة التى لايخلو عنها طبخ الغذاء كذا فى بحر الجواهر .

(الاجوف) هو عند الصرفيين لفظ عينه حرف علة ويسمى معتل العين وذا الثلثة ايضا كقول وبيع وقال وباع فان كان حرف العلة واوا يسمى الاجوف الواوى وان كان حرف العلة ياء يسمى الاجوف اليائى . وعند الاطباء اسم عرق نبت من محدب الكبد لجذب الغذاء منه الى الاعضاء وانما سمى به لان تجويفه اعظم من باقى العروق وهما اجوفان الاجوف الصاعد والاجوف النازل وكل منهما منشعب بشعب مختلفة . والاجوفان ايضا البطن والفرج والعصبان المجوفان الكائنان فى العينين وليس فى البدن غيرهما عصب مجوف نابت من الدماغ كذا فى بحر الجواهر . وقد يطلق الاجوف على معاء مخصوص ايضا كما تقرر فى علم التشريح .

(التجويف) عند الاطباء هو الفضاء الحاصل فى باطن العضو الحاوى لشئ ساكن . وقولهم باطن العضو احتراز عن التقعر فانه فى ظاهر العضو كباطن الراحة . وقولهم لشئ ساكن احتراز عن الحاوى المتحرك فانه يسمى مجرى هكذا فى الاقسرائى . وامراض التجاويف المسماة بامراض الاوعية ايضا يجئ فى لفظ المرض فى فصل الضاد المعجمة من باب الميم .

فصل اللام

(الجدل) بفتح الجيم والدال المهملة فى اللغة خصومت كردن وربودن بر خصومت كما فى المنتخب . وعند المنطقيين هو القياس المؤلف من مقدمات مشهورة اومسلمة . وصاحب هذا القياس يسمى جدليا ومجادلا . اعنى الجدل قياس مفيد لتصديق لايعتبر فيه الحقيقة وعدمها بل عموم الاعتراف او التسليم مركب من مقدمات مشهورة لايعتبر فيها اليقين وان كانت يقينية بل تطابق جميع الآراء كحسن الاحسان الى الآباء او اكثرها كوحدة الآله اوبعضها المعين كاستحالة التسلسل من حيث هى كذلك فان المشهورات يجوز ان تكون يقينية بل اولية لكن بجهتين مختلفتين . اومركب من مقدمات مسلمة اما وحدها اومع المشهورات . وهى اى المسلمات قضايا تؤخذ من الخصم مسلمة اوتكون مسلمة فيما بين الخصوم فيبنى عليها كل واحد منهما الكلام فى دفع الآخر حقة كانت او باطلة مشهورة

[١] قذارات (نسخه)

كانت اوغير مشهورة . ثم اخذ القياس فى التعريف يشعر بان الجدل لاينعقد على هيئة الاستقراء والتمثيل وليس كذلك . اللهم الا ان يراد بالقياس مطلق الدليل . هذا حاصل ماذكره الصادق الحلوانى فى حاشية القطبى . ويمكن ان يقال ان هذا التعريف ليس لمطلق الجدل بل للجدل الذى هو من الصناعات الخمس التى هى من اقسام القياس . وماذكره من ان المشهورات يجوزان تكون يقينية بل اولية باعتبار نظر يجئ فى لفظ المشهورات فى فصل الراء المهملة من باب الشين المعجمة . ثم قال والغرض من الجدل ان كان الجدلى سائلا معترضا الزام الخصم واسكاته وان كان مجيبا حافظا للرأى ان لايصير ملزما من الخصم . والمفهوم من كلامهم ان السائل المعترض يؤلفه مما سلم من المجيب مشهوراكان او غير مشهور والمجيب الحافظ يؤلفه من المشهورات المطلقة او المحدودة حقة كانت اوغير حقة . وفى ارشاد القاصد الجدل علم يتعرف به كيفية تقرير الحجج الشرعية من الجدل الذى هواحد اجزاء المنطق لكنه خصص بالمباحث الدينية . وللناس فيه طرق اشبهها طريقة العميدى ومن الكتب المختصرة فيه المغنى للابهرى والفصول للنسفى والخلاصة للمراغى ومن المتوسطة النفائس للعميدى والوسائل للارموى ومن المبسوطة تهذيب الكتب الابهرى .

(المجادلة) هى عند اهل المناظرة المناظرة لالاظهار الصواب بل لالزام الخصم . فان كان المجادل مجيباكان سعيه ان لايلزم وسلم عن الزام الغير اياه وان كان سائلا فسعيه ان يلزم الغير . وقد يكون السائل والمجيب كلاهما مجادلين كذا فى الرشيدية . قال السيد السند فى شرح المواقف فى المقصد السادس من مرصد النظر هذه المجادلة [١] حرام اما المجادلة لاظهار الحق وابطال الباطل فمأموربه قال الله تعالى فجادلهم بالتى هى احسن [٢] انتهى . ولا يخفى ان ماذكره بناء على اخذه المجادلة بالمعنى اللغوى وهو المنازعة والمخاصمة .

(المجادل) هو صاحب الجدل اوصاحب المجادلة كما عرفت .

(الجزل) بالفتح وسكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو الخزل بالخاء المعجمة ويجئ فى فصل اللام من باب الخاء المعجمة .

---

[١] اى الجدل تعنتاً اى طلبالزلة الخصم ولجاجاً اى خصومة بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة واراءة الباطل فى صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوابه الحق وقال تعالى بل هو قوم خصمون ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم (لمصححه)

[٢] وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتى هى احسن ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبعرى وعلى للقدرى مشهورة (لمصححه)

(الجزالة) بالفتح نزد بلغاء كلاميست كه بالفاظ فصيح وتركيب عالى ومعانى بديع آورده شود وكلمه بعد كلمه چنان موافق ومحكم نشيند كه اكر خواهد كلمهٔ ديكر بجاى او بيارد لطافت تركيب زائل كردد كذا فى جامع الصنائع ومخفى نيست كه كلام قرآن همه جزيل وبليغ است .

(الجعل) بالفتح وسكون العين المهملة فى اللغة بمعنى كردن على مافى الصراح . وهو عند الحكماء على قسمين . جعل بسيط وهو جعل الشئ واثره نفس ذلك الشئ فلا يستدعى الا امرا واحدا ولا يكون بحسبه الا مجعولا فقط . وحاصله اخراج شئ من العدم الى الوجود . وقد شير اليه فى القرآن وجعل الظلمات والنور . وجعل مركب وهو جعل الشئ شيأ واثره مفاد الهيئة التركيبية الحملية اعنى اتصاف الماهية بالوجود من حيث انه غير مستقل بالمفهومية ومرآة لملاحظة الطرفين وهو يتوسط بين الشيئين فيستدعى مجعولا ومجعولا اليه . فالاشراقيون ذهبوا الى الاول فقالوا الفاعل يجعل نفس الماهية . والمشائيون الى الثانى اى الجعل المؤلف وقالوا الفاعل يجعل الماهية موجودة[١] كذا ذكر ميرزا زاهد فى حاشية شرح المواقف فى الامور العامة فى مقصد الماهية مجعولة ام لا . واستدل على حقية الجعل البسيط بوجوه . منها انه يجب الانتهاء الى جعل بسيط متعلق بالوجود او الاتصاف به اذ كل مايفرض انه مجعول فهو ايضا فى نفسه ماهية فيحتاج الى الجعل وهلم جرا . ومنها ان الوجود امر اعتبارى وكذا وجود الاتصاف واثر الجعل كما هو الظاهر امر عينى . ومنها ان مصداق حمل الوجود فى الواجب تعالى الحقيقة من حيث هى وفى الممكن الماهية من حيث استنادها الى الجاعل فاذا فرض استغناءها فى نفسها عنه يصدق حمل الوجود عليها فى مرتبة ذاتها فلا يكون الممكن ممكنا . واستدل على حقية الجعل المؤلف بوجهين . الاول ان توسط الجعل بين الماهية ونفسها غير معقول . ولا يخفى انه مبنى على عدم تصوير الجعل البسيط فان الجعل المتوسط المتخلل بين الشئ ونفسه هو الجعل المؤلف لا الجعل البسيط . والثانى ان علة الاحتياج فى الممكن هى الامكان وهو كيفية نسبة الوجود الى الماهية فيكون المجعول الماهية باعتبار الوجود لا الماهية من حيث هى . ولا يخفى ان الامكان علة لاحتياج الماهية باعتبار الوجود لا لاحتياجها مطلقا فلا يلزم رفع احتياجها من حيث هى كيف وانها فى كل مرتبة احتياج مع ان ماهو علة الاحتياج هو الامكان بمعنى مصداق الجعل وهو نفس الممكن هكذا فى حواشى السلم وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى الحواشى الزاهدية على شرح المواقف .

[١] حكى ان الشيخ على بن السينا سئل عنه مسألة جعل الماهيات وكان يأكل المشمش من الثمار فقال ماجعل الله المشمش مشمشا ولكن جعله موجودا (لمصححه)

(الجلال) بالفتح وتخفيف اللام فى اللغة بزركى كما فى المنتخب . وايضا جلال احتجاب ذات است بتعينات اكوان وهر جمالى جلالها دارد كذا فى كشف اللغات . ودر اصطلاح صوفيه بمعنى اظهار استغناى معشوقست از عشق عاشق وآن دليل بفناء وجود وغرور عاشق بود واظهار بيچاركى او وبقاى ظهور معشوق است چنانكه عاشق رايقين شود كه اوست كذا فى بعض الرسائل . وفى الانسان الكامل الجلال عبارة عن ذاته تعالى بظهوره فى اسمائه وصفاته كما هى عليه هذا على الاجمال . واما على التفصيل فان الجلال عبارة عن صفة العظمة والكبرياء والمجد والثناء وكل جمال له فان شدة ظهوره يسمى جلالا كما ان كل جلال له فهو فى مبادى ظهوره على الخلق يسمى جمالا . ومن ههنا قيل ان لكل جمال جلال ولكل جلال جمال وان بايدى الخلق لايظهر لهم من جمال الله الا جمال الجلال اوجلال الجمال . واما الجمال المطلق والجلال المطلق فانه لايكون شهوده الالله وحده فانا قد عبرنا عن الجلال بانه ذاته باعتبار ظهوره فى اسمائه وصفاته كما هى عليه له فى حقه ويستحيل هذا الشهود الاله وعبرنا عن الجمال بانه اوصافه العلى واسماؤه الحسنى واستيفاء اوصافه واسمائه للخلق محال . وفى حواشى شرح العقائد النسفية فى الخطبة الجلال صفة القهر ويطلق الجلال ايضا على الصفات السلبية مثل ان لايكون الله تعالى جسما ولا جسمانيا ولا جوهرا ولا عرضا ونحو ذلك من السوالب . ودر كشف اللغات ميكويد ونيز صفات باطن حق تعالى راجلال كويند وصفات ظاهر راجمال . ودر اصطلاح متصوفه جلال احتجاب حق است از بصائر وابصارچه هيچ احدى از ماسوى الله ذات مطلق اورانه بيند . ومما يناسب هذا يجئ فى لفظ المحبة فى فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة .

(الجمال) بالفتح وتخفيف الميم فى اللغة بمعنى خوب شدن وخوبى صورت وسيرت كما فى المنتخب . وفى بحر الجواهر الجمال يطلق على معنيين . احدهما الجمال الذى يعرفه كل الجمهور مثل صفاء اللون ولين الملمس وغير ذلك مما يمكن ان يكتسب . وهو على قسمين ذاتى وممكن الاكتساب . وثانيهما الجمال الحقيقى وهو ان يكون كل عضو من الاعضاء على الفصل ماينبغى ان يكون عليه من الهيئات والمزاج انتهى . وجمال در اصطلاح صوفيه عبارتست از الهام غيبى كه بردل سالك وارد شود ونيز بمعنى اظهار كمال معشوق از عشق وطلب عاشق آيد كذا فى بعض الرسائل . وفى شرح القصيدة الفارضية الجمال الحقيقى صفة ازلية لله تعالى شاهده فى ذاته اولاً مشاهدة علمية فاراد ان يراه فى صنعه مشاهدة عينية فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عيانا . ويجئ فى لفظ المحبة فى فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة . وفى الانسان الكامل جمال الله تعالى عبارة عن اوصافه العلى واسمائه الحسنى هذا على العموم . واما على الخصوص فصفة الرحمة وصفة العلم وصفة

اللطف والعلم وصفة الجود والرزاقية وصفة النفع وامثال ذلك فكلها صفات جمال . ثم
صفات مشتركة لها وجه الى الجمال ووجه الى الجلال كاسم الرب فانه باعتبار التربية والانشاء
اسم جمال وباعتبار الربوبية والقدرة اسم جلال ومثله اسم الله واسم الرحمن بخلاف اسمه
الرحيم فانه اسم جمال . اعلم ان جمال الحق وان كان متنوعا فهو نوعان . النوع الاول
معنوى وهو معانى الاسماء والصفات وهذا النوع مختص بشهود الحق اياه . والنوع الثانى
صورى وهو هذا العالم المطلق المعبر عنه بالمخلوقات على تفاريعه وانواعه فهو حسن مطلق
الٰهى ظهر فى مجالى الٰهية سميت تلك المجالى بالخلق وهذه التسمية لها من جملة الحسن
الالٰهى والقبيح من العالم كالمليح منه باعتبار مجلى الجمال الالٰهى باعتبار تنوع الجمال فان من
الحسن ايضا ابراز جنس القبيح على قبحه لحفظ مرتبته من الوجود كما ان من الحسن
الالٰهى هو ابراز جنس الحسن على وجه حسنه لحفظ مرتبته من الوجود . واعلم ايضا ان
القبح فى الاشياء انما هو بالاعتبار لا بنفس ذلك الشئ فلا يوجد فى العالم قبح الا بالاعتبار
فارتفع حكم القبيح المطلق من الوجود فلم يبق الا الحسن المطلق اذ قبح المعاصى انما ظهر
باعتبار النهى وقبح الرائحة المنتنة انما هو باعتبار من لايلايمها طبعه واما هى فعند الجعل
ومن يلايم طبعه انها من المحاسن . والاحراق بالنار انما قبيح باعتبار من يهلك فيها واما
عند السمندل وهو طير لايكون حيوته الا فى النار فمن غاية المحاسن فكل ماخلق ليس
قبيحا بل مليح بالاصالة لانه صورة حسنه وجماله الا ترى ان الكلمة الحسنة فى بعض
الاحوال تكون قبيحة ببعض الاعتبارات وهى فى نفسها حسنة فعلم ان الوجود بكماله
صورة حسنه ومظهر جماله . وقولنا ان الوجود بكماله يدخل فيه المحسوس والمعقول
والموهوم والخيالى والاول والآخر والظاهر والباطن والقول والفعل والصورة والمعنى .
اعلم ان الجمال المعنوى الذى هو عبارة عن اسمائه وصفاته انما اختص الحق بشهود كمالها
على ماهى عليه . واما مطلق الشهود لها فغير مختص بالحق لانه لابد لكل من اهل
المعتقدات فى ربه اعتقاد انه على ما استحقه من اسمائه وصفاته اوغير ذلك ولابد لكل من
شهود صورة معتقدة وتلك الصورة ايضا صورة جمال الله فصار ظهور الجمال فيها ظهورا
صوريا لامعنويا فاستحال شهود الجمال المعنوى بكماله لغيره تعالى .

(الجملة) بالضم لغة المجموع . وعند بعض النحاة هى الكلام والمشهور انها اعم منه فان
الكلام ما تضمن الاسناد الاصلى المقصود لذاته والجملة ماتضمن الاسناد الاصلى سواء كان
مقصودا لذاته اولا . ويجئ فى لفظ الكلام فى فصل الميم من باب الكاف . وشبه الجملة
عندهم هو اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والمصدر فان هذه الاشياء
مع فاعلها ليست بجملة بل مشابهة لها لتضمنها النسبة وكذا كل مافيه معنى الفعل نحو حسبك
فى قولنا حسبك زيد رجلا ونحو يالزيد فى قولك يالزيد فارسا هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية

وحواشيها وغاية التحقيق والعباب فى بحث التمييز ولا يبعد ان يجعل المنسوب ايضا من شبه الجملة لان حكمه حكم الصفة المشبهة على ماصرح به فى العباب (وللجملة تقسيمات) (القسيم الاول) الجملة . اما فعلية . وهى ماكان صدرها فعلا كقام زيد وكان زيد قائما . واما اسمية . وهى ماكان صدرها اسما كزيد قائم وهيهات العقيق وقائم الزيدان [١] . واما ظرفية . وهى ماكان صدرها ظرفا اوالجار والمجرور فانه ايضا ظرف اصطلاحا نحو اعندك زيد وافى الدار زيد [٢] . واما شرطية . وهى مايشتمل اداة الشرط سواء كانت مركبة من فعليتين نحو ان تكرمنى اكرمك اومن شرطيتين معنى نحو ان كان متى كان زيد يكتب فهو يحرك يده فمتى لم يحرك يده لم يكتب . وقولنا معنى اشارة الى ان الشرط لايجوز ان يكون جملة شرطية لفظا لانهم لايوالون بين حرفى الشرط فان ارادوا ذلك ادخلوا كان واسندوه الى ضمير الشان وجعلوا الشرطية خبره فيكون الجملة فعلية لفظا وشرطية معنى . ثم المراد بصدر الجملة المسند اوالمسند اليه ايهما كان صدرا فى الاصل فلاعبرة بماتقدم عليهما من الحروف كهمزة الاستفهام والحروف المشبهة بالفعل ونحو ذلك فنحو اقام زيد فعلية وان زيدا قائم اسمية . وكذا نحو كيف جاء زيد وفريقا كذبتم وان احد من المشركين استجارك فعلية فان هذه الاسماء متأخرة فى النية هكذا يستفاد من المغنى والعباب الا ان صاحب المغنى لم يعد الشرطية قسما على حدة وقال الصواب انها من قبيل الفعلية . ومنهم من عد نحو اقائم الزيدان وهيهات العقيق من الفعلية لامن الاسمية . وقال فى الضوء شرح المصباح والجمل اربع لان المسند والمسند اليه اما ان لم يعرض لهما مايسلب عنهما صلاحية السكوت عليهما ويخرجهما الى جملة اخرى اوقد عرض لهما ذلك والثانى هو الجملة الشرطية والاول اما ان لايكون المسند مؤخرا عن المسند اليه لالفظا ولا تقديرا اويكون مؤخرا عنه اما لفظا او تقديرا والثانى هو الجملة الاسمية نحو زيد قائم اوقائم زيد والاول اما ان يسد مسد المسند ظرف اوماجرى مجراه اولا والثانى هو الجملة الفعلية نحو ضرب زيد واقائم الزيدان وهيهات الامر وغير ذلك والاول هو الجملة الظرفية انتهى . وقال الزمخشرى الاصل ان يكون الجمل على ضربين اسمية وفعلية واليه ذهب ابن الحاجب وصاحب اللب وابن مالك واليه ذهب صاحب الو فى حيث قال وتنقسم الجملة الى فعلية ولو ظرفية اوشرطية والى اسمية انتهى . وتحقيق ذلك ماوقع فى العباب من ان هذا التقسيم اقناعى لتفهيم المخاطب والا فهى فى الحقيقة على ضربين فعلية واسمية الا ان الشرط لما خالف الظاهر من حيث جرى الجملة فيه مجرى المفرد فى امتناعها من ان تستقل بنفسها

---

[١] قال فى المغنى عند من جوزه وهم الاخفش والكوفيون (لمصححه)

[٢] اذا قدرت زيدا فاعلا بالظرف والجار والمجرور لابالاستقرار المحذوف ولا مبتدأ مخبرا عنه بهما (لمصححه)

عدت مفردا . والظرف لما كان في اضمار الفعل ملتزما وناب هو عن الفعل في احتمال ضميره وقيامه مقامه صار في حكم ماليس من الفعل في شئ انتهى (فائدة) قد تكون الجملة محتملة للاسمية والفعلية والظرفية ومن امثلته مارأيته مذ يومان فان تفسيره عند الاخفش والزجاج بيني وبين لقائه يومان وعند ابى بكر وابى على امد انتفاء الرؤية يومان . وعليهما فالجملة اسمية لامحل لها من الاعراب ومذ خبر على الاول ومبتدأ على الثانى . وقال الكسائى وجماعة المعنى مذكان يومان فمذ ظرف لما قبلها وما بعدها جملة فعلية حذف فعلها وهى فى محل خفض . وقال آخرون المعنى من الزمن الذى هو يومان ومذ مركبة من حرف الابتداء وذو الطائية واقعة على الزمن وما بعدها جملة اسمية وحذف مبتدأها ولا محل لها لانها صلة (التقسيم الثانى) الجملة . اما خبرية او انشائية لانه ان كان لها خارج تطابقه فخبرية والا فانشائية . ويجئ فى لفظ الخبر والانشاء (التقسيم الثالث) الجملة . اماصغرى اوكبرى فالكبرى هى الاسمية التى خبرها جملة نحو زيد قام ابوه وزيد ابوه قائم والصغرى هى المبنية على المبتدأ كالجملة المخبربها فى المثالين . وقد تكون الجملة صغرى وكبرى باعتبارين نحو زيد ابوه غلامه منطلق فمجموع هذا الكلام جملة كبرى لاغير وغلامه منطلق صغرى لاغير لانها خبر وابوه غلامه منطلق كبرى باعتبار غلامه منطلق وصغرى باعتبار جملة الكلام وهذا هو مقتضى كلامهم . وقد يقال كما تكون مصدرة بالمبتدأ تكون مصدرة بالفعل نحو ظننت زيدا يقوم ابوه . وانما قلنا صغرى وكبرى موافقة لهم وانما الوجه استعمال فعلى افعل باللام اوبالاضافة لكن ربما استعمل افعل التفضيل الذى لم يرد به المفاضلة مطابقا مع كونه مجردا فعلى ذلك يخرج قول النحويين . وكذلك قول العروضيين فاصلة كبرى وفاصلة صغرى . وقد يحتمل الكلام الكبرى وغيرها كما فى نحو زيد فى الدار اذ يحتمل تقديره استقر ومستقر (التقسيم الرابع) الجملة . اما ان يكون لها محل من الاعراب اولا . والجمل التى ليس لها محل من الاعراب سبع . الاولى الابتدائية وتسمى المستأنفة ايضا وهو اوضح لان الابتدائية تطلق ايضا على الجملة المصدرة بالمبتدأ ولوكان لها محل . ثم الجمل المستأنفة نوعان . احدهما الجمل المفتتح بها النطق كقولك ابتداءً زيد قائم ومنها الجمل المفتتح بها السور . وثانيهما المنقطعة مما قبلها اى التى قطع تعلقها مما قبلها لفظا اومعنى . فالاول نحو مات فلان رحمه الله فان الجملة الدعائية متعلقة بالاولى من جهة المعنى لامن جهة اللفظ اذ لارابط لفظيا يربطها . والثانى نحو اولم يروا كيف يبدأ الله الخلق ثم يعيده فالرابط المعنوى مفقود لان اعادة الخلق لم تقع بعد فيقرروا برؤيتها مع ان الرابط اللفظى موجود وهو حرف العطف . ومن الاستئناف جملة العامل الملغى لتأخره نحو زيد قائم اظن فاما العامل الملغى لتوسطه نحو زيد اظن قائم فمن

باب الاعتراض . ويخص اهل البيان الاستيناف بما كان جوابا لسؤال مقدر [١] . الثانية المعترضة ويجئ في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة . الثالثة التفسيرية وتسمى بالجملة المفسرة ايضا وهي الفضلة الكاشفة لحقيقة ماتليه . فبقيد الفضلة خرجت الجملة المفسرة لضمير الشان فانها كاشفة لحقيقة المعنى المراد به ولها محل بالاجماع لانها خبر في الحال اوفي الاصل . وكذا خرجت الجملة المفسرة في باب الاشتغال . فقد قيل انها تكون ذات محل وهذا القيد اهملوه ولابد منه . وقال الشلوبين ان الجملة المفسرة فهي بحسب ماتفسره فهي في نحو زيدا ضربته لامحل لها وفي نحو انا كل شئ خلقناه بقدر ونحو زيد الخبز يأكله بنصب الخبز في محل رفع ولهذا يظهر الرفع اذا قلت آكله . وقدبينا ان جملة الاشتغال ليست من الجمل التي تسمى في الاصطلاح جملة مفسرة وان حصل فيها تفسير هكذا ذكر صاحب المغني . وقال في التحفة شرح المغني وفيما ذكره نظر اذ التعريف المذكور غير مانع لصدقه على الجملة الحالية في قولك اسررت الى زيد النجوى وهي ماجزاء الاحسان الا الاحسان اذ هي [٢] فضلة كاشفة لحقيقة ماتليه من النجوى فيلزم ان لايكون لها محل من الاعراب [٣] وايضا لايخرج بقيد الفضلة الجملة المفسرة في باب الاشتغال في مثل قولنا قام زيد عمراً يضربه لانها ههنا مفسرة للحال وهي فضلة انتهى فعلى هذا الجملة المفسرة هي الكاشفة لحقيقة ماتليه اعم من ان يكون لها محل اولا ومن ان تكون فضلة اوغيرها . ثم قال صاحب المغني . المفسرة ثلثة اقسام . مجردة من حرف التفسير كقوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فخلقه ومابعده تفسير لمثل آدم لاباعتبار مايعطيه ظاهر لفظ الجملة من كونه قدر جسدا من طين ثم كون بل باعتبار المعنى اي ان شان عيسى عندالله كشان آدم في الخروج عن مستمر العادة وهو التولد بين ابوين . ومقرونة باي كقول الشاعر . مصراع . وترمينني بالطرف اي انت مذنب . ومقرونة بان نحو فاوحينا اليه ان اصنع الفلك وقولك كتبت اليه ان افعل كذا ان لم يقدر الباء قبل ان . اعلم انه لايمتنع كون الجمل الانشائية مفسرة بنفسها ويقع ذلك في موضعين احدهما ان يكون المفسر انشاء ايضا نحو احسن الى زيد اعطه الف دينار والثاني ان يكون مفردا مؤديا معنى الجملة نحو بلغني عن زيد كلام والله لافعلن كذا . الرابعة المجاب بها القسم نحو والقرآن الحكيم انك لمن المرسلين . الخامسة الواقعة جوابا لشرط غير جازم مطلقا اوجازم ولم يقترن بالفاء ولاباذا الفجائية فالاول جواب لو ولولا ولما وكيف والثاني جواب ان وما في معناه نحو ان تقم

---

[١] نحو قوله تعالى هل اتيك حديث ضيف ابراهيم المكرمين اذ دخلوا عليه فقالوا سلاماً قال سلام فان جملة القول الثانية جواب لسؤال مقدر تقديره فما ذاقال لهم ولهذا فصلت عن الاولى فلم تعطف عليها (لمصححه)

[٢] اي جملة وهي الخ وهي جملة حالية لاتفسيرية (لمصححه)

[٣] وهو باطل (لمصححه)

اقم وان قمت قمت اما الاول فلظهور الجزم فى لفظ الفعل واما الثانى فلان المحكوم لموضعه بالجزم الفعل لا الجملة باسرها كذا ذكر صاحب المغنى . وفى التحفة شرحه الحق ان جملة جواب الشرط لامحل لها مطلقا لان كل جملة لاتقع موقع المفرد فلا محل لها وجملة الجواب لاتقع موقع المفرد . السادسة الواقعة صلة لاسم اوحرف . فالاول نحو جاء الذى ابوه قائم فالذى فى موضع رفع والصلة لامحل لها وقيل للموصول وصلته موضع لانهما ككلمة واحدة والحق الاول بدليل ظهور الاعراب فى نفس الموصول فى نحو قوله تعالى ايهم اشد على الرحمن عتيا برفع اى . والثانى نحو اعجبنى ان قمت اوما قمت اذا قلنا بحرفية ما المصدرية وفى هذا النوع يقال الموصول وصلته فى موضع كذا لان الموصول حرف فلا اعراب له لالفظا ولاتقديرا . السابعة التابعة لما لامحل له نحو قام زيد ولم يقم عمرو ان قدرت الواو للعطف دون الحال ولم يثبت عند الجمهور وقوع البيان والبدل جملة كذا ذكر فى المغنى . وقال شارحه قد اجازوا فى قوله تعالى واتقوا الذى امدكم بما تعلمون امدكم بانعام وبنين وجنات وعيون ان يكون جملة امدكم الثانية بدلا من جملة امدكم الاولى واجازوا فى قول الشاعر . ع . اقول له ارحل لاتقيمن عندنا . ان يكون لاتقيمن بدلا من ارحل ولم ارمن انتقد ذلك بانه خلاف مذهب الجمهور فينبغى تحرير النقل فى ذلك انتهى كلامه . ثم صاحب المغنى لم يتعرض للتأكيد والوصف لظهور امرهما فان التأكيد فى الجمل لاخفاء فى جوازه نحو زيد قائم زيد قائم والوصف لاخفاء فى امتناعه يشهد بذلك تعريفه . (والجمل التى لها محل من الاعراب) ايضا سبع . الاولى . الواقعة خبرا سواء كان خبر المبتدأ اوخبر كان وان ونحو ذلك ومحلها بحسب اقتضاء العامل من الرفع والنصب . الثانية . الواقعة حالا نحو ولاتمنن تستكثر . الثالثة . الواقعة مفعولا ومحلها النصب ان لم تنب عن الفاعل وهذه النيابة مختصة بباب القول نحو ثم يقال هذا الذى كنتم به تكذبون لان الجملة التى يراد بها لفظها تنزل منزلة الاسماء المفردة . قيل وتقع ايضا فى الجملة المقرونة بمعلق نحو علم اقام زيد . واجاز هؤلاء وقوع هذه فاعلا وحملوا عليه قوله تعالى وتبين لكم كيف فعلنا بهم والصواب خلاف ذلك . وعلى قول هؤلاء فتزاد فى الجمل التى لها محل الجملة الواقعة فاعلا . وتقع الجملة مفعولا فى ثلثة ابواب . احدها باب ظن واعلم[١] . وثانيها باب التعليق وذلك غير مختص بباب ظن واعلم بل هو جائز فى كل فعل قلبى ولهذا انقسمت هذه الجملة الى ثلثة اقسام . الاول ان تكون فى موضع مفعول مقيد بالجار نحو اولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة فلينظر ايها ازكى طعاما يسألون ايان يوم الدين لانه يقال فكرت فيه وسألت عنه ونظرت فيه ولكنها علقت ههنا بالاستفهام عن الوصول فى اللفظ الى المفعول وهى من حيث المعنى طالبة له على معنى ذلك الحرف . وزعم ابن عصفور انه لايعلق فعل غير علم وظن حتى

[١] فانها تقع مفعولا ثانيا لظن وثالثا لاعلم (لمصححه)

يضمن معناها وعلى هذا فتكون هذه الجملة سادة مسد مفعولين . والثانى ان تكون فى موضع المفعول المصرح نحو عرفت من ابوك وذلك لانك تقول عرفت زيدا . والثالث ان تكون فى موضع المفعولين نحو ولنعلمن اينا اشد عذابا وابقى . والثالث [١] باب الحكاية بالقول اوبمرادفه . فالاول نحو قال انى عبد الله وهل هى مفعول به اومفعول مطلق نوعى [٢] فيه مذهبان . والثانى نوعان . مامعه حرف التفسير نحو كتبت اليه ان افعل [٣] والجملة فى هذا النوع ليست مفعولا اذ لامحل لها . وماليس معه حرف التفسير نحو ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يابنى ان الله اصطفى لكم الدين الآية والجملة فى هذ النوع فى محل النصب اتفاقا . فقال الكوفيون النصب بالفعل المذكور . وقال البصريون النصب بقول مقدر هكذا ذكر صاحب المغنى والصواب ترك ذكرما معه حرف التفسير لعدم كونه مفعولا والكلام فيه كذا فى التحفة ﴿ فائدة ﴾ قد يقع بعد القول جملة محكية ولاعمل للقول فيها نحو اول قولى انى احمد الله بكسر ان اذ الجملة حينئذ خبر . الرابعة المضاف اليها ومحلها الجر . ولايضاف الى الجملة الا ثمانية . الاول اسماء الزمان ظروفا كانت اواسماء . والثانى حيث ويختص بذلك عن سائر اسماء المكان واضافتها الى الجملة لازمة ولايشترط كونها ظرفا . والثالث آية بمعنى علامة . والرابع ذو فى قولهم اذهب بذى تسلم والباء فى ذلك ظرفية وذى صفة لزمن محذوف ثم قال الاكثرون هى بمعنى صاحب فالموصوف نكرة اى اذهب فى وقت صاحب سلامة [٤] . وقيل بمعنى الذى فالموصول معرفة والجملة صلة ولا محل لها [٥] . الخامس لدن . والسادس ريث . والسابع قول . والثامن قائل . الخامسة الواقعة بعد الفاء واذا جوابا لشرط جازم . السادسة التابعة لمفرد . وهى ثلثة انواع . الاول المنعوت بها نحو من قبل ان يأتى يوم لابيع فيه . الثانى المعطوفة بالحرف نحو زيد منطلق وابوه ذاهب ان قدرت العطف على الخبر . الثالث المبدلة كقوله تعالى مايقال لك الا ما قد قيل للرسل من قبلك ان ربك لذو مغفرة وذو عقاب اليم . السابعة التابعة لجملة لها محل ويقع ذلك فى بابى النسق والبدل خاصة . فالاول نحو زيد قام ابوه وقعد اخوه اذا قدرت العطف على قام ابوه . والثانى شرطه

[١] اى الباب الثالث من الابواب التى تقع الجملة فيها مفعولاً (لمصححه)

[٢] كالقرفصاء فى قعد القرفصاء اذ قوله تعالى انى عبدالله بيان وحكاية لقوله قال كأنه قيل قال قولاً ثم بين نوع هذا القول بقوله انى عبدالله كما ان القعود محتمل لكونه تربعا اوقرفصاء اوتمددا فبين نوعه بقوله القرفصاء (لمصححه)

[٣] اذا لم تقدر باء الجر (لمصححه)

[٤] اى فى وقت هو مظنة السلامة (لمصححه)

[٥] والاصل اذهب فى الوقت الذى تسلم فيه . ويضعفه ان استعمال ذى موصولة مختص بطئ ولم ينقل اختصاص هذا الاستعمال بهم وان الغالب عليها فى لغتهم البناء ولم يسمع هنا الا الاعراب وان حذف العائد المجرور هو والموصول بحرف متحد المعنى مشروط باتحاد المتعلق نحو ويشرب مما تشربون والمتعلق ههنا مختلف وان هذا العائد لم يذكر فى وقت كذا فى المغنى (لمصححه)

كون الثانية اوفى من الاولى بتأدية المعنى هكذا ذكر صاحب المغنى ولعل ترك ذكر التأكيد لشهرة امره والافى الفوائد الضيائية التأكيد اللفظى يجرى فى الالفاظ كلها اسماء اوافعالا اوحروفا اوجملا اومركبات تقييدية اوغير ذلك . ثم قال صاحب المغنى هذا الذى ذكرته من انحصار الجمل التى لها محل فى سبع جار على ماقرروه . والحق انها تسع والذى اهملوه الجملة المستثناة والجملة المسند اليها . اما الاولى فنحو لست عليهم بمصيطر الا من تولى وكفر فيعذبه الله . قال ابن خروف من مبتدأ ويعذبه الله الخبر والجملة فى موضع النصب على الاستثناء المنقطع . واما الثانية فنحو تسمع بالمعيدى خير من ان تراه اذا لم يقدر الاصل ان تسمع بل قدر تسمع قائما مقام السماع (فائدة) يقول المعربون الجمل بعد المعارف احوال وبعد النكرات صفات وشرحه ان الجمل الخبرية التى لم تستلزمها ماقبلها ان كانت مرتبطة بنكرة محضة فهى صفة لها او بمعرفة محضة فهى حال عنها اوبغير المحض منهما فهى محتملة لهما وكل ذلك بشرط وجود المقتضى وانتفاء المانع وان شئت التوضيح الوافى فارجع الى المغنى .

(المجمل) فى اللغة المجموع وجملة الشئ مجموعه . ومنه اجمل الحساب اذا جمعه . ومنه المجمل فى مقابلة المفصل . فى العلمى حاشية شرح هداية الحكمة فى الخطبة الفرق بين الاجمال والتفصيل ان المجمل كالمعرف بالفتح ملحوظ بملاحظة واحدة والمفصل كالمعرف بالكسر ملحوظ بملاحظات متعددة كالزحل والمشترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر بالنسبة الى الكواكب السيارة . والتحقيق ان التفصيل بالنسبة الى الاجمال مجموع الاجزاء ومتى تحقق احدهما تحقق الآخر فى ضمنه فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا وملاحظة انتهى . والمجمل فى عرف الاصوليين هو ماخفى المراد منه بنفس اللفظ خفاء لايدرك بالعقل بل ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية الاقدام كالمشترك اولغرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه كالهلوع اوباعتبار ابهام المتكلم الكلام كانتقاله من معناه الظاهر الى ماهو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا فان المجمل انواع ثلثة نوع لايفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم لغة لكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد لغة كالمشترك ففى القسم الاخير خفى المراد باعتبار الوضع وفى الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم . فقولهم ماخفى المراد منه بمنزلة الجنس يشمل المجمل والمشكل والمتشابه والخفى . وقولهم بنفس اللفظ يخرج الخفى فان خفاءه بعارض . والقيد الاخير يخرج المشكل اذ يدرك المراد منه بالعقل وكذا المتشابه اذ لاطريق الى درك المراد منه اذلا يدرك عقلا ولا نقلا وهذا هو المراد مما ذكره فخر الاسلام من ان المجمل ما ازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد به اشتباها لايدرك المراد الا ببيان من جهة المجمل فانه اراد بالمعنى مفهوم اللفظ وبازدحامها تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الآخر . وقيل ما ازدحمت

فيه المعانى قيد زائد اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد الى آخره ولذا قال شمس الائمة رح هو لفظ لايفهم المراد منه الا باستفسار المجمل . وقال القاضى الامام هو الذى لايعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان . وقال آخر هو مالا يمكن العمل الا ببيان يقترن به هكذا يستفاد من كشف البزدوى والتلويح . وفى بعض كتب الحنفية هو مالا يوقف على المراد منه الا ببيان غير اجتهادى . فقيد مالا يوقف كالجنس يتناول المجمل والمتشابه . وبقيد الا ببيان خرج المتشابه فانه لايرجى بيانه . وبقيد غير اجتهادى خرج المشترك فانه يجوز تأويله بالاجتهاد والنظر فى القرائن ومأخذ الاشتقاق . وكذا خرج ما اريد مجازه للنظر فى الوضع والعلاقة والعلامات . وتبين بهذا ان قول بعض اصحابنا الحنفية ان المشترك نوع من المجمل فيه نظر لعدم انطباق حد المجمل عليه . ونقيض المجمل المبين انتهى ماحاصله . وقال بعض الشارحين وفى اخراج المشترك مطلقا عن المجمل نظر كما فى ادخاله فيه مطلقا نظر لان من افراد المشترك مالا يمكن الاطلاع عليه بالاجتهاد اصلا فيكون من قبيل المجمل البتة لصدق حده عليه قطعا ومن افراده مايمكن الاطلاع عليه بالاجتهاد فلا يكون من قبيل المجمل . ومثال المشترك الذى هو من المجمل ماذا اوصى لمواليه وله موال اعلى واسفل ومات من غير بيان حيث تبطل الوصية بعدم المرجح انتهى . اعلم ان هذا الذى ذكر انما هو مذهب الحنفية فانهم قالو المجمل والمشكل والخفى والمتشابه الفاظ متباينة لايصدق احدها على الآخر منها ولذا وقع فى التلويح اذا خفى المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ اولعارض الثانى يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد منه بالعقل اولا الاول يسمى مشكلا والثانى اما ان يدرك المراد بالعقل اولا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثانى متشابها فهذه الاقسام متباينة قطعا بلا خلاف بخلاف الظاهر والنص والمفسر والمحكم فانها اختلف فيها فقيل بتباينها وقيل بتغايرها انتهى . واما الشافعى رحمه الله تعالى فلم يفرق بينهما بل اطلق على الجميع لفظ المجمل ولا يجوز عنده تفسير المتشابه بالتفسير الذى فسر به الحنفية اذ يجوز عنده تأويل المتشابه فلا يجوز عنده تفسيره بتفسيرهم . ويدل على ماذكرنا ماوقع فى الاتقان ان المجمل مالم تتضح دلالته وهو واقع فى القرآن خلافا لداود الظاهرى . وفى جواز بقائه مجملا اقوال اصحها لايبقى المكلف بالعمل به بخلاف غيره . ثم قال اختلف فى آيات هل هى من قبيل المجمل ام لا منها احل الله البيع وحرم الربوا قيل انها مجملة لان الربوا هو الزيادة ومامن بيع الاوفيه زيادة افتقر الى بيان مايحل وما يحرم وقيل لا لان البيع منقول شرعا فحمل على عمومه مالم يقم دليل التخصيص . وقال الماوردى للشافعى فى هذه الآية اربعة اقوال . القول الاول انها عامة فان لفظها لفظ عموم يتناول كل بيع ويقتضى اباحة كل بيع الا ماخصه الدليل وهذا القول اصحها عند الشافعى واصحابه لانه صلى الله عليه وآله

وسلم نهى عن بيوع كانوا يعتادونها ولم يبين الجائز فدل على ان الاية تناولت اباحة جميع البيوع الا ماخص منها فبين صلى الله عليه وآله وسلم المخصوص . وقال فعلى هذا فى العموم قولان . احدها انه عموم اريد به العموم وان دخل التخصيص . وثانيهما انه عموم اريد به الخصوص . قال والفرق بينهما ان البيان فى الثانى متقدم على اللفظ وفى الاول متأخر عنه مقترن به . قال وعلى القولين يجوز الاستدلال بالآية فى المسائل المختلف فيها مالم يقم دليل تخصيص . والقول الثانى انها مجملة لايعقل منها صحة بيع من فساده الابيان النبى صلى الله عليه وآله وسلم . قال ثم هى مجملة بنفسها ام بعارض مانهى عنه من البيوع وجهان وهل الاجمال فى المعنى المراد دون لفظها لان البيع لفظه اسم لغوى معناه معقول لكن لما قام بازائه من السنة مايعارضه تدافع العمومان ولم يتعين المراد الابيان السنة فصار مجملا لذلك دون اللفظ . اوفى اللفظ ايضا لانه لما لم يكن المراد منه ماوقع عليه الاسم وكانت له شرائط غير معقولة فى اللغة كان مشكلا ايضا هو وجهان قال وعلى الوجهين لايجوز الاستدلال بها على صحة بيع وفساده وان دلت على صحة البيع من اصله قال وهذا هو الفرق بين العموم والمجمل حيث جاز الاستدلال بظاهر العموم ولم يجز الاستدلال بظاهر المجمل . والقول الثالث انها عامة مجملة معا . واختلف فى وجه ذلك على اوجه . احدها ان العموم فى اللفظ والاجمال فى المعنى . الثانى ان العموم فى احل الله البيع والاجمال فى وحرم الربوا . الثالث انه كان مجملا فلما بينه النبى صلى الله عليه وآله وسلم صار عاما فيكون داخلا فى المجمل قبل البيان وفى العموم بعد البيان فعلى هذا يجوز الاستدلال بظاهرها فى البيوع المختلف فيها . و القول الرابع انها تناولت بيعا معهودا ونزلت بعد ان احل النبى صلى الله عليه وآله وسلم بيوعا وحرم بيوعا فاللام للعهد فعلى هذا لايجوز الاستدلال بظاهرها انتهى كلام الاتقان . تنبيه . فهم من كلام الحنفية ان المجمل هو اللفظ الموضوع وهو ظاهر وفهم مما وقع فى الاتقان ان المجمل يتناول الفعل ايضا ويؤيده مافى العضدى وحاشيته للسعد التفتازانى ما حاصلهما ان المجمل مالم يتضح دلالته اى ماله دلالة غير واضحة فخرج المهمل اذ ليس له دلالة على المعنى اصلا وهو يتناول القول والفعل والمشترك والمتواطئ فان الفعل قد يكون مجملا كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه محتمل للجواز وللسهو فكان مجملا بينهما . واما من عرفه بانه اللفظ الذى لايفهم منه عند الاطلاق شئ فقد عرف المجمل الذى هو من اقسام المتن الذى هو لفظ ولا يرد المهمل اذ المتن هو اللفظ الموضوع . واراد بالشئ المعنى اللغوى اى مايمكن ان يعلم ويخبر به لاالموجود فلا يرد ان المستحيل على هذا ينبغى ان يكون مجملا لان المفهوم منه ليس بشئ مع انه ليس بمجمل لوضوح مفهومه . والمراد بفهم الشئ فهمه على انه مراد لامجرد الخطور بالبال فلا يرد ان التعريف غير منعكس لجواز ان يفهم من المجمل احد محامله

لابعينه كما فى المشترك انتهى . وفى ظاهر هذا الكلام دلالة ايضا على عدم التفرقة بينه وبين الخفى والمشكل والمتشابه (فائدة) قد يسمى المجمل بالمبهم ايضا يدل عليه ماوقع فى الاتقان من انه قال ابن الحصار من الناس من جعل المجمل والمحتمل بازاء شئ واحد . قال والصواب ان المجمل اللفظ الذى لايفهم منه المراد والمحتمل اللفظ الواقع بالوضع الاول على معنيين فصاعدا سواء كان حقيقة فى كلها اوبعضها . قال فالفرق بينهما ان المحتمل يدل على امور معروفة واللفظ المشترك متردد بينها والمجمل لايدل على امر معروف مع القطع بان الشارع لم يفوض لاحد بيان المجمل بخلاف المحتمل (فائدة) للاجمال اسباب . منها الاشتراك . ومنها الحذف نحو وترغبون ان تنكحوهن يحتمل فى وعن . ومنها اختلاف المرجع نحو ضرب زيد عمرا فضربته . ومنها احتمال العطف والاستئناف كقوله تعالى الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنابه . ومنها غرابة اللفظ . ومنها عدم كثرة الاستعمال الآن نحو يلقون السمع اى يسمعون فاصبح يقلب كفيه اى نادما . ومنها التقديم والتأخير كقوله تعالى يسألونك كأنك حفى عنها اى يسألونك عنها كأنك حفى . ومنها قلب المنقول نحو طور سينين اى سينا . ومنها التكرير القاطع لوصل الكلام فى الظاهر نحو للذين استضعفوا لمن آمن منهم كذا فى الاتقان .

(الجمل الكبير) عبارتست از اعداد حروف بحساب ابجديفهم هكذا من بعض رسائل الجفر . ودرهفت اقليم احمد رازى آرد ومراد ازجمل صغير حساب ابجد است ومراد از جمل كبير آنستكه حروف را ملفوظى اعتبار نمايند زيراكه عبارت است ازآنكه حرف اول ساقط كردانيده مابقى راكه بينات آنست بحساب جمل صغير اعتبار نمايند انتهى كلامه . وفى لطائف اللغات حساب جمل بدو طريق است صغير وكبير آنچه متعارف است آنرا صغير كويند وكبير آنست كه بابينات حساب كنند . وفى المنتخب الجمل بضم جيم وتشديد ميم مفتوحه حساب ابجد وبتخفيف نيز آمده چنانكه مشهور است .

(الجهل) بالفتح وسكون الهاء فى اللغة نا دانستن ونادانى على ما فى المنتخب . وعند المتكلمين يطلق بالاشتراك على معنيين . الاول الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون ضدا للعلم بل متقابلا له تقابل العدم والملكة . ويقرب منه السهو وكأنه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور حتى اذا نبه الساهى ادنى تنبيه تنبه . وكذا الغفلة والذهول . والجهل البسيط بعدالعلم يسمى نسيانا . قال الآمدى ان الذهول والغفلة والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه . قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا له وان لم يكن صفة اثبات . وليس الجهل البسيط ضد للجهل المركب ولا الشك ولا الظن

ولا النظر بل يجامع كلامنها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور فى حالة النوم واخواته . واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة . والثانى الجهل المركب وهو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة اوتقليد فليس الثبات معتبرا فى الجهل المركب كما هو المشهور فى الكتب وانما سمى مركبا لانه يعتقد الشئ على خلاف ما هو عليه فلهذا جهل بذلك الشئ ويعتقد انه يعتقده على ماهو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معاه وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما فان الضدين معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا . وقالت المعتزلة اى كثير منهم هو مماثل للعلم فامتناع الاجتماع بينهما للمماثلة لا للمضادة كذا فى شرح المواقف . وفى شرح التجريد فى مبحث العلم الجهل يطلق على معنيين . احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم اوالاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما اومعتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة . وثانيهما يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشئ على خلاف ما اعتقد عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة اوتقليد وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم .

(المجهول) وهو ماليس بمعلوم قال السيد السند فى حاشية شرح المطالع الاعدام المضافة انماتمايز بملكاتها ولاتنقسم الابانقسامها فكما ان المعلوم ينقسم الى معلوم تصورى ومعلوم تصديقى كذلك ينقسم المجهول الى مجهول تصورى اى مجهول اذا ادرك كان ادراكه تصورا والى مجهول تصديقى اى مجهول اذ ادرك كان ادراكه تصديقا . والمجهول المطلق اى من جميع الوجوه لايمكن الحكم عليه وتحقيقه يطلب من شرح المطالع وحواشيه . ثم المجهول كما يطلق على ماعرفت كذلك يطلق على معان اخر . منها الفعل الذى ترك فاعله واقيم مفعوله مقام فاعله ويسمى فعل مالم يسم فاعله ايضا كضرب ويضرب ويقابله المعلوم والمعروف كضرب ويضرب وهذا مصطلح النحاة والصرفيين . ومنها ماهو مصطلح بلغاء الفرس درجامع الصنائع كويد مجهول حرفيست كه دركفتن ساكن بود ودر وزن متحرك چون سين اراسته وخواسته وخاء ساخته وپرداخته انتهى . ونيز اهل فرس مجهول را اطلاق ميكنند برواو ويا كه ساكن باشند وحركت ماقبل مجانس ايشان باشد ودر خواندن تا تمام باشند چون واو بوسه وياى تيشه واكر در خواندن تا تمام نباشند معروف نامند چون واو بود وياء تير ودرجهان كيرى اين اصطلاح بسيار جا واقع شده . وبعبارت ديكر معروف آنست كه ضمهٔ ماقبل واو وكسرهٔ ماقبل يارا اشباع كنند ومجهول آنست كه اشباع نكنند بجهت آنكه ياى مجهول بدان ماندكه در اصل الف بوده باشد وبواسطهٔ اماله ياشده باشد واين يارا باكلمات عربى كه امالهٔ آن در فارسى مشهور است قافيه كنند چون لفظ حجيب وشكيب . بدانكه معروف ومجهول فى الحقيقت صفت حركت ماقبل واو ويا است وواو ويا راكه مجهول

ومعروف ميكويند باعتبار حركت ماقبل است كذا فى منتخب تكميل الصناعة . ومنها ماهو مصطلح المحدثين والاصوليين وهو الراوى الذى لايعرف هو اولا يعرف فيه تعديل ولاتجريح معين ويقابله المعروف . قالوا سبب جهالة الراوى امران . احدهما ان الراوى قد تكثر نعوته من اسم اوكنية اولقب اوصفة اوحرفة اونسب فيشتهر بشئ منها فيذكر بغير ما اشتهر به لغرض ما فيظن انه آخر فيحصل الجهل . وثانيهما ان الراوى قد يكون مقلا من الحديث فلايكثر الاخذ عنه فان لم يسم الراوى بان يقول اخبرنى فلان اورجل سمى مبهما وان سمى الراوى وانفرد راو واحد بالرواية عنه فهو مجهول العين وبهذا عرف ابن عبد البر . وقال الخطيب مجهول العين هو كل من لم يعرفه العلماء ولم يعرف حديثه الامن جهة راو واحد . واعترض عليه بان البخارى ومسلما قد خرجا عن مرداس ولم يخرج عنه غير قيس بن ابى حازم فدل على خروجه من الجهالة رواية واحد . واجيب بان مرداس صحابى والصحابة كلهم عدول فلا يضر الجهل باعيانهم وبان الخطيب يشترط فى الجهالة عدم معرفة العلماء وهو مشهور عند اهل العلم . وان روى عنه اثنان فصاعدا ولم يوثق فهو مجهول الحال لان جهالة العين ارتفعت برواية اثنين الا انه مالم يوثق به يبقى مجهول الحال ويسمى بالمستور ايضا . وهو على قسمين مجهول العدالة ظاهرا وباطنا ومجهول العدالة باطنا فقط وابن الصلاح وغيره سمى القسم الاخير بالمستور كذا فى شرح النخبة وشرحه ويؤيده ما فى خلاصة الخلاصة المجهول ثلثة اقسام الاول المجهول ظاهرا وباطنا والثانى المجهول باطنا هو المستور والثالث المجهول هو عند المحدثين كمن لم يعرف حديثه الامن راو واحد .

(مجهول النسب) وهو فى الشرع شخص جهل نسبه فى البلدة التى هو فيها كما فى القنية . وقيل ماجهل نسبه فى بلد تولد فيه وان عرف نسبه فيه فهو معروف النسب كما فى عتاق الكفاية كذا فى جامع الرموز فى كتاب الاقرار .

(المجهولية) هى فرقة من الخوارج العجاردة مذهبهم كمذهب الحازمية الا انهم قالوا معرفة الله تكفى ببعض اسمائه فمن عرفه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق له .

(الجاهلية) هو الزمان الذى قبل البعثة وقيل ماقبل فتح مكة كذا فى شرح شرح النخبة فى تعريف المخضرمين فى بيان الحديث المرفوع والموقوف والمقطوع .

(تجاهل العارف) هو عند اهل البديع من المحسنات المعنوية تعريفه كما سماه السكاكى سوق المعلوم مساق غيره لنكتة قال السكاكى لااحب تسميته بالتجاهل لوروده فى كلام الله تعالى . والنكتة . كالتحقير فى قوله تعالى حكاية عن الكفار هل ندلكم على رجل ينبئكم اذا مزقتم كل ممزق الآية يعنون محمدا صلى الله عليه وآله وسلم كان لم يكونوا يعرفون

منه الا انه رجل ما وهو عندهم اظهر من الشمس . وكالتعريض نحو انا اوایاکم لعلی هدی اوفی ضلال مبین . وكغير ذلك من الاعتبارات كذا فى المطول ومثاله فى الكلام الفارسى هذا البيت . بيت . روزكار آشفته تريا زلف تويا كار من . ذرة كمتريا دهانت يادل غمخوار من .

(المتجاهلية) وآن فرقه ايست از متصوفه مبطله كه لباس فاسقانه پوشند وافعال فساق كنند وكويند مراد مادفع ريا است واين همه عين ضلالت است كذا فى توضيح المذاهب .

فصل الميم

(الجذام) بالضم والذال المعجمة المخففة مشتق من الجذم وهو القطع وهى علة ردية تحدث من انتشار المرة السوداء فى البدن كله فيفسد مزاج الاعضاء ويتغير هيئاتها وربما يتفرق فى آخرها اتصالها . قال القرشى السوداء اذا انتشرت فى البدن كله فان عفنت اوجبت حمى الربع وان اندفعت الى الجلد اوجبت اليرقان الاسود وان تراكمت اوجبت الجذام كذا فى بحر الجواهر .

(الجرم) بالكسر وسكون الراء المهملة هو الجسم الا ان اكثر استعماله فى الاجسام الفلكية . وقال السيد السند فى شرح الملخص الجرم هو الجسم وقد يخص بالفلكيات انتهى والاجرام الجمع .

(الاجرام الاثيرية) هى الاجسام الفلكية مع مافيها وتسمى عالما علويا ايضا كذا ذكر الفاضل العلى البرجندى فى بعض تصانيفه . وجرم الكوكب يطلق ايضا على نوره فى الفلك ويجئ مشروحا فى لفظ الاتصال فى فصل اللام من باب الواو ويسمى نصف الجرم ايضا فان جرم الشمس مثلا خمس عشرة درجة مما قبلها وكذا مما بعدها ولاشك انه نصف لمجموع مماقبلها ومما بعدها كذا فى كفاية التعليم .

(الجرسام) بالفتح هو البرسام كذا فى بحر الجواهر وقد سبق فى فصل الميم من باب الباء الموحدة .

(الجسم) بالكسر وسكون العين المهملة فى اللغة تن وهرچيز عظيم خلقت كما فى المنتخب . وعند اهل الرمل اسم لعنصر الارض وآن هشت خاك اند چنانكه درلفظ مطلوب درفصل باى موحده ازباب طاى مهمله مذكور خواهد شد پس خاك آنكس را جسم اول كويند تا خاك عتبة الداخل كه جسم هفتم است . وعند الحكماء يطلق بالاشتراك اللفظى على معنيين . احدهما مايسمى جسما طبيعيا لكونه يبحث عنه فى العلم الطبيعى وعرف بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة . وانما اعتبر فى حده الفرض

دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما
فى الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه بالفعل كما فى المكعب
مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية
الطبعية بعينها . واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل
حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان
الفرض سواء فرض اولم يفرض . ولايرد الجواهر المجردة لانا لانسلم انه يمكن فرض
الابعاد فيها بل الفرض محال كالمفروض على قياس ماقيل فى الجزئى والكلى . وتصوير
فرض الابعاد المتقاطعة ان تفرض فى الجسم بعدا ما كيف اتفق وهو الطول ثم بعدا آخر
فى اى جهة شئت من الجهتين الباقيتين مقاطعا له بقائمة وهو العرض ثم بعدا ثالثا مقاطعا
لهما على زوايا قائمة وهو العمق وهذا البعد الثالث لايوجد فى السطح فانه يمكن ان يفرض
فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولايمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الاعلى
حادة ومنفرجة . وليس قيد التقاطع على زوايا قوائم لاخراج السطح كما توهمه بعضهم
لان السطح عرض فخرج بقيد الجوهر بل لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلثة
خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لايكون خاصة له . فان قيل كيف يكون
خاصة للجسم الطبعى مع ان التعليمى مشارك له فيه . اجيب بان الجسم الطبعى تعرض له
الابعاد الثلثة المتقاطعة على قوائم فتكون خاصة له والتعليمى غير خارج عنه تلك الابعاد
الثلثة لانها مقومة له . وبالجملة فهذا حد رسمى للجسم لاحد ذاتى سواء قلنا ان الجوهر
جنس للجواهر او لازم لها القابل للابعاد الثلثة الى آخره من اللوازم الخاصة لامن
الذاتيات لانه . اما امر عدمى فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذى هو من الحقائق
الخارجية . واما وجودى ولا شك فى قيامه بالجسم فيكون عرضا والعرض لايقوم الجوهر
فلا يصح كونه فصلا ايضا كيف والجسم معلوم بداهة لابمعنى انه محسوس صرف لان ادراك
الحواس مختص بسطوحه وظواهره بل بمعنى ان الحس ادرك بعض اعراضه كسطحه وهو
من مقولة الكم ولونه وهو من مقولة الكيف وادى ذلك الى العقل فحكم العقل بعد
ذلك بوجود ذات الجسم حكما ضروريا غير مفتقر الى تركيب قياسى . ان قيل هذا الحد
صادق على الهيولى التى هى جزء الجسم المطلق لكونها قابلة للابعاد . قلنا ليست قابلة لها
بالذات بل بواسطة الصورة الجسمية والمتبادر من الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات
الجوهر فلا يتناول مايكون بواسطة . فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية فقط .
قلنا لابأس بذلك لان الجسم فى بادى الرأى هو هذا الجوهر الممتد فى الجهات اعنى الصورة
الجسمية . واما ان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فمما لايثبت الا بانظار دقيقة فى احوال
هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه . وثانيهما مايسمى جسما

تعليميا اذ يبحث عنه فى العلوم التعليمية اى الرياضية ويسمى ثخنا ايضا كما سبق فى باب الثاء المثلثة . وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة . والقيد الاخير للاحتراز عن السطح لدخوله فى الجنس الذى هو الكم . قيل الفرق بين الطبعى والتعليمى ظاهر فان الشمعة الواحدة مثلا يمكن تشكيلها باشكال مختلفة تختلف مساحة سطوحها فيتعدد الجسم التعليمى . واما الجسم الطبعى ففى جميع الاشكال امر واحد . ولو اريد جمع المعنيين فى رسم يقال هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ولا يذكر الجوهر ولا الكم (التقسيم) الحكماء . قسموا الجسم الطبعى تارة الى مركب يتألف من اجسام مختلفة الحقائق كالحيوان والى بسيط وهو مالا يتألف منها كالماء . وقسموا المركب الى تام وغير تام والبسيط الى فلكى وعنصرى وتارة الى مؤلف يتركب من الاجسام سواء كانت مختلفة كالحيوان اوغير مختلفه كالسرير المركب من القطع الخشبية المتشابهة فى الماهية والى مفرد لايتركب منها . قال فى العلمى حاشية شرح هداية الحكمة والنسبة بين هذه الاقسام ان المركب مباين للبسيط الذى هو اعم مطلقا من المفرد اذ مالا يتركب من اجسام مختلفة الحقائق قد لا يتركب من اجسام اصلا وقد يتركب من اجسام غير مختلفة الحقائق . وبالجملة فالمركب مباين للبسيط وللمفرد ايضا فان مباين الاعم مباين الاخص والمركب اخص مطلقا من المؤلف اذ كل مايتركب من اجسام مختلفة الحقائق مؤلف من الاجسام بلا عكس كلى والبسيط اعم من وجه من المؤلف لتصادقهما فى الماء مثلا وتفارقهما فى المفرد المباين للمؤلف وفى المركب . واما عند المتكلمين فعند الاشاعرة منهم هو المتحيز القابل للقسمة فى جهة واحدة او اكثر فاقل مايتركب منه الجسم جوهران فردان اى مجموعهما لاكل واحد منهما . وقال القاضى الجسم هو كل واحد من الجوهرين لان الجسم هو الذى قام به التأليف اتفاقا والتأليف عرض لايقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد الشخصى بالكثير فوجب ان يقوم بكل من الجوهرين المؤلفين على حدة فهما جسمان لاجسم . وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى ان لفظ الجسم . يطلق على ماهو مؤلف فى نفسه اى فيما بين اجزائه الداخلة فيه . اويطلق على ماهو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدى بل هو نزاع فى امر معنوى هو انه هل يوجد ثمه اى فى الجسم امر موجود غير الاجزاء هو الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة او لايوجد فجمهور الاشاعرة ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضى الى الثانى فحكم ان كل واحد منهما جسم . وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق . واعترض عليه الحكماء بان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل وايضا اذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال ماكان وجسميتها باقية بعينها . وهذا غير وارد لانه مبنى على اثبات الكمية المتصلة . واما على

الجزء وتركب الجسم منه كما هو مذهب المتكلمين فلم يحدث فى الشمعة شئ لم يكن ولم يزل عنها شئ قد كان بل انقلب الاجزاء الموجودة من الطول الى العرض اوبالعكس . اونقول المراد انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هوالمنقسم والمراد قبوله للقسمة . ثم اختلف المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد فى اقل مايتركب منه الجسم من الجواهر الفردة . فقال النظام لايتألف الجسم الا من اجزاء غير متناهية . وقال الجبائى يتألف الجسم من اجزاء ثمانية بان يوضع جزء ان فيحصل الطول وجزء ان آخر ان على جنبه فيحصل العرض واربعة اخرى فوق تلك الاربعة فيحصل العمق . وقال العلاف من ستة بان يوضع ثلثة على ثلثة . والحق انه يمكن من اربعة اجزاء بان يوضع جزء ان ويجنب احدهما ثالث وفوقه جزء آخر وبذلك يحصل الابعاد الثلثة . وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين اوثلثة ليس جوهرا فردا ولاجسما عندهم سواء جوزوا التأليف ام لا . وبالجملة فالمنقسم فى جهة واحدة يسمونه خطا وفى جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان فى الجسم عند الاشاعرة . والنزاع لفظى وقيل معنوى . ووجه التطبيق بين القولين على ماذكره المولوى عبدالحكيم فى حاشية شرح المطالع ان المراد ان مايسميه كل احد بالجسم ويطلقه هل يكفى فى حصوله الانقسام مطلقا او الانقسام فى الجهات الثلث فالنزاع لفظى بمعنى انه نزاع فى مايطلق عليه لفظ الجسم وليس لفظيا بمعنى ان يكون النزاع راجعا الى مجرد اللفظ والاصطلاح لا فى المعنى انتهى . وماعرفه به بعض المتكلمين كقول الصالحية من المعتزلة الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود وقول هشام هو الشئ فباطل لانتقاض الاول بالبارى تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثانى بهما وبالعرض ايضا وانتقاض الثالث بالثلثة ايضا على ان هذه الاقوال لايساعد عليها اللغة فانه يقال زيد اجسم من عمرو اى اكثر ضخامة وانبساط ابعاد وتأليف اجزاء . فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف وليس فى هذه الاقوال انباء عن ذلك . واما ما ذهب اليه النجار والنظام [١] من المعتزلة من ان الجسم مجموع اعراض مجتمعة وان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة فبطلانه اظهر (فائدة) قال المتكلمون الاجسام متجانسة بالذات اى متوافقة الحقيقة لتركبها من الجواهر الفردة وانها متماثلة لااختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف لافى ذاتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار هذا ماقد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض والاعراض مختلفة بالحقيقة فيكون الاجسام على رأيه ايضا كذلك وقال الحكماء بانها مختلفة الماهيات (فائدة) الجسم المركب لاشك فى ان اجزائه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية . واما الجسم البسيط فقد اختلف فيه فذهب جمهور الحكماء الى انه غير متألف من اجزاء

[١] قوله والنظام هكذا وقع فى المواقف لكن صوابه والضرار كما حقق العلامة التفتازانى وبينه عبدالحكيم فى حواشى شرح المواقف (لمصححه)

بالفعل بل بالقوة فانه متصل واحد فى نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية على معنى انه لاتنتهى القسمة الى حد لايكون قابلا للقسمة وهذا كقول المتكلمين ان الله تعالى قادر على المقدورات الغير المتناهية مع قولهم بان حدوث مالا نهاية محال فكما ان مرادهم ان قادريته تعالى لاتنتهى الى حد الا ويصح منه الايجاد بعد ذلك فكذلك الجسم لايتناهى فى القسمة الى حد الا ويتميز فيه طرف عن طرف فيكون قابلا للقسمة الوهمية . وذهب بعض قدماء الحكماء واكثر المتكلمين من المحدثين الى انه مركب من اجزاء لاتتجزى موجودة فيه بالفعل متناهية . وذهب بعض قدماء الحكماء كانكسافراطيس والنظام من المعتزلة الى انه مؤلف من اجزاء لاتتجزى موجودة بالفعل غير متناهية . وذهب بعض كمحمد الشهرستانى والرازى الى انه متصل واحد فى نفسه كما هو عند الحس قابل لانقسامات متناهية . وذهب ديمقراطيس واصحابه الى انه مركب من بسائط صغار متشابهة الطبع كل واحد منها لاينقسم فكا اى بالفعل بل وهما ونحوه وتألفها انما يكون بالتماس والتجاور لا بالتداخل كما هومذهب المتكلمين . وذهب بعض القدماء من الحكماء الى انه مؤلف من اجزاء موجودة بالفعل متناهية قابلة للانقسام كالخطوط وهو مذهب ابى البركات البغدادى فانهم ذهبوا الى تركب الجسم من السطوح والسطوح من الخطوط والخطوط من النقط (فائدة) اختلف فى حدوث الاجسام وقدمها فقال المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الى انها محدثة بذواتها وصفاتها وهوالحق . وذهب ارسطو ومن تبعه كالفارابى وابن سينا الى انها قديمة بذوتها وصفاتها . قالوا الاجسام اما فلكيات اوعنصريات . اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من الاشكال والمقادير الا الحركات والاوضاع المشخصة فانها حادثة قطعا . واما مطلق الحركة والوضع فقديمة ايضا . واما العنصريات . فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها لان المادة لاتخلو عن الصورة الجسمية التى هى طبيعة واحدة نوعية لاتختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا . وقديمة بصورها النوعية بجنسها لان مادتها لايجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان تكون معها واحدة منها لكن هذه متشاركة فى جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعها نعم الصورة المشخصة فيهما اى فى الصورة الجسمية والنوعية والاعراض المختصة المعينة محدثة ولاامتناع فى حدوث بعض الصور النوعية . وذهب من تقدم ارسطو من الحكماء الى انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها . وهؤلاء قد اختلفوا فى تلك الذوات القديمة . فمنهم من قال انه جسم واختلف فيه فقيل انه الماء ومنه ابداع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما وقيل الارض وحصل البواقى بالتلطيف وقيل النار وحصل البواقى بالتكثيف وقيل البخار وخصلت العناصر

بعضها باللطيف وبعضها بالتكثيف وقيل الخليط من كل شئ لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شئ له قدر محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما حدث الصورة التى اوجبها الاجتماع ـ ويجئ فى لفظ العنصر ايضا فى فصل اراء من باب العين المهملتين ـ ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلف فيه ماهو فقالت الثنوية من المجوس النور والظلمة وتولد العالم من امتزاجهما وقال الحرمانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس والهيولى وقد عشقت النفس بالهيولى لتوقف كما لاتها على الهيولى فحصل من اختلاطهما المكونات وقيل هى الوحدة فانها تحيزت وصارت نقطا واجتمعت النقط خطا والخطوط سطحا والسطوح جسما ـ وقد يقال اكثر هذه الكلمات رموز لايفهم من ظواهرها مقاصدهم ـ وذهب جالينوس الى التوقف حتى انه قال فى مرضه الذى مات فيه لبعض تلامذته اكتب عنى انى ماعلمت ان العالم قديم اومحدث وان النفس الناطقة هى المزاج اوغيره ـ واما القول بانها حادثة بذواتها وقديمة بصفاتها فلم يقل به احد لانه ضرورى البطلان ﴿ فائدة ﴾ الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة آنا فآنا كالاعراض وان شئت توضيح تلك المباحث فارجع الى شرح المواقف وشرح الطوالع ـ

﴿ الاجسام المختلفة الطبائع ﴾ العناصر وما يتركب منها من المواليد الثلثة ـ والاجسام البسيطة المستقيمة الحركة التى مواضعها الطبيعية داخل جرف فلك القمر ويقال لها باعتبار انها اجزاء للمركبات اركان اذ ركن الشئ هو جزؤه وباعتبار انها اصول لما يتألف منها اسطقسات وعناصر لان الاسطقس هو الاصل بلغة اليونان وكذا العنصر بلغة العرب الا ان اطلاق الاسطقسات عليها باعتبار ان المركبات تتألف منها واطلاق العناصر باعتبار انها تنحل اليها فلوحظ فى اطلاق لفظ الاسطقس معنى الكون وفى اطلاق لفظ العنصر معنى الفساد كذا فى تعريفات السيد الجرجانى ـ

﴿ الجسمانى ﴾ هو الشئ الحال فى الجسم كما فى شرح المواقف فى المقصد الخامس من مرصد الماهية ـ

﴿ المجسم ﴾ عند المهندسين يطلق ـ على شكل يحيط به سطح واحد او اكثر كما يجئ فى فصل اللام من باب الشين المعجمة ـ وبعبارة اخرى المجسم ماله طول وعرض وسمك اى عمق وحاصله الجسم التعليمى ـ وعلى عدد يجتمع من ضرب عدد فى عدد مسطح ويحيط به ثلثة اعداد هى اضلاعه فهو اعم من العدد المكعب لان كل مكعب يصدق عليه انه هو الحاصل من ضرب عدد فى عدد مسطح بناء على ان المسطح اعم من المربع كما اذا ضربت ثلثة فى اثنين ثم الحاصل فى الاربعة فالحاصل وهو اربعة وعشرون مجسم هذا

خلاصة ما فى تحرير اقليدس وحواشيه . والمجسمات المتشابهة المتساوية هى التى تحيط بها سطوح متشابهة متساوية لعدة متساوية فان لم يعتبر تساوى السطوح فهى متشابهة فقط كذا فى صدر المقالة الحادية العشر من تحرير اقليدس .

(المجسمة) فرقة يقولون ان الله جسم حقيقة . فقيل هو مركب من لحم ودم كمقاتل ابن سليمان وغيره . وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه . ومنهم من يبالغ ويقول انه على صورة انسان . فقيل شاب امرد جعد قطط [١] . وقيل هو شيخ اشمط الرأس و للحية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . والكرامية قالوا هو جسم اى موجود وقال قوم منهم هو جسم اى قائم بنفسه فلا نزاع بيننا معاشر الاشاعرة وبينهم الا فى التسمية [٢] كذا فى شرح المواقف فى مبحث ان الله تعالى ليس بجسم .

(الجم) عند اهل العروض اجتماع العقل والخرم كما فى رسالة قطب الدين السرخسى وهكذا فى عنوان الشرف وبعض رسائل العروض العربى الا انه ذكر فيهما الجم بفك الادغام . وفى كنز اللغات الجم بالفتح ترك كردن سوارى اسپ والمناسبة بين المعنى اللغوى والاصطلاحى اظهر . وفى المنتخب الجمم بفتحتين بى كنكره شدن عمارت والمناسبة بين المعنيين حينئذ ظاهرة .

(الجهمية) فرقة هم جبرية خالصة وقد سبق فى فصل الراء المهملة من هذ الباب .

فصل النون

(الجن) بالكسر وتشديد النون بمعنى پرى وهو خلاف الانس الواحد منه جنى بكسرتين كذا فى الصراح . وفى تهذيب الكلام زعم الحكماء ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف فى العنصريات والشيطان القوة المتخيلة ولايمتنع ظهور الكل اى الملائكة والجن والشياطين على بعض الابصار وفى بعض الاحوال انتهى . اعلم ان الناس قديما وحديثا اختلفوا فى ثبوت الجن ونفيه . وفى النقل الظاهر عن اكثر الفلاسفة انكاره وذلك لان ابا على بن سينا قال الجن حيوان هوائى يتشكل باشكال مختلفة ثم قال وهذا شرح الاسم . فقوله وهذا شرح الاسم يدل على ان هذا الحد شرح للمراد من هذا اللفظ وليس لهذه الحقيقة وجود فى الخارج . واما جمهور ارباب الملل والمصدقين بالانبياء فقد اعترفوا بوجود الجن واعترف به جمع عظيم من قدماء الفلاسفة واصحاب الروحانيات ويسمونها الارواح السفلية وزعموا ان الارواح السفلية اسرع اجابة لانها ضعيفة . واما الارواح الفلكية فهى ابطأ اجابة لانها اقوى . واختلف

[١] اى شديد الجعودة (لمصححه)

[٢] اى اطلاق لفظ الجسم عليه (لمصححه)

المثبتون على قولين . منهم من زعم انها ليست اجساما ولاحالة فيها بل جواهر قائمة بانفسها . قالوا ولايلزم من هذا تساويها لذات الاله لان كونها ليست اجساما ولاجسمانية سلوب والمشاركة فى السلوب لاتقتضى المساواة فى الماهية . وقالوا ثم ان هذه الذوات بعد اشتراكها فى هذه السلوب انواع مختلفة بالماهية كاختلاف ماهيات الاعراض بعد اشتراكها فى الحاجة الى المحل فبعضها خيرة محبة للخيرات وبعضها شريرة محبة للشرور والآفات ولايعرف عدد انواعهم واصنافهم الا الله تعالى . وقالوا وكونها موجودات مجردة لايمنع من كونها عالمة بالجزئيات قادرة على الافعال وهذه الارواح يمكنها ان تسمع وتبصر وتعلم الاحوال الجزئية وتفعل الافعال وتعقل الاحوال المخصوصة . ولما ذكرنا ان ماهياتها مختلفة لاجرم لم يبعد فى انواعها ان يكون نوع منها قادرا على افعال شاقة عظيمة يعجز عنها قوى البشر ولايبعد ان يكون لكل نوع منها تعلق بنوع مخصوص من اجسام هذا العالم . وكما انه دلت الدلائل الطبية اى المذكورة فى علم الطب على ان المتعلق الاول للنفس الناطقة اجسام بخارية لطيفة تتولد من الطف اجزاء الدم وهى المسمى بالروح القلبى والروح الحيوانى ثم بواسطة تعلق النفس للارواح تصير متعلقة بالاعضاء التى تسرى فيها هذه الارواح لم يبعد ايضا ان يكون لكل واحد من هؤلاء الجن تعلق بجزء من اجزاء الهواء ويكون ذلك الجزء من الهواء هو المتعلق الاول لذلك الروح ثم بواسطة سريان ذلك الهواء فى جسم آخر كثيف يحصل لتلك الارواح تعلق وتصرف فى تلك الاجسام الكثيفة . ومن الناس من ذكر فى الجن طريقة اخرى فقال هذه الارواح البشرية والنفوس الناطقة اذا فارقت ابدانها وازدادت قوة وكمالا بسبب مافى ذلك العالم الروحانى من انكشاف الاسرار الروحانية فاذا اتفق ان حدث بدن آخر مشابه لماكان لتلك النفس المفارقة من البدن فبسبب تلك المشاكلة يحصل لتلك النفس المفارقة تعلق ما بهذا البدن وتصير تلك النفس المفارقة كالمعاونة لنفس ذلك البدن فى افعالها وتدبيرها لذلك البدن فان الجنسية علة الضم فان اتفقت هذه الحالة فى النفس الخيرة سمى ذلك المعين ملكا وتلك الاعانة الهاما وان اتفقت فى النفس الشريرة سمى ذلك المعين شيطانا وتلك الاعانة وسوسة . ومنهم من زعم انها اجسام . والقائلون بهذا اختلفوا على قولين . منهم من زعم ان الاجسام مختلفة فى ماهياتها انما المشترك بينها صفة واحدة وهو كونها باسرها فى الحيز والمكان والجهة وكونها قابلة للابعاد الثلثة والاشتراك فى الصفات لايقتضى الاشتراك فى الماهية والايلزم ان تكون الاعراض كلها متساوية فى تمام الماهية مع ان الحق عند الحكماء انه ليس للاعراض قدر مشترك بينها من الذاتيات اذلو كان كذلك لكان ذلك المشترك جنسا لها وحينئذ لا تكون الاعراض التسعة اجناسا عالية بل كانت انواع جنس فلما كان الحال فى الاعراض كذلك فلم لايجوز ان يكون الحال فى الاجسام ايضا كذلك فانه كما ان الاعراض مختلفة فى تمام الماهية متساوية

فى وصف عرضى وهو كونها عارضة لمعروضاتها فكذلك اجسام مختلفة فى الماهيات متساوية فى الوصف العرضى المذكور وهذا الاحتمال لادافع له اصلا فلما ثبت هذا الاحتمال ثبت انه لايمتنع فى بعض الاجسام اللطيفة الهوائية ان يكون مخالفا لسائر انواع الهواء فى الماهية ثم تكون تلك الماهية تقتضى لذاتها علما مخصوصا وقدرة على افعال عجيبة من التشكل باشكال مختلفة ونحوه وعلى هذا يكون القول بالجن وقدرتها على التشكل ظاهر الاحتمال . ومنهم من قال الاجسام متساوية فى تمام الماهية . والقائلون بهذا ايضا فرقتان . الاولى الذين زعموا ان البنية ليست شرطا للحيوة وهو قول الاشعرى وجمهور اتباعه وادلتهم فى هذا الباب ظاهرة قريبة قالوا لوكانت البنية شرطا للحيوة لكان اما ان يقوم بالجزئين حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير وانه محال واما ان يقوم بكل جزء منها حيوة على حدة وحينئذ فاما ان يكون كل واحد من الجزئين مشروطا بالآخر فى قيام الحيوة فيلزم الدور اويكون احدهما مشروطا بالآخر فى قيام الحيوة و بالعكس فيلزم الدور ايضا اويكون احدهما مشروطا بالاخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح اولايكون شئ منهما مشروطا بالآخر وهو المطلوب . واذا ثبت هذا لم يبعد ان يخلق الله تعالى فى الجواهر الفردة علما بامور كثيرة وقدرة على اشياء شاقة شديدة وارادة اليها فظهر القول بوجود الجن سواء كانت اجسامهم لطيفة اوكثيفة وسواء كانت اجرامهم صغيرة اوكبيرة . الثانية الذين زعموا ان البنية شرط للحيوة وانه لابد من صلابة فى الجثة حتى يكون قادرا على الافعال الشاقة وهو قول المعتزلة وقالوا لايمكن ان يكون المرء حاضرا والموانع مرتفعة والشرائط من القرب والبعد حاصلا وتكون الحاسة سليمة ومع هذا لايحصل الادراك المتعلق بتلك الحاسة بل يجب حصول ذلك الادراك حينئذ والاجاز ان يكون بحضرتنا جبال لانراها وهذا سفسطة . وقال الاشاعرة يجوز ان لايحصل ذلك الادراك لان الجسم الكبير لامعنى له الا تلك الاجزاء المتألفة واذا رأينا ذلك الجسم الكبير على مقدار من البعد فقد رأينا تلك الاجزاء فاما ان تكون رؤية هذا الجزء مشروطة برؤية ذلك الجزء اولايكون فان كان الاول لزم الدور لان الاجزاء متساوية وان لم يحصل هذا الافتقار فحينئذ رؤية الجوهر الفرد على ذلك القدر من المسافة تكون ممكنة . ثم من المعلوم ان ذلك الجوهر الفرد لوحصل وحده من غير ان ينضم اليه سائر الجواهر فانه لايرى فعلمنا ان حصول الرؤية عند اجتماع جملة الشرائط لايكون واجبا بل جائزا فعلى هذا قول المعتزلة بثبوت الملك والجن مشكل فانهم ان كانوا موصوفين بالكثافة والصلابة فوجب عندهم رؤيتهم مع انه ليس كذلك فان جمعا من الملائكة عندهم وعند الاشاعرة حاضرون ابدا وهم الحفظة والكرام الكاتبون ويحضرون ايضا عند قبض الارواح وقد كانوا يحضرون عند الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وان احدا من القوم ما كان يراهم .

وكذلك الناس الجالسون عند من يكون فى النزع لايرون احدا فان وجب رؤية الكثيف عند الحضور فلم لانراها وان لم تجب الرؤية فقد بطل مذهبهم وان كانوا موصوفين بالقوة الشديدة مع عدم الكثافة والصلابة فقد بطل مذهبهم . وقولهم البنية شرط للحيوة ان قالوا انها اجسام لطيفة روحانية ولكنها للطافتها لاتقدر على الافعال الشاقة فهذا انكار بصريح القرآن فان القرآن دل على ان قوتها عظيمة على الافعال الشاقة . وبالجملة فحالهم فى الاقرار بالملك والجن مع هذه المذاهب عجيب . هكذا فى التفسير الكبير فى تفسير سورة الجن . ومايتعلق بهذا يجئ فى لفظ المفارق فى فصل القاف من باب الفاء . وفى الينابيع قيل العقلاء ثلثة اصناف الملائكة والجن والانس فالملائكة خلقت من النور والانس خلق من الطين والجن خلق من النار فالجن خلقوا رقاق الاجسام بخلاف الملائكة والانس . وروايت كرده اند ازپيغمبر عليه الصلوة والسلام كه كفت پريان سه كروه اند يك كروه پرها دارند چون مرغان پرند ويك كروه برهيآت ماروسك باشند ويك كروه خود را بصفت آدميان وهر حيئتى كه ميخواهند مى كردانند . وفى الانسان الكامل اعلم ان سائر الجن على اختلاف اجناسهم كلهم على اربعة انواع فنوع عنصريون ونوع ناريون ونوع هوائيون ونوع ترابيون . فاما العنصريون فلا يخرجون عن عالم الارواح وتغلب عليهم البساطة وهم اشد قوة سموا بهذا الاسم لقوة مناسبتهم بالملائكة وذلك لغلبة الامور الروحانية على الامور الطبيعية السفلية ولاظهور لهم الا فى الخواطر قال تعالى شياطين الانس والجن ولايتراؤن الا للاولياء . واما الناريون فيخرجون من عالم الارواح غالبا وهم متنوعون فى كل صورة اكثر ماياتجون الانسان فى عالم المثال فيفعلون به مايشاؤن فى ذلك العالم وكيد هؤلاء شديد فمنهم من يحمل الشخص بهيكله فيرفعه الى موضعه ومنهم من يقيم معه فلا يزال الرائى مصروعا مادام عنده . واما الهوائيون فانهم يتراؤن فى المحسوس يقابلون الروح فتنعكس صورتهم على الرائى فيصرع . واما الترابيون فانهم يلبسون الشخص ويضربونه برائحتهم وهؤلاء اضعف الجن قوة ومكرا انتهى (فائدة) قد يطلق لفظ الجن على الملائكة والروحانيين لان لفظ الجن مشتق من الاستتار والملائكة والروحانيون لايرون بالعينين فصارت كأنها مستترة من العيون فلهذا اطلق لفظ الجن عليها وبهذا المعنى وقع فى قوله وجعلوا لله شركاء الجن (فائدة) قال اصحابنا الاشاعرة الجن يرون الانس لانه تعالى خلق فى عيونهم ادراكا والانس لايرونهم لانه تعالى لم يخلق الادراك فى عيون الانس . وقالت المعتزلة الوجه فى ان الانس لايرون الجن ان الجن لرقة اجسامهم ولطافتها لايرون ولوزاد الله فى ابصارنا قوة لرأيناهم كمايرى بعضنا بعضا ولو انه تعالى كثف اجسامهم وبقيت ابصارنا على هذه الحالة لرأيناهم ايضا فعلى هذا كون الانس مبصرا للجن موقوف عندهم اما على ازدياد كثافة

اجسام الجن اوعلى ازدياد قوة ابصار الانس (فائدة جليلة) الانسان قد يصير جنا فى عالم البرزخ بالمسخ وهذا تعذيب وغضب من الله تعالى على من شاء كمن كان يمسخ فى الامم السابقة والقرون الماضية قردة وخنازير الا انه قد رفع هذا العذاب عن هذه الامة المرحومة فى عالم الشهادة ببركة النبى صلى الله عليه وآله وسلم الا ماهو من علامات الساعة الكبرى فقد ورد فى الاحاديث الصحيحة ان يكون فى هذه الامة مسخ وخسف وقذف عند القيامة وذلك اى مسخ الانسان جنا فى البرزخ يكون غالبا فى الكفار والمؤمنين الظالمين المؤذين والزانين والمغلمين سيما اذا ماتوا اوقتلوا على جنابة ، وكذا المرتدين غير تائبين اذا ماتوا غير تائبين وليس كل من كان كذلك يكون ممسوخا بل من شاء الله تعالى مسخه وعذابه ، راسخ لايكون فى الصلحاء والاولياء اصلا وان ماتوا على جنابة ويكون المسخ فى القيامة كثيرا كما ورد ان كلب اصحاب الكهف يصير بلعما والبلعم يجعل كلبا ويدخل ذلك فى الجنة ويلقى هذا فى النار ، ومن هذا القبيل جعل رأس من رفع ووضع رأسه فى الصلوة قبل الامام رأس حمار ، ومنه مسخ آخذ الرشوة وآكل الربوا وواضع الاحاديث وامثال ذلك كثير كذا فى شرح البرزخ لملا معين (فائدة) اختلفوا هل من الجن رسول ام لافقال ضحاك ان من الجن رسلا كالانس بدليل قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وقوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه الآية ، قال المفسرون فيه استيناس الانسان بالانسان اكمل من استيناسه بالملك فاقتضى حكمة الله تعالى ان يجعل رسول الانس من الانس لتكميل الاستيناس فهذا السبب حاصل فى الجن فيكون رسول الجن من الجن ، والاكثرون قالوا ماكان من الجن رسول البتة وانما كان الرسول من بنى آدم ، واحتجوا بالاجماع ، هو بعيد لانه كيف ينعقد الاجماع مع حصول الاختلاف ، واستدلوا ايضا بقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا الآية فانهم اتفقوا على ان المراد بالاصطفاء النبوة فوجب كون النبوة مخصوصة بهذا القوم (فائدة) لايجب ان يكون كل معصية تصدر من انسان فانها تكون بسبب وسوسة الشيطان والا لزم التسلسل والدور فى هؤلاء الشياطين فوجب الانتهاء الى قبيح اول ومعصية سابقة حصلت بلا واسطة وسوسة شيطان آخر ، ثم نقول الشياطين كما انهم يلقون الوسواس الى الانس فقد يوسوس بعضهم بعضا فقيل الارواح اما فلكية واما ارضية والارضية منها طيبة طاهرة ومنها خبيثة قذرة شريرة تأمر المعاصى والقبائح وهم الشياطين ، ثم ان تلك الارواح الطيبة كما تأمر الناس بالطاعات والخيرات فكذلك قد تأمر بعضهم بعضا بها وكذلك الارواح الخبيثة كما تأمر الناس بالمعصية كذلك تأمر بعضهم بعضا بها ، ثم ان صفات الطهر كثيرة وصفات الخبث ايضا كذلك وبحسب كل نوع منها طوائف من البشر وطوائف من الارواح الارضية وبحسب تلك المجانسة والمشابهة ينضم الجنس الى جنسه فان كان ذلك من باب الخير كان الحامل عليه ملكا يقويه وذلك الخاطر

الهام وان كان من باب الشر كان الحامل عليه شيطانا يقويه وذلك الخاطر وسوسة فلابد من المناسبة ومتى لم يحصل نوع من انواع المناسبة بين البشرية وبين تلك الارواح لم يحصل ذلك الانضمام بالنفوس البشرية هكذا يستفاد من التفسير الكبير فى تفسير سورة الجن والانعام والاعراف (فائدة) اختلاف كرده اند در حكم پريان كه در بهشت باشند يا در دوزخ هرچه كافران اند در دوزخ باشند باتفاق وهرچه مؤمن اند بقول ابى حنيفه رح از دوزخ برهند ودر بهشت در نيايند ونيست كردند مثل حيوانات ديگر وبقول ديگر در بهشت در آيند كذا فى الينابيع .

(الجنة) بالفتح بمعنى بهشت وسبعيه ازين اراده ميكنند راحت ابدان از تكليفات شرعيه چنانچه خواهد آمد در فصل عين مهمله ازباب سين مهمله .

(جنة الافعال) هى الجنة الصورية من جنس المطاعم اللذيذة والمشارب الهنيئة والمناكح البهية ثوابا للاعمال الصالحة وتسمى جنة الاعمال وجنة النفس كذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم .

(جنة الوراثة) هى جنة الاخلاق الحاصلة بحسن متابعة النبى صلى الله عليه وآله وسلم كذا ايضا فيها .

(جنة الصفات) هى الجنة المعنوية من تجليات الصفات والاسماء الالهية وهى جنة القلب كذا ايضا فيها .

(جنة الذات) هى من مشاهدة جمال الاحدية وهى جنة الروح كذا ايضا فيها .

(الجنون) بالضم لغة بمعنى ديوانه شدن ودراز شدن وانبوه شدن درخت وگياه وپرى وگويند كه نوعى از ملائكه است كذا فى المنتخب . قال الاصوليون الجنون بمعنى ديوانگى اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لايظهر آثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه الدماغ فى اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط وآفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع من غير مايصلح سببا وهو فى القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لايسقط لعدم الحرج وان شئت التوضيح فارجع الى التلويح والتوضيح .

(الجنون المطبق) بكسر الموحدة المخففة لغة المستوعب وشريعة عند ابى حنيفه رح المستوعب شهرا وبه يفتى . وعند ابى يوسف رح المستوعب اكثر السنة . وعند محمد رح

المتوعب سنة كاملة كما في الصغرى وهو الصحيح كما في الكافي وغيره كذا في جامع الرموز في كتاب الوكالة في فصل الوكيل بالخصومة والقبض . وفي البرجندي حد المطبق شهر عند ابي يوسف رح وعند الاكثر اكثر من يوم وليلة وقيل سنة اشهر انتهى .

(الجنون السبعي) عند الاطباء هو الجنون الذي معه حركات ردية . ومنه داء الكلب فانه الجنون السبعي الذي يكون معه غضب مختلط بلعب وعبث فاسد ومختلط باستعطاب ويرادف الجنون السبعي المانيا كما يفهم من الموجز . وفي بحر الجواهر ان المرادفة المذكورة بالمعنى اللغوي واما اصطلاحا فالمانيا اسم لما سوى داء الكلب من الجنون السبعي .

فصل الياء

(الاجتباء) بباى موحده مصدر است ازباب افتعال بمعنى بر گزيدن كما في المنتخب . ودر اصطلاح سالكان عبارتست از آنكه حق تعالى بنده رابفيضى مخصوص گرداندكه ازان نعمتها بى سعى بنده را حاصل آيد وآن جز پيغامبران وشهداء وصديقانرا نبود . واصطفاء خالص اجتبائيرا گويندكه دران بهيچ وجهى از وجود شائبه نباشد كذا في مجمع السلوك في بيان التوكل .

(الجريان) بفتح الجيم وسكون الراء المهملة في اللغة بمعنى رفتن آب كما في الصراح . وفي اصطلاح النحاة يستعمل لمعان . جريان الشئ على مايقوم هو به مبتداء اوموصوفا اوذا حال اوموصولا اومتبوعا . وجريان اسم الفاعل على الفعل اى موازنته اياه في حركاته وسكناته . وجريان المصدر على الفعل اى تعلقه به بالاشتقاق كذا في غاية التحقيق في تعريف المصدر .

(المجرى) بفتح الميم على انه اسم ظرف من الجريان عند اهل القوافي حركة الروى كما في عنوان الشرف الا ان هذه الحركة في القوافي الفارسية لاتظهر الا بالاضافة الى الرديف مطلقة كانت القوافي اومقيدة كما في جامع الصنائع . شعر . من اى زاهد ازان ورزم طريق مى پرستى را . كه سوزد آتش مستى خس وخاشاك هستى را . كسر تاى پرستى وهستى مجرى است ورعايت تكرار مجرى در قوافى پارسى وعربى واجب است . ووجه تسمية آنستكه مجرى بمعنى محل رفتن است واين حركت مشابه مجريست بجهت آنكه صوت تا ازو درنميگذرد وبحرف وصل نميرسد پس اورا برسبيل تشبيه مجرى نام كردند كذا في منتخب تكميل الصناعة . وعند الاطباء هو تجويف في باطن العضو حاو بشئ متحرك اى نافذ من عضو الى عضو آخر وجمعه المجارى . ومجارى النفس عندهم هى قصبة الرئة وشعبها والشريان الوريدى كذا في بحر الجواهر وقد سبق ايضا في

لفظ التجويف فى فصل الفاء من هذا الباب . وامراض المجارى تجئ فى لفظ المرض فى فصل الضاد المعجمة من باب الميم .

(مجرى الشمس) هو دائرة البروج كما يجئ فى فصل الراء المهملة من باب الدال المهملة .

(المجرى) بضم الميم على انه اسم مفعول من الاجراء فى الاصطلاح القديم للنحاة هو اسم للمنصرف كما ان غير المجرى اسم لغير المنصرف كذا فى فتح البارى شرح صحيح البخارى فى كتاب التفسير عند شرح قوله تعالى سلا سلا واغلالا وبعضهم لم يجرها اى لم يصرفها وهو اصطلاح قديم يقولون للاسم المصروف مجرى انتهى ووجه التسمية ظاهر . وسيبويه يسمى الحركات بالمجارى كذا فى التفسير الكبير فى تفسير التعوذ .

(مجاراة الخصم ليعثر) بان يسلم بعض مقدماته حيث يراد تبكيته والزامه كقوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا تريدون ان تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم الآية فقولهم ان نحن الا بشر مثلكم فيه اعتراف الرسل بكونهم مقصورين على البشرية فكأنهم سلموا انتفاء الرسالة عنهم وليس مرادا بل هو من مجاراة الخصم ليعثر فكأنهم قالوا ما ادعيتم من كوننا بشرا حق لاننكره ولكن هذا لاينافى ان يمن الله تعالى علينا بالرسالة كذا فى الاتقان . والمجاراة بمعنى باهم رفتن كما فى الصراح ووجه التسمية اظهر .

(الجزية) بالكسر وسكون الزاء المعجمة هى المال الذى يوضع على الذمى ويسمى بالخراج وخراج الرأس كذا فى جامع الرموز .

(الجزاء) بالفتح وتخفيف الزاء فى اللغة باداش كما فى الصراح وفى اصطلاح النحاة هى جملة علقت على جملة اخرى مسماة بالشرط ويجئ فى فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة . وكلم المجازاة عندهم . هى كلمات تدل على كون احدى الجملتين جزاء للاخرى فالمجازاة بمعنى الشرط والجزاء كان ولو واذا ومتى ونحوها كذا ذكر المولوى عبدالحكيم فى حاشية الفوائد الضيائية .

(الجلاء) بالكسر سرمه وروشنائى ودر اصطلاح صوفيه جلاء ظهور ذات قدسيه است لذاته فى ذاته فى تعيناته كذا فى كشف اللغات .

(الجالى) هو عند الاطباء دواء يجرد الرطوبة اللزجة عن مسام العضو كالعسل كذا فى الموجز .

(المجالى) الكلية والمطالع والمنصات هى مظاهر مفاتيح الغيوب التى انفتحت بها مغالق الابواب المسدودة بين ظاهر الوجود وباطنه . وهى خمسة . الاول هو مجلى الذات الاحدية وعين الجمع ومقام او ادنى والطامة الكبرى ومجلى حقيقة الحقائق وهو غاية الغايات ونهاية النهايات . الثانى مجلى البرزخية الاولى ومجمع البحرين ومقام قاب قوسين وحضرة جمعية الاسماء الالهية . الثالث مجلى عالم الجبروت وانكشاف الارواح القدسية . الرابع مجلى عالم الملكوت والمدبرات السماوية والقائمين بالامر الآلهى فى عالم الربوبية . الخامس مجلى عالم الملك بالكشف الصورى وعجائب عالم المثل والمدبرات الكونية فى العالم السفلى كذا فى الاصطلاحات الصوفية .

(التجلى) فى اللغة بمعنى الظهور . وعند السالكين عبارة عن ظهور ذات الله وصفاته وهذا هو التجلى الربانى وتجلى الروح ايضا . قال فى مجمع السلوك تجلى عبارت است از ظهور ذات وصفات الوهيت وروح رانيز تجلى بود كاه باشدكه صفات روح باذات روح تجلى كند سالك پنداردكه اين تجلى حق است درين محل مرشد بايد تا از هلاكت خلاص يابد . وفرق ميان تجلى روحانى وربانى آنستكه از تجلى روحانى آرام دل پديد آيد واز شوائب شك وريب خلاص نيابد وذوق معرفت تمام ندهد وتجلى حق سبحانه وتعالى بخلاف اين باشد . وديكر آنكه از تجلى روحانى غرور وپندار آيد ودرو طلب ونياز نقصان شود واز تجلى حقانى بر خلاف آن ظاهر آيد هستى به نيستى بدل شود ودروطلب بخوف ونياز بيفزايد . وتجلى حقانى بر دو نوع است تجلى ذات وتجلى صفات وهريك ازين هردو متنوع است . دركتب سلوك مثل مرصاد العباد واساس الطريقة بتشريح مذكور است . پير دستكير شيخ مينارح ميفرمايدكه ميان مشاهده ومكاشفه وتجلى فرقى سخت باريكست هرسالكى نتواندكه فرق كند . اما آنكه در مرصاد العباد ميكويدكه مشاهده بى تجلى وباتجلى باشد وتجلى بى مشاهده وبامشاهده باشد چون تجلى از صفات جمال باشد بامشاهده بود وچون ازصفات جلال باشد بى مشاهده بود كه مشاهده ازباب مفاعلة است اثنينيت را ميخواهد وتجلى صفات جلال رفع اثنينيت را اقتضا كند واثبات وحدت امامشاهده وتجلى بى مكاشفه نبود ومكاشفه باشدكه بى مشاهده وتجلى بود تم كلامه . نيك ميكويد ليكن نزد من بودن مشاهده بى تجلى مشكل مى نمايدچه تجلى عبارت ازظهور ذات وصفات الوهيت است پس لاجرم مشاهده بى تجلى نبود انتهى كلام مجمع السلوك . وفى الانسان الكامل اعلم بان الحق تعالى اذا تجلى على العبدسمى ذلك التجلى بنسبته الى الحق سبحانه وتعالى شانا الهيا وبنسبته الى العبد حالا ولايخلو ذلك التجلى من ان يكون الحاكم عليه اسما من اسماء الله تعالى اووصفا

من اوصافه فذلك الحاكم هو المتجلى . وان لم يكن له وصف اواسم مما بادينا من الاسماء والصفات الآلهية فحال اسم ذلك الولى المتجلى عليه هو عين الاسم الذى تجلى به الحق عليه . وذلك معنى قوله عليه السلام انه سيحمده يوم القيامة بمحامد لم يحمده بها من قبل . وقوله اللهم انى اسألك بكل اسم سميت به نفسك واستأثرت به فى غيبك . فالاسماء التى سماها بها نفسه هى التى نبهنا عليها بانها اسماء احوال المتجلى عليه . ومعنى قوله اسألك ادعوك هو القيام بما يجب عليه من آداب ذلك المتجلى وهذا لايعرفه الامن ذاق هذا المشهد انتهى . ودركشف اللغات ميكويد كه در شرح فصوص مذكور است كه همه اهل دين خبر كرده اند مرامت خود را چنانكه درصحيح آمده است ان الحق يتجلى يوم القيامة فى الخلق فى صورة منكرة فيقول انا ربكم الاعلى فيقولون نعوذ بالله منك فيتجلى فى صورة عقائدهم فيسجدون له . پس وقتيكه حق ظاهر باشد بصورتهاى محدود وكتاب ناطق است بدينكه هو الظاهر والباطن پس حاصل شد علم معارف را بدين معنى كه ظاهر بدين صورتها نيست مكر تجلى وآن تمهيد وجود است كه مسمى است باسم النور وآن يعنى وجود ظهور حق است بصور اسماء در اكوان واسماء صور آلهيه اند وآن ظهور نفس الرحمان است . شعر . همه اشياء باين نفس موجود . كوبا همست اين خزانهٔ همه جود . انتهى كلامه .

(التجلى الشهودى) هو ظهور الوجود المسمى باسم النور وهو ظهور الحق بصور اسمائه فى الاكوان التى هى صورها وذلك الظهور هو نفس الرحمن الذى يوجد به الكل كذا فى الاصلاحات الصوفية .

(الجناية) بالكسر وتخفيف النون فى الاصل اخذ الثمر من الشجر نقلت الى احداث الشر ثم الى الشر ثم الى فعل محرم كما اشير اليه فى المغرب . وفى الخزانة الجناية كل فعل محظور يتضمن ضررا وهى اما على العرض ويسمى قذفا اوشتما اوغيبة واما على المال ويسمى غصبا اوسرقة اوخيانة واما على النفس ويسمى قتلا اوصلبا اواحراقا اوخنقا واما على الطرف ويسمى قطعا اوكسرا اوشجا اوفقاء . وقيل هى اسم لكل فعل محرم شرعا لكن فى عرف الفقهاء خصت بما يكون فى النفس والطرف هذا خلاصة مافى جامع الرموز والبرجندى .

﴿ باب الحاء المهملة ﴾

﴿ فصل الباء الموحدة ﴾

(المحبة) اعلم ان العلماء اختلفوا فى معناها . فقيل المحبة ترادف الارادة بمعنى الميل فمحبة الله للعباد ارادة كرامتهم وثوابهم على التأبيد ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته . وقيل

محبتنا لله تعالى كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذى فيه على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار . واما محبتنا لغيره تعالى فكيفية مترتبة على تخيل كمال فيه من لذة اومنفعة اومشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه هكذا فى شرح المواقف و شرح الطوالع فى مبحث القدرة . قال الامام الرازى فى التفسير الكبير فى تفسير قوله تعالى ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله الآية . اختلف العلماء فى معنى المحبة فقال جمهور المتكلمين انها نوع من الارادة والارادة لاتعلق لها الا بالجائزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى وصفاته فاذا قلنا نحب الله فمعناه نحب طاعته وخدمته اوثوابه واحسانه . واما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله تعالى لذاته واما حب خدمته اوثوابه فدرجة نازلة وذلك ان اللذة محبوبة لذاتها وكذا الكمال . اما اللذة فانه اذا قيل لنا لم تكتسب قلنا لنجد المال فاذا قيل ولم تطلب المال قلنا لنجد به المأكول والمشروب فاذا قيل ولم تطلب المأكول والمشروب قلنا لنحصل اللذة وندفع الالم فاذا قيل ولم تطلب اللذة وتكره الالم قلنا هذا غير معلل والالزم اما الدور اوالتسلسل فعلم ان اللذة مطلوبة لذاتها كما ان الالم مكروه لذاته . واما الكمال فلانا نحب الانبياء والاولياء بمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال واذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم واسفنديار واطلعنا على كيفية شجاعتهم مال قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انفاق المال العظيم فى تقرير تعظيمه وقد ينتهى ذلك الى المخاطرة بالروح وكون اللذة محبوبة لذاتها لاينافى كون الكمال محبوا لذاته . اذا ثبت هذا فقول الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته اوثوابه فهؤلاء هم الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا كون الكمال محبوبا لذاته . واما العارفون الذين عرفوا انه تعالى محبوب لذاته وفى ذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته ولا شك ان اكمل الكاملين هوالحق سبحانه وتعالى اذ كمال كل شئ يستفاد منه فهو محبوب لذاته سواء احبه غيره اولا . اعلم ان العبد مالم ينظر فى مملوكاته لايمكنه الوصول الى اطلاع كمال الحق فلا جرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته فى المخلوقات اتم كان علمه بكماله اتم فكان حبه له اتم ولما لم يكن لمراتب وقوف العبد على تلك الدقائق نهاية فلا جرم لانهاية لمراتب المحبة ثم اذا كثرت مطالعته لتلك الدقائق كثر ترقيه فى مقام المحبة وصار ذلك سببا لاستيلاء حب الله على القلب وشدة الالف بالمحبة وكلما كان ذلك الالف اشد كانت النفرة عما سواه اشد لان المانع عن حضور المحبوب مكروه فلا يزال يتعاقب محبة الله والتنفر عما سواه عن القلب وبالاخرة يصير القلب نفورا عما سوى الله والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله فيصير ذلك القلب مستنيرا بانوار القدس مستضيئاً باضواء عالم العظمة فانيا عن الحظوظ المتعلقة بعالم

الحدوث وهذا مقام علىّ الدرجة وليس له فى هذا العالم الا العشق الشديد على اىّ شئ كان • ان قيل قوله يحبونهم كحب الله والذين آمنوا اشدّ حباالله يشتمل على حكمين . احدهما ان حب الكفار للانداد مساو لحبهم له تعالى مع ان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا مانعبدهم الا ليقرّبونا الى الله زلفى • وثانيهما ان محبة المؤمنين له تعالى اشد من محبتهم مع انا نرى اليهود يأتون بطاعات شاقة لاياتى بشئ منها احد من المؤمنين ولا يأتون بها الالله تعالى ثم يقتلون انفسهم حباله تعالى . قلت الجواب • عن الاول ان المعنى يحبونهم كحب الله فى الطاعة لها والتعظيم فالاستواء فى هذا القول من المحبة لاينافى ماذكر تمره • وعن الثانى ان المؤمنين لايضرعون الا اليه تعالى بخلاف المشركين فانهم يرجعون عند الحاجة الى الانداد . وايضا من احب غيره رضى بقضائه فلا يتفرق فى ملكه فهؤلاء الجهال قتلوا انفسهم بغير اذنه . واما المؤمنون فقد يقتلون انفسهم باذنه كما فى الجهاد وايضا ان المؤمنين يوحدون ربهم والكفار يعبدون مع الصنم اصناما تنقص محبة الواحد اما الاله الواحد فينضم محبة الجميع اليه انتهى ماقال الامام الرازى • وفى شرح القصيدة الفارضية المحبة ميل الجميل الى الجمال بدلالة المشاهدة كما ورد ان الله جميل يحب الجمال وذلك لان كل شئ ينجذب الى اصله وجنسه وينزع الى انسه ووصله فانجذاب المحب الى جمال المحبوب ليس الا لجمال فيه • والجمال الحقيقى صفة ازلية لله تعالى شاهده فى ذاته اولا مشاهدة علمية فاراد ان يراه فى صنعه مشاهدة عينية فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عيانا واليه اشار صلى الله عليه وآله وسلم بقوله كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق الحديث . فالجميل الحقيقى هوالله سبحانه وكل جميل فى الكون مظهر جماله ولما خلق الله الانسان على صورته جميلا بصيرا فكلما شاهد جميلا انجذب احداق بصيرته اليه وامتد نحوه اعناق سريرته . وهذا الانجذاب هوالحب الاخص ان ظهر من مشاهدة الروح جمال الذات فى عالم الجبروت . والخاص ان ظهر من مطالعة القلب جمال الصفات فى عالم الملكوت . والعام ان ظهر من ملاحظة النفس جمال الافعال فى عالم الغيب . والاعم ان ظهر من معاينة الحس جمال الافعال فى عالم الشهادة . فالحب بظهوره من مشاهدة الجمال يختص بالجميل البصير . وماقيل ان الحب ثابت فى كل شئ لانجذابه الى جنسه فعلى خلاف المشهور . والعشق اخص منه لانه محبة مفرطة ولهذا لايطلق على الله تعالى لانتفاء الافراط عن صفته . والحب الالهى وراء حب العقلاء من الانسان والجن والملك فانه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وصفه عين الذات فهى قائمة بنفسها وحب العقلاء قائم بهم فيحبونه بحبه اياهم . وتقديم يحبهم على يحبونه اشارة الى هذا وان لم يفد الواو الترتيب والعلية . وجمال الذات مطلق موجود فى كل صفة من الصفات الجمالية والجلالية لعموم الذات اياها . فللجلال جمال هو جمال الذات والجمال صفة الذات وله جمال هو جمال الصفة . ومن احب جمال الذات فعلامته ان تستوى عنده الصفات المقابلة من الضر والنفع

حتى الحب والقلى والوصل والقطع وهذه المحبة ثابتة ثبوت الجبل لايتطرق اليها الزوال . وجمال الصفات مقيد موجود فى بعضها وعلامة من يحبه ان يؤثرها شطرا من الصفات كالعفو والحب والوصل لاباعتبار وصول آثارها اليه بل لانها محبوبة عنده فى الاصل . وجمال الافعال اكثر تقيدا منه وعلامة من يحبه ان يؤثرها باعتبار وصول آثارها اليه . وهذان المحبان قد يتغير حبهما بتغير محبوبهما . وجمال الافعال يسمى حسنى وملاحة وهو روح منفوخ منه فى قالب التناسب . وحسن الصور الروحانية لذواتها واكثر تأثيرا وتحيرا للمناسبة الخاصة بينه وبين المحل فى الروحانية ولهذا كان حسن المسموعات اشد تأثيرا فى قلوب ارباب الذوق من حسن المحسوسات الاخر لقرب صورة النغمة من الصور الروحانية وقلما يسلم شاهد الحسن من الوقوع فى الفتنة حيث يسلب عنه وصف الحب لغلبة وصف الطبيعة وثوران الشهوة بحكم من غلب سلب ومن عزبز ولا يسلم هذا الشهود الا الآحاد وافراد زكت نفوسهم وطهرت قلوبهم وانعقدت فيهما نار الشهوة ولهذا حرم الى الاجنبيات . فالحظ الاوفر من وجود الحب وشهود الجمال لمحب الذات . والحظ الوافر لمحب الصفات . والحظ القليل لمحب الافعال . والمحبية والمحبوبية حيثان عارضتان للمحبة وهى قائمة بذاتها واتصال المحب بالمحبوب لايمكن الا فى عين المحبة لانهما ضدان لايجتمعان لتقابلهما فى الاوصاف فان صفات المحب من الافتقار والعجز والذلة وغيرها اضداد صفات المحبوب من الاستغناء والقدرة والعزة وغيرها . واجتماعهما فى عين المحبة بان لايحب المحب الا المحبة كما قال الجنيد رح المحبة محبة المحبة وهكذا قال النووى رح لان المحبة اذا صارت محبوبة وهى صفة ذاتية للمحب تحقق الوصول وارتفع التضاد عن الجهتين بفناء المحب فى المحبة المحبوبة . ولذا قال المحققون المحب والمحبوب شئ واحد . وفى هذا المقام لايكون المحبة حجابا لقيامها بذتها عند فناء جهتى المحبوبية والمحبية فيها . وما قيل ان المحبة حجاب لاستلزامها الجهتين واشعارها بالانفصال اريد به محبة غير محبوبة . وبداية المحبية والمحبوبة امر مبهم لان المحب لايكون الا بعد سابقية جذب المحبوب اياه ولا يجذبه الا لمحبته اياه فكل محبوب محب وكل محب محبوب ومن هذه الجهة تكلم المحب عن نفسه بخصائص المحبوب . وتخصيص بعض الاولياء بالمحبية وبعضهم بالمحبوبية بظهور احد الوصفين فيهم وبطون الآخر فمن ظهر عليه امارات المحبية من سبق اجتهاده الكشف قيل محب لبطون وصف المحبوبية فيه ومن ظهر عليه علامات المحبوبية من سبق كشفه الاجتهاد قيل محبوب لبطون وصف المحبية فيه . ولا يصل المحب الى المحبوب الا بالمحبوبية ليتمكن الوصول بزوال الاجنبية وحصول الجنسية . والمحبوب الاول من الخلق محمد صلى الله عليه وآله وسلم ثم من كان اقرب منه بحسن المتابعة لانها تفيد المحبوبية قال سبحانه وتعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله فمن اتبعه يصل اليه فيسرى منه خاصية المحبوبية فيه بحيث يتأتى منه جذب آخر الى نفسه واعطاؤه اياه الخاصية

المحبوبية كما ان المقناطيس يجذب الحديد الى نفسه لجذبية روحانية بينهما فيمعليه خاصيته بحيث يتأتى منه جذب حديد آخر واعطاؤه اياه الخصية المقناطيسية ولا شك ان الخاصية المقناطيسية فى الحديد ليست الا للمقناطيس وان وجدت منه ظاهرا فكان تلك الخاصية فى المقناطيس تقول بلسان الحال انا صفة المقناطيس فهكذا الروح المطهر النبوى بالنسبة الى الحضرة الالٓهية كالحديدة الاولى بالنسبة الى المقناطيس جذبته مقناطيس الذات اليها بخاصية المحبة الازلية اولا بلاواسطة ثم ارواح امته بواسطة روحه روحا فروحا متعلقة به كالحديدات المتعلق بعضها ببعض الى الحديدة الاولى وكل حديدة ظهر فيها خاصية المقناطيس فكأنها المقناطيس وان تغاير الجوهران . والى هذا اشار صلى الله عليه وآله وسلم من رآنى فقد رأى الحق وقول بعض الموحدين من امته انا الحق . فما تكلم به بعض امته من كلام ربانى اونبوى على طريق الحكاية لامن نفسه لايتجه عليه الانكار . فافهم ذلك فانه من الاسرار العزيزة يحل به كثير من المشكلات . وفى مجمع السلوك بداية المحبة موافقة ثم الميل ثم المؤانسة ثم المودة ثم الهوى ثم الخلة ثم المحبة ثم الشغف ثم التيم ثم اوله ثم العشق . موافقت آنستكه دشمنان حق را مثل دنيا وشيطان ونفس دشمن دارى ودوستان حق را دوست دارى وبا ايشان صحبت دارى وفرمان ايشان را عزيز دارى تادر دل ايشان جاى يابى . ومؤانست آنستكه ازهمه كريزان باشى وحق راهمه وقت جويان من آنس بالله استوحش من غير الله . ومودت آنستكه در خلوت دل مشغول باشى بعجز وزارى وبا غايت اشتياق وبيقرارى . وهوى آنستكه دل راهميشه در مجاهده دارى وآب كردانى . وخلت آنستكه پركنى جملهٔ اعضا رابدوست وخالى كردانى از غير . ومحبت آنستكه از اوصاف ذميمه پاك كردى وباوصاف حميده موصوف شوى هرچندكه نفس ازذمائم پاك كردد روح بسوى محبت كشد . وشغف آنستكه از غايت حرارت شوق حجاب دل راپاره كردانى وآب ديده پنهان دارى تامحبت راكسى نداندكه محبت سر ربوبيت است وافشاء سر الربوبيه كفر مكر بغلبهٔ حال . وتيم آنستكه خود رابندهٔ محبت كردانى وتجريد ظاهرى وتفريد باطنى موصوف كردى . وولهٔ آنستكه آينهٔ دل را برابر جمال دوست دارى ومست شراب جمال كردى وبطريق بيما ران باشى . وعشق آنستكه خود راكم كردانى وبيقرار شوى .

(المحبوب) قد عرفت معناه وقد يطلق على اخص منه وهو قطب الوحدة ويجئ فى فصل الباء الموحدة من باب القاف . وفى بعض الرسائل محبوب بمعنى حقيقت روحيكه آن ذات حق است .

(الحبية) فرقة من المتصوفة المبطلة . وقول ومعتقد ايشان آنستكه بنده چون بدرجهٔ محبت رسد تكليفات شرعيه ازو ساقط شود ومحرمات برو مباح ميكردد وترك صلوة وصيام

وحج وزكوة وسائر شعائر اسلام وارتكاب آثام برو مباح كردد نعوذ بالله من هذا الاعتقاد فانه كفر صريح بلا ريب كذا فى توضيح المذاهب .

(الحبة) بالفتح هى مقدار وزن الشعيرتين وقد سبق فى لفظ المثقال فى فصل اللام من باب الثاء المثلثة . وقد تطلق على ثلث الطسوج وعلى سدس عشر الدينار . ويجىء فى لفظ الدينـار فى فصل الراء من باب الدال . وفى بحرالجواهر الحبة شعير تان وقيل شعيرة واحدة .

(المستحب) هو اسم مفعول من الاستحباب بمعنى دوست داشتن ونيك شمردن على مافى المنتخب . وفى الشرع مافعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم مرة وترك اخرى فيكون دون السنن المؤكدة لاشتراط المواظبة فيها . سمى به لاختيار الشارع اياه على المباح . ويسمى بالمندوب ايضا لدعائه اليه وبالتطوع لكونه غير واجب وبالنفل ايضا لزيادته على غيره . ويجىء فى لفظ النفل ايضا فى فصل اللام من باب النون . وقد يطلق المستحب . على كون الفعل مطلوبا بالجزم اوبغير الجزم فيشتمل الفرض والسنة والندب . وعلى كونه غير الجزم فيشتمل الاخيرين فقط كذا فى جامع ارموز فى بيان مستحبات الوضوء . والمراد بكون الفعل مطلوبا بالجزم كونه مطلوبا طلبا مانعا من النقيض وبكونه مطلوبا بغير الجزم كونه مطلوبا طلبا غير مانع من النقيض كما يستفاد من بعض كتب الاصول ويؤيده مافى التوضيح الحكم اما بطلب الفعل جازما كالايجاب اوغير جازم كالندب اوبطلب الترك جازما كالتحريم اوغير جازم كالكراهة .

(الحجب) بالفتح وسكون الجيم كما فى المنتخب لغة المنع وشرعا منع شخص معين عن ميراثه اماكله اوبعضه بوجود شخص آخر . وهو نوعان . حجب نقصان وهو حجب عن سهم اكثر الى سهم اقل وهو لخمسة نفر للزوجين والام وبنت الابن والاخت لاب . وحجب حرمان وهو ان يحجب عن الميراث بالمرة فيصير محروما بالكلية . والورثة فيه فريقان . فريق لايحجبون بحال البتة بهذا الحجب وهم ستة الابن والاب والزوج والبنت والزوجة والام . وفريق يرثون بحال ويحجبون بهذا الحجب بحال وهم غير هؤلاء الستة من الورثة سواء كانوا عصبات اوذوى الفروض كذا فى الشريفى اوذوى الارحام على مايدل عليه ماوقع فى فتاوى عالمكيرى حيث قال وانما يرث ذو والارحام اذا لم يكن احد من اصحاب الفرائض ممن يرد عليه ولم يكن عصبة . واجمعوا على ان ذوى الارحام لايحجبون بالزوج والزوجة اى يرثون معهما فيعطى للزوج والزوجة نصيبه ثم يقسم الباقى بينهم انتهى . فان قلت فريق لايحجبون بحال لايكون من باب الحجب فلم ذكر فى الحجب . قلنا لما توقف علم المحجوب من غير المحجوب احتيج الى ذكره . وهذا كما يقال الناس فى خطابات الشرع على نوعين احدهما داخل فيها

كالعاقل البالغ والآخر غير داخل فيها كالصبي والمجنون فهما وان كانا غير مخاطبين فقد ادخلا فى التقسيم فهذا مثله كذا قيل . وبالجملة فالمحجوب حجب الحرمان قديرث وقد لايرث فاتضح الفرق بينه وبين المحروم فان المحروم لايرث بحال لانعدام اهلية الارث فيه يؤيده مافى الاختيار شرح المختار من ان المحروم لايحجب عندنا لانقصانا ولا حرمانا مثل الكافر والقاتل والرقيق لانهم لايرثون لعدم الاهلية والعلية تنعدم لفقد الاهلية وتفوت بفوات شرط من شرائطها كبيع المجنون واذا انعدمت العلية فى حقهم التحقوا بالعدم فى باب الارث . وحجب در اصطلاح صوفيه عبارتست از انطباع صور كونيه در قلب كه مانع است قبول تجلى حقائق الهى را وظهور اورا بصورت عالم كذا فى لطائف اللغات .

(الحاجب) هو فى الشرع ماعرفت آنفا وكذا المحجوب . اما الحاجب والمحجوب عند الشعراء فما وقع فى منتخب تكميل الصناعة حيث قال حاجب عبارتست از كلمه يابيشتر كه مستعمل باشد درلفظ وقبل از قافية اصلى بيك معنى تكرار يابد وياچيزى كه درحكم اين مستعمل باشد . مثال اول لفظ ازيار درين بيت . بيت . هرچند رسد هر نفس ازيار غمى . بايد نشود رنجه دل ازيار دمى . مثال دوم لفظ در درين بيت . بيت . زده عشق تو آتشم درجان . سوخت جانم بوصل كن درمان . واكر حاجب درميان دو قافيه واقع شود الطف آيد مثاله . بيت . اى شاه زمين بر آسمان دارى تخت . سست است عدوّتا توكمان دارى سخت . وشعريكه مشتمل باشد بر حاجب آنرا محجوب نامند . ورعايت تكرار حاجب واجب نيست بلكه مستحسن . وحاجب ورديف ازمخترعات شعراى عجم است نزد فصحاى عرب معتبر نيست . ودرمجمع الصنائع آرده كه بعضى حاجب را بمعنى رديف ومحجوب را بمعنى مردف بتشديد دال اطلاق كنند .

(الحجاب) بالكسر والجيم المفتوحة المخففة بمعنى پرده ومحجبت به بين الشيئين فهو حجاب . ويطلق الحجاب على باريطون حجابان للدماغ هما اللين والصلب . والحجاب الحاجز ويسمى بالحجاب المؤرب ايضا هوالحجاب المعترض الذى بين القلب والمعدة . واما الحجاب المستبطن للصدر والاضلاع فقال الشيخ هما واحد ويسمى ورمه بذات الجنب وهو غشاء يستبطن لاضلاع الصدر يمنة ويسرة ويكون للصدر كالبطانة كذا فى بحر الجواهر . قال الصوفية اعلم ان الحجاب الذى يحتجب به الانسان عن قرب الله اما نورانى وهو نور الروح واما ظلمانى وهو ظلمة الجسم . والمدركات الباطنة من النفس والعقل والسر والروح والخفى كل واحد له حجاب . فحجاب النفس الشهوات واللذات واللاهوية . وحجاب القلب الملاحظة فى غير الحق . وحجاب العقل وقوفه مع المعانى المعقولة . پس هركه بشهوات ولذات مغرور از معرفت نفس دو رو هركه ازمعرفت نفس دور ازمعرفت خدا دورو هركرا مناظره بر غير حق وغفلت ازحق شد لاجرم از رسيدن بدل محروم شد وهركرا

وقوف بامعانی معقوله باشد از کمال عقل دور باشد چه کمال عقل آنست که دیده در ذات وصفات خدا دارد نه آنکه مطلع معانی معقوله باشد .مثل فلاسفه تا کفته اند سالك را بقدر رفع حجاب وصفای عقل اول دیدهٔ عقل کشاده آید ومعانی معقولات رو نماید وباسرار معقولات مکاشف میشود این را کشف نظری میکویند برین اعتماد نباید کرد . وحجاب السر الوقوف مع الاسرار اکر سالك را اسرار آفرینش وحکمت وجود هرچیز منکشف شود این را کشف الهی میکویند پس اکر همدرین بماند واین را مقصد اصلی پندارد حجاب راه وی کشت باید که قدم بیشتر نهد . وحجاب الروح المکاشفه واین را کشف روحانی کویند ودرین مقام حجاب زمان ومکان وجهت بر خیزد زمان ماضی ومستقبل یك کردد وبیشتر کرامات درینمقام پیدا کردد پس سالك را بایدکه درین بسند نکند که همه حجاب روح است . وحجاب الخفی العظمة والکبریاء واین مقام مقام کشف صفاتی است پس باید که ازین هم قدم بیشتر نهد تا بمقام تجلی ذات ونور حقیقی رسد فان الواصل من لیس له التفات الی هذه الاشیاء کذا فی مجمع السلوك . ودر کشف اللغات میکوید حجاب ظلمانی نزد صوفیه چنانکه بطون وقهر وجلال ونیز جملهٔ صفات ذمیمه وحجاب نورانی یعنی ظهور لطف وجمال ونیز جملهٔ صفات حمیده .

(الحدبة) بفتح الحاء والدال المهملتین فی اللغة کوزی پشت کما فی الصراح . وقال الاطباء هی زوال فقرة من فقرات الظهر اما الی قدام اوالی خلف او الی احد الجانبین فان مالت الفقرة الی قدام فهو حدبة المقدم وتسمی التقصع وان مالت الی خلف فهو حدبة المؤخر واذا اطلق لفظ الحدبة وتذکر بلا قید یراد بها هذه الحدبة المؤخرة وان مالت الی جانب تسمی بالالتواء . ثم الحدبة امابسبب باد کضربة اوسقطة اوبدنی کرطوبة فالجیة وریح وهذا النوع الاخیر ای الریحی یسمی ریاح الافرسة هذا خلاصة مافی بحر الجواهر والاقسرائی .

(الحدبیة) فرقة من المعتزلة اتباع فضل الحدبی ومذهبهم مذهب الحابطیة الا انهم زادوا التناسخ وان کل حیوان مکلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحیوانات عقلاء بالغین فی دار سوی هذه الدار وخلق فیهم معرفته والعلم به وتم علیهم نعمته ثم ابتلاهم وکلفهم بشکر نعمته فاطاعه بعضهم فی الجمیع فامرهم الی دار نعیم التی ابتداهم فیها وعصاه بعضهم فی الجمیع فاخرجهم من تلك الدار الی دار العذاب وهی النار واطاعه بعضهم فی البعض دون البعض فاخرجهم الی دار الدنیا وکساهم هذه الاجساد الکثیفة علی صور مختلفة کصورة الانسان وسائر الحیوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام واللذات علی مقادیر ذنوبهم فمن کانت معاصیه اقل وطاعته اکثر کانت صورته احسن وآلامه اقل ومن

كان بالعكس فبالعكس ولايزال يكرر الحيوان فى الدنيا فى صورة بعد صورة مادامت ذنوبه باقية وهذا عين القول بالتناسخ كذا فى شرح المواقف .

(الحسب) بفتح الحاء والسين المهملتين بزرگى مرد از روى نسب كما فى الصراح . ودر كشف اللغات گويد حسب بفتحتين بزرگى وبزرگوارى مرد دردين ومال . وفى فتح القدير فى باب الكفؤ من كتاب النكاح الحسب مكارم الاخلاق . وفى المحيط عن صدر الاسلام الحسيب هو الذى له جاه وحشمة ومنصب .

(الحساب) بالكسر والضم وتخفيف السين المهملة فى اللغة شمار وشمردن على مافى المنتخب . ويطلق ايضا فى الاصطلاح على علم من العلوم المدونة وقد سبق فى المقدمة . وهو نوعان نظرى وعملى . والعملى نوعان هوائى وغير هوائى مسمى بالتخت والتراب على ما عرفت . وحساب الابجد اسم حساب مخصوص ويسمى بالجمل ايضا وذلك انهم عينوا من حروف ابجد هوز حطى كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ من الالف الى الطاء المهملة للآحاد التسعة المتوالية على الترتيب المذكور ومن الياء المثناة التحتانية الى الصاد المهملة للعشرات التسعة المتوالية على الترتيب ومن القاف الى الظاء المعجمة لآحاد المئات التسع كذلك وعينوا الغين المعجمة للالف . در حديث آمده است ويل لعالم جهل من تفسير الابجد ومعنى ابجد اينست . ابجد اى وجد آدم فى المعصية . هوز اى اتبع هواه فزال عنه نعيم الجنة . حطى اى حط عنه ذنبه بالتوبة والاستغفار . كلمن اى تكلم بكلمات فتاب عليه بالقبول والرحمة . سعفص اى ضاق عليه الدنيا ففرض عليه . قرشت اى اقر بذنبه فبر عليه بالكرامة . ثخذ اى اخذ من الله القوة ضظغ اى شجع عن وسواس الشيطان بعزيمة لااله الا الله محمد رسول الله . والمحاسب صاحب الحساب . والمحاسبات بفتح السين عندهم هى ماسوى المساحة وباب الجبر والمقابلة من ابواب علم الحساب وسمى بالمفتوحات ايضا كذا فى شرح خلاصة الحساب للمولوى السيد عصمة الله .

(الاحتساب والحسبة) فى اللغة بمعنى العد والحساب ويجئ الاحتساب بمعنى الانكار على شئ والحسبة بمعنى التدبير . وفى الشرع هما الامر بالمعروف اذا ظهر تركه والنهى عن المنكر اذا ظهر فعله . ثم الحسبة فى الشريعة عام يتناول كل مشروع يفعل لله تعالى كالاذان والامامة واداء الشهادة الى كثرة تعداده ولهذا قيل القضاء باب من ابواب الحسبة . وفى العرف اختص بامور احدها اراقة الخمور وثانيها كسر المعازف وثالثها اصلاح الشوارع كذا فى نصاب الاحتساب .

(الحصبة) بالفتح وسكون الصاد المهملة فى اللغة مرضيست كه بر اندام انسان برآيد

بانب وحصب بتحريك صاد مصدر منه كذا فى الصراح . قال الاطباء الحصبة بثور حمر كحب الجاورس اذا ابتدأت تظهر كمض البراغيث ثم تحبب ولاتتقيح بل يصير خشكريشته وسببها صفراء حارة رقيقة وكثيرا مايحصل مثل تلك الصفراء من غليان الدم وسخونته وحرقته ولذا قيل الحصبة كأنها جدرى صفراوى كما ان الجدرى حصبة دموية . والمضاعف من الحصبة وكذا من الجدرى ان يكون فى جوف كل بثرة بثرة اخرى وهوردى لدلالته على كثرة المادة . والمختلط مايختلط من المضاعف وغير المضاعف كذا فى الاقسرائى .

فصل الثاء المثلثة

(الحدث) بفتح الحاء والدال المهملتين فى اللغة بمعنى نو پيدا شده وهرچه طهارت تباه كند وحدث مردم كما فى المهذب وكنز اللغات . وعند اهل العربية هو امر يقوم بالفاعل اى معنى قائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب والمشى اولم يصدر كالطول والقصر كما فى الرضى والمرادبالمعنى المتجدد . ويجئ فى لفظ المصدر فى فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة . ويطلق ايضا عندهم على المفعول المطلق ويسمى حدثانا وفعلا ايضا كما فى الارشاد . ويجئ فى فصل اللام من باب الفاء . وعند الفقهاء هو النجاسة الحكمية ولايطلق على الحقيقية بخلاف النجس فانه يطلق على الحقيقية والحكمية كذا فى العارفية حاشية شرح الوقاية . وفى البرجندى فى نواقض الوضوء الحدث هو النجاسة الحكمية التى ترتفع بالوضوء اوالغسل او التيمم . وقد يطلق على ماحصلت بخروجه تلك النجاسة وفى شرح المنهاج فتاوى الشافعية مراد الفقهاء من لفظ الحدث معنى مقدر على الاعضاء معلول لاحد الاسباب المذكورة فى الشرع كخروج شئ من القبل اوالدبر ونحو ذلك ولايصح التمييز عنه بما يوجب الوضوء لان الحدث لايوجبه وحده بل مع القيام الى الصلوة انتهى .

(الحدوث) بالضم مقابل القدم والحادث مقابل القديم وهو اضافى وحقيقى ذاتى وزمانى ويجئ مستوفى فى لفظ القدم فى فصل الميم من باب القاف . قال الحكماء الحدوث يستدعى مدة اى زمانا ومادة اى محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان صورة واما جسما يتعلق به ان كان نفسا . وتحقيقه يطلب من شرح المواقف .

(الاحداث) بكسر الالف هو مرادف للتكوين وقيل لا . ويجئ فى فصل النون من باب الكاف وقد سبق ايضا فى لفظ الابداع فى فصل العين المهملة من باب الباء الموحدة .

(الحديث) لغة ضد القديم ويستعمل فى قليل الكلام وكثيره . وفى اصطلاح المحدثين قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وحكاية فعله وتقريره . وفى الخلاصة اوقول الصحابى

والتابعى • وقال فى خلاصة الخلاصة الحديث هو قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم والمروى عن قوله وفعله وتقريره • وقد يطلق على قول الصحابة والتابعين والمروى عن آثارهم • وفى شرح شرح النخبة الحديث ما اضيف الى النبى صلى الله عليه وآله وسلم قولا اوفعلا اوتقريرا اوصفة وقيل رؤيا حتى الحركات والسكنات فى اليقظة فهو اعم من السنة • وكثيرا مايقع فى كلام اهل الحديث ومنهم العراقى مايدل على تراد فهما والمفهوم من التلويح ان السنة اعم من الحديث حيث قال السنة ماصدر عن النبى عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث اوفعل اوتقرير انتهى • وقيد غير القرآن احتراز عن القرآن فانه لايسمى حديثا اصطلاحا ويدخل فى القرآن مانسخ تلاوته سواء بقى حكمه اولا وكذا القرآت الشاذة والمشهورة • اما الاول فلما ذكر فى الاتقان فى نوع النسخ حيث قال النسخ فى القرآن على ثلثة اضرب • الاول مانسخ تلاوته وحكمه معا قالت عايشة رضى الله تعالى عنها كان فيما انزل عشر صفات معلومات فنسخت بخمس معلومات فتوفى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهن مما يقرؤ من القرآن رواه الشيخان • ومعنى قولها وهن مما يقرؤ ان التلاوة نسخت ايضا ولم يبلغ ذلك كل الناس الى بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فتوفى وبعض الناس يقرؤها • وقال ابوموسى الاشعرى نزلت ثم رفعت • والثانى مانسخ حكمه دون تلاوته • والثالث مانسخ تلاوته دون حكمه • قال ابو عبيد حدثنا اسمعيل بن ابراهيم عن ايوب عن نافع عن ابن عمر قال لايقولن احدكم قد اخذت القرآن كله ومايدريه ماكله فانه قد ذهب من القرآن كثير ولكن ليقل قد اخذت منه ماظهر • وقال حدثنا ابن ابى مريم عن ابن لهيعة عن ابى الاسود عن عروة بن الزبير عن عايشة رضى الله تعالى عنها قالت كانت سورة الاحزاب تقرؤ فى زمان النبى صلى الله عليه وآله وسلم مائتى آية كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها الاعلى ماهو الآن • ثم ذكر صاحب الاتقان فى هذا الضرب آيات منها اذازنا الشيخ والشيخة فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم ومنها لو ان ابن آدم سأل واديا من مال فاعطيته سأل ثانيا فاعطيته سأل ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب وان ذات الدين عندالله الحنفية غير اليهود ولا النصرانية ومن يعمل خيرا فلن يكفره انتهى • وايضا قد صرح الجلبى فى حاشية التلويح فى ركن السنة فى بيان تعريف السنة بان منسوخ التلاوة ليس من السنة • واما الثانى فلما ذكر فى الاتقان ايضا فى نوع اقسام القراءة حيث قال قال القاضى جلال الدين البلقينى القراءة تنقسم الى متواتر وآحاد وشاذ • فالمتواتر القرآت السبع المشهورة • والآحاد القرآت الثلث التى هى تمام العشر ويلحق بها قرآت الصحابة • والشاذ قرآت التابعين كالاعمش • وقال مكى ماروى فى القرآن على ثلثة اقسام • قسم يقرؤ به ويكفر جاحده وهو مانقله الثقات ووافق العربية

وخط المصحف . وقسم صح نقله عن الآحاد وصح فى العربية وخالف لفظ الخط فيقبل ولا يقرؤ به لامرين مخالفته لما اجمع عليه وانه لم يؤخذ باجماع بل بخبر الآحاد ولا يثبت به قرآن ولا يكفر جاحده ولبئس ماصنع اذ جحد . وقسم نقله ثقة ولا وجه له فى العربية اونقله غير ثقة فلا يقبل وان وافق الخط . وقال الزركشى القرآن والقرآآت حقيقتان متغايرتان . فالقرآن هو الوحى المنزل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم للبيان والاعجاز . والقرآآت اختلاف الفاظ الوحى المذكور فى الحروف اوكيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرهما انتهى . فان قيل قد ذكر صاحب التوضيح ان القرآن هو مانقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا وقال سعد الملة والدين فى التلويح فخرج جميع ماعدا القرآن كسائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة والقرآآت الشاذة والمشهورة وقال فى مختصر الاصول مانقل آحادا فليس بقرآن . قلت قد ذكر فى العضدى ان غرض الاصولى هوتعريف القرآن الذى هو جنسه دليل فى الفقه انتهى . ولاخفاء فى ان القرآن الذى هو دليل من الادلة الاربعة الفقهية ليس الا هو القرآن المنقول فى المصاحف تواترا فلا تدافع بين ماذكرو بين ماذكره صاحب الاتقان (التقسيم) الحديث اما نبوى واما الهى ويسمى حديثا قدسيا ايضا . فالحديث القدسى هو الذى يرويه النبى صلى الله عليه وآله وسلم عن ربه عزو جل . والنبوى مالايكون كذلك هكذا يفهم مما ذكر ابن الحجر فى الفتح المبين فى شرح الحديث الرابع والعشرين . وقال الجلبى فى حاشية التلويح فى الركن الاول عند بيان معنى القرآن الاحاديث الآلهية هى التى اوحيها الله تعالى الى النبى صلى الله عليه وآله وسلم ليلة المعراج وتسمى باسرار الوحى (فائدة) قال ابن الحجر هناك لابد من بيان الفرق بين الوحى المتلو وهو القرآن والوحى المروى عنه صلى الله عليه وآله وسلم عن ربه عزو جل وهو ماورد من الاحاديث الآلهية وتسمى القدسية وهى اكثر من مائة وقد جمعها بعضهم فى جزء كبير . اعلم ان الكلام المضاف اليه تعالى اقسام . اولها واشرفها القرآن لتميزه عن البقية باعجازه وكونه معجزة باقية على ممر الدهور محفوظة من التغيير والتبديل وبحرمة مسه للمحدث وتلاوته لنحو الجنب وروايته بالمعنى وبتعيينه فى الصلوة وبتسميته قرآنا وبان كل حرف منه بعشرة وبامتناع بيعه فى رواية عند احمد وكراهته عندنا وبتسمية الجملة منه آية وسورة . وغيره من بقية الكتب والاحاديث القدسية لايثبت لها شئ من ذلك فيجوز مسه وتلاوته لمن ذكر وروايته بالمعنى ولا يجزئ فى الصلوة بل يبطلها ولا يسمى قرآنا ولا يعطى قاريه بكل حرف عشرة ولا يمنع بيعه ولا يكره اتفاقا ولا يسمى بعضه آية ولا سورة اتفاقا ايضا . وثانيها كتب الانبياء عليهم الصلوة والسلام قبل تغيرها وتبدلها . وثالثها بقية الاحاديث القدسية وهى مانقل الينا آحادا عنه صلى الله عليه وآله وسلم مع اسناده لها عن ربه

فهى من كلامه تعالى فتضاف اليه وهو الاغلب ونسبتها اليه حينئذ نسبة انشاءالله لانه المتكلم بها اولا ٠ وقد يضاف الى النبى صلى الله عليه وآله وسلم لانه المخبر بها عن الله تعالى بخلاف القرآن فانه لايضاف الا اليه تعالى فيقال فيه قال الله تعالى وفيها قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروى عن ربه ٠ واختلف فى بقية السنة هل هو كله بوحى اولا وآية وماينطق عن الهوى تؤيد الاول ومن ثم قال صلى الله عليه وآله وسلم الا انى اوتيت الكتاب ومثله معه ٠ ولاتنحصر تلك الاحاديث فى كيفية من كيفيات الوحى بل يجوز ان تنزل باى كيفية من كيفياته كرؤيا النوم والالقاء فى الروع وعلى لسان الملك ٠ ولراويها صيغتان احد اهما ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروى عن ربه وهى عبارة السلف ٠ وثانيتهما ان يقول قال الله تعالى فيما رواه عنه رسوله صلى الله عليه وآله وسلم والمعنى واحد انتهى كلامه ٠ وفى فوائد الامير حميد الدين الفرق بين القرآن والحديث القدسى على ستة اوجه ٠ الوجه الاول ان القرآن معجز والحديث القدسى لايلزم انيكون معجزا ٠ والثانى انالصلوة لاتكون الا بالقرآن بخلاف الحديث القدسى ٠ والثالث ان جاحد القرآن يكفر بخلاف جاحده ٠ والرابع ان القرآن لابد فيه من كون جبرئيل عليه السلام واسطة بين النبى صلى الله عليه وآله وسلم وبين الله تعالى بخلاف الحديث القدسى ٠ والخامس ان القرآن يجب ان يكون لفظه من الله تعالى وفى الحديث القدسى يجوز انيكون لفظه من النبى صلى الله عليه وآله وسلم ٠ والسادس ان القرآن لايمس الا بالطهارة والحديث القدسى يجوز مسه من المحدث انتهى ٠ وتبين بهذا الفرق بين الحديث القدسى وبين مانسخ تلاوته ايضا لما عرفت فيما نقلنا من الاتقان من انه يسمى بالقرآن والآية (تقسيم آخر) ينقسم الحديث ايضا الى صحيح وحسن وضعيف ٠ وكل منها الى ثلثة عشر صنفا ٠ المسند ٠ والمتصل ٠ والمرفوع ٠ والمعنعن ٠ والمعلق ٠ والفرد ٠ والمدرج ٠ والمشهور ٠ والعزيز ٠ والغريب ٠ والمصحف ٠ والمسلسل ٠ وزائد الثقة ٠ ويقسم الضعيف الى اثنى عشر قسما ٠ الموقوف ٠ والمقطوع ٠ والمرسل ٠ والمنقطع ٠ والمعضل ٠ والشاذ ٠ والمنكر ٠ والمعلل ٠ والمدلس ٠ والمضطرب ٠ والمقلوب ٠ والموضوع هكذا فى خلاصة الخلاصة ٠ وله اقسام اخر وبيان الجميع فى مواضعها (فائدة) اختلف اهل الحديث فى الفرق بين الحديث والخبر فقيل هما مترادفان وقيل الخبراعم من الحديث لانه يصدق على كل ماجاء عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم وعن غيره بخلاف الحديث فانه يختص بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم فكل حديث خبر من غير عكس كلى ٠ وقيل هما متباينان فان الحديث ماجاء عن النبى عليه الصلوة والسلام والخبر ماجاء عن غيره ومن ثم قيل لمن يشتغل بالتواريخ وماشاكلها الاخبارى ولمن يشتغل بالسنة النبوية المحدث هكذا فى شرح النخبة وشرحه ٠ وفى الجواهر واما الاثر فمن اصطلاح الفقهاء فانهم يستعملونه فى كلام السلف والخبر فى حديث الرسول عليه الصلوة والسلام وقيل الخبر يباين الحديث ويرادف الاثر ٠

(علم الحديث) هو علم يعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وافعاله واحواله وقد سبق فى المقدمة .

(التحديث) لغة الاخبار . وعند المحدثين اخبار خاص بما سمع من لفظ الشيخ اى اخبار خاص بحديث سمع الراوى بلفظه من الشيخ وهو الشائع عند المشارقة ومن تبعهم . واما غالب المغاربة فلم يستعملوا هذا الاصطلاح بل الاخبار والتحديث عندهم بمعنى واحد . فعلى القول الشائع يحمل ما اذا قال حدثنا على السماع من الشيخ وفيما اذا قال اخبرنا على سماع الشيخ وكلاهما اى التحديث والاخبار عندهم من صيغ الاداء هكذا فى شرح النخبة وشرحه . وقال الحافظ فى فتح البارى فى كتاب العلم التحديث والاخبار والانباء سواء عند اهل العلم بلا خلاف بالنسبة الى اللغة . واما بالنسبة الى الاصطلاح ففيه الخلاف . فمنهم من استمر على اصل اللغة وهذا رأى الزهرى ومالك وابن عيينة ويحيى القطان واكثر الحجازيين والكوفيين وعليه استمر عمل المغاربة ورجحه ابن الحاجب فى مختصره ونقل عن الحاكم انه مذهب الائمة الاربعة . ومنهم من رأى اطلاق ذلك حيث يقرؤ الشيخ من لفظه وتقييده حيث يقرؤ عليه وهو مذهب اسحاق بن راهويه والنسائى وابن حبان وابن مندة وغيرهم . ومنهم من رأى التفرقة بين الصيغ بحسب افتراق التحمل فيخصون التحديث بما تلفظ به الشيخ والاخبار بما يقرؤ عليه وهذا مذهب ابن جريج والاوزاعى والشافعى وابن وهب وجمهور اهل المشرق . ثم احدث اتباعهم تفصيلا آخر فمن سمع وحده من لفظ الشيخ افرد فقال حدثنى ومن سمع مع غيره جمع ومن قرأ بنفسه على الشيخ افرد فقال اخبرنى وهذا مستحسن وليس بواجب عندهم وانما ارادوا التمييز بين احوال التحمل . وظن بعضهم ان ذلك على سبيل الوجوب فتكلفوا فى الاحتجاج عليه وله لم يحتاج المتأخرون الى مراعاة الاصطلاح المذكور لئلا يختلط لانه صار حقيقة عرفية عندهم فمن تجوز عنها احتاج الى الاتيان بقرينة تدل على مراده والا فلا يؤمن اختلاط المسموع بالمجاز فيحمل مايرد من الفاظ المتقدمين على محمل واحد بخلاف المتأخرين انتهى كلامه .

(المحدِّث) بكسر الدال المشددة على انه اسم فاعل من التحديث هو عند المحدثين على ما ذكره العراقى من يكون كتب وقرأ وسمع ووعى ورحل الى المدائن والقرى وحصل اصولا وعلق فروعا من كتب المسانيد والعلل والتواريخ التى تقرب من الف تصنيف وقيل من تحمل الحديث رواية واعتنى به دراية كذا فى شرح النخبة .

(المحدَّث) بفتح الدال المشددة على انه اسم مفعول من التحديث عند المحدثين هو الملهم الذى اذا رأى رأيا اوظن ظنا اصاب كأنه حدث به والقى فى روعه من عالم الملكوت كذا ذكر

القاضى فى شرح المصابيح فى باب مناقب عمر رضى الله عنه . وقال السيد الشريف فى حاشية المشكوة المحدث الصادق الظن كأنه الملهم من الملأ الاعلى وحدث بالامر وحقيقته . ودر ترجمهٔ مشكوة كفته محدث بمعنى ملهم است كويا بوى تحديث كرده مى شود وخبر داده مى شود . ودر مجمع البحار كفته كسى كه انداخته شده است در دل وى سخنى پس خبر مى دهد بآن بحدس وفراست ايمانى مخصوص مى كرداند حق تعالى بدان هر كرا كه مى خواهد ازبندكان خود . وقيل آنكه چون ظن كند بچيزى صواب بود كويا حديث كرد شده است بوى . وقيل كلام مى كنند بوى ملائك انتهى كلامه . والمحدث عند النحاة ويسمى المحدث به ايضا هو المسند والمحدث عنه عندهم هو المسند اليه كما فى المصباح .

(المحدث) على صيغة اسم المفعول من الاحداث اسم ركض الخيل كما يجئ فى الضاد المعجمة من باب الراء المهملة .

(المحادثة) نزد صوفيه خطاب حق است بنده را در صورتى از عالم ملك همچنانكه ندا فرمودند موسى را عليه السلام از شجره . شعر . بلسان شجر سخن فرمود . خود بآن سمع موسى بشنود . كذا نقل عن عبد الرزاق الكاشى .

(الحارثية) بالراء المهملة فرقة من الاباضية اصحاب ابى الحارث الاباضى وقد سبق فى فصل الضاد المعجمة من باب الالف .

فصل الجيم

(الحج) بالفتح والتشديد لغة القصد الى شئ وشريعة القصد الى بيت الحرام اى الكعبة باعمال مخصوصة فى وقت مخصوص كما قالوا وفتح الحاء وكسرها لغة وقيل الكسر لغة اهل نجد والفتح لغيرهم وقيل بالفتح الاسم وبالكسر المصدر وقيل بالعكس كما فى فتح البارى وكذا فى جامع الرموز . وفى البرجندى هو لغة القصد غلب على قصد الكعبة للنسك المعروف والحجة بالكسر المرة والقياس الفتح الا انه لم يسمع وقال الخليل حج فلان علينا اى قدم فاطلق هذا اللفظ على القدوم الى مكة انتهى . ثم الحج نوعان . الحج الاكبر وهو حج الاسلام والحج الاصغر وهو العمرة كذا فى جامع الرموز . واما الحج عند الصوفية فاشارة الى استمرار القصد فى الطلب لله تعالى فالاحرام اشارة الى ترك شهود المخلوقات . ثم ترك المخيط اشارة الى تجرده عن صفاته المذمومة بالصفات المحمودة . ثم ترك حلق الرأس اشارة الى ترك الرياسة البشرية . ثم ترك تقليم الاظفار اشارة الى شهود فعل الله فى الافعال الصادرة منه . ثم ترك الطيب اشارة الى التجرد عن الاسماء والصفات

تحققه بحقيقة الذات . ثم ترك النكاح اشارة الى التعفف عن التصرف فى الوجود . ثم ترك الكحل اشارة الى الكف عن طلب الكشف بالاسترسال فى هوية الاحدية . ثم الميقات عبارة عن القلب . ثم مكة عبارة عن المرتبة الالهية . ثم الكعبة عبارة عن الذات . ثم الحجر الاسود عبارة عن اللطيفة الانسانية . واسوداده عبارة عن تلوثه بالمقتضيات الطبعية واليه الاشارة بقوله عليه السلام نزل الحجر الاسود اشد بياضاً من اللبن فسودته خطايا بنى آدم وهذا معنى قوله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين . فاذا فهمت هذا فاعلم ان الطواف عبارة عما ينبغى له من ان يدرك هويته ومحتده ومنشأه ومشهده فكونه سبعة اشارة الى اوصافه السبعة التى بها تمت ذاته وهى الحيوة والعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام . ثم النكتة فى اقتران هذا العدد بالطواف هو ليرجع من هذه الصفات الى صفات الله تعالى فينسب حيوته الى الله وعلمه الى الله وكذا البواقى فيكون كما قال عليه السلام اكون سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به الحديث . ثم الصلوة مطلقا بعد الطواف اشارة الى بروز الاحدية وقيام ناموسها فيمن تم له ذلك . وكونها تستحب ان تكون خلف مقام ابراهيم اشارة الى مقام الخلة فهو عبارة عن ظهور الآثار فى جسده فان مسح بيده ابرأ الاكمه والابرص وان مشى برجله طويت له الارض وكذلك باقى اعضائه لتحلل الانوار الالهية فيها من غير حلول . ثم زمزم اشارة الى علوم الحقائق والشرب منها اشارة الى التضلع من ذلك . ثم الصفا اشارة الى التصفى عن الصفات الخلقية . ثم المروة اشارة الى الارتواء من الشرب بكأسات الاسماء والصفات الالهية . ثم الحلق حينئذ اشارة الى تحقق الرياسة الالهية فى ذلك المقام . ثم القصر اشارة لمن قصر فنزل عن درجة التحقيق التى هى مرتبة اهل القربة فهو فى درجة العيان وذلك حظ كافة الصديقين . ثم الخروج من الاحرام عبارة عن التوسع للخلق والنزول اليهم بعد العندية فى مقعد الصدق . ثم عرفات عبارة عن مقام المعرفة بالله والعلمين عبارة عن الجمال والجلال اللذان عليهما سبيل المعرفة بالله لانهما الادلة على الله تعالى . ثم المزدلفة عبارة عن شسوع المقام وتعاليه . ثم المشعر الحرام عبارة عن تعظيم الحرمات الالهية بالوقوف مع الامور الشرعية . ثم منى عبارة عن بلوغ المنى لاهل مقام القربة . ثم الجمار الثلث عبارة عن النفس والطبع والعادة فيحصب كلامنهم بسبع حصوات يعنى يفنيها ويدحضها بقوة آثار السبع الصفات الالهية . ثم طواف الافاضة عبارة عن دوام الترقى لدوام الفيض الالهى وانه لاينقطع بعد الكمال الانسانى اذلا نهاية لله تعالى . ثم طواف الوداع اشارة الى الله تعالى بطريق الحال لانه ايداع سر الله فى مستحقه فاسرار الحق تعالى وديعة عند الولى لمن يستحقها لقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم كذا فى الانسان الكامل .

(الحجة) بالضم مرادف للدليل كما فى شرح الطوالع . والحجة الالزامية هى المركبة

من المقدمات المسلمة عند الخصم المقصود منها الزام الخصم واسكاته وهى شائعة فى الكتب . والقول بعدم افادتها الالزام لعدم صدقها فى نفس الامر قول بلا دليل لايعبأ به كذا ذكر المولوى عبد الحكيم فى حاشية الخيالى . والحجة عند المحدثين هو الذى احاط علمه بثلثمائة الف حديث متنا واسنادا واحوال رواته جرحا وتعديلا وتاريخا وقدمر فى المقدمة . وعند السبعية تطلق على معنى آخر يجئ فى فصل الميم المهملة من باب السين المهملة .

(الاجتماع بالدليل) نزد بلغاء آنست كه شاعر صفتى يا مقدمهٔ ادعائيه ايراد كند بعده آنرا به براهين عقليه يا دلائل نقليه ثابت كند مثاله . شعر . بيامبزد زتو باغى وكر برهان كسى خواهد . قدت سرويست وزلفت سنبل وكل رخ . كذا فى جامع الصنائع .

(الحاجة) در مجمع السلوك ميكويد ضرورت مقدار يرا كويندكه آدمى بى آن بقا نيابد وآنرا حقوق نفس نيز كويند . وحاجت مقداريرا كويندكه آدمى بى آن بقا يابد مع هذا بدو محتاج شود چون جامهٔ دوم بالاى پيراهن ونعلين درپاى . وفضول آنرا كويندكه ازين هردو قسم بيرون بود وآن پاپانى ندارد پس بايدكه مريد مبتدى ترك حاجت وفضول نمايد وترك ضرورت نكند انتهى .

فصل الدال المهملة

(الحد) بالفتح لغة المنع ونهاية الشئ . وعند المهندسين نهاية المقدار وهو الخط والسطح والجسم التعليمى ويسمى طرفا ايضا وقد يكون مشتركا ويسمى حدا مشتركا ايضا وهو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للآخر اونهاية لهما اوبداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين فالحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح كذلك فالحد المشترك بينهما الخط وفى الجسم المنقسم كذلك السطح. والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة فى النوع لما هى حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزدد به اصلا[١] واذا فصل عنه لم ينتقص شيأ [٢] والا [٣] لكان الحد المشترك جزأ آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزأ من الخط بل هى عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم . اعلم ان نهاية الخط المتناهى الوضع لاالمقدار نقطة ونهاية السطح المتناهى الوضع والمقدار بالذات خط اونقطة ونهاية الجسم

[١] لانه لوزاد به كان له مقدار فى نفسه فكان حاجزا لملاقاة الجزئين لانها تستلزم تداخل ماله مقدار فيما له مقدار من حيث ان له مقدارا وهو محال بديهة (لمصححه)
[٢] قوله لم ينتقص شيأ اى لم ينتقص احد القسمين شيئا من الانتقاص فهو بمعنى اصلا (لمصححه)
[٣] هذا بيان انى وما ذكرناه بيان لمى كما لايخفى (لمصححه)

بالذات سطح. وان شئت التوضيح فارجع الى شرحنا لضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهين وشرح المواقف فى مبحث تقسيم الكم. وحد الكوكب هو جرم الكوكب ونوره فى الفلك ويجيء فى لفظ الاتصال فى فصل اللام من باب الواو . وايضا يقسم المنجمون كل برج على الخمسة المتحيرة باقسام مختلفة غير متساوية ويسمى كل قسم منها حدا مثلا يقولون ستة درج من اول الحمل حد المشترى ثم الستة الاخرى حد الزهرة ثم الاربعة بعدها حد عطارد ثم الخمسة حد المريخ ثم الخمسة الباقية حد الزحل . وفى تقسيم الحدود اختلافات كثيرة تطلب من كتب النجوم ويقال لذلك الكوكب صاحب الحد . اعلم انهم يحركون دلائل الطالع من درجة الطالع والعاشر وغيرها اى يعتبرون حركتها فى السنة الشمسية بمقدار درجة واحدة من المعدل ويسمون هذا العمل تسييرا واذا بلغ التسيير بحد كوكب ما من الخمسة المتحيرة يسمى موضعه بدرجة القسمة وصاحب ذلك الحد يسمى بالقاسم . وتفصيله يطلب من كتب النجوم . وعند الفقهاء عقوبة مقدرة تجب حقا لله تعالى فلا يسمى القصاص حدا لانه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير . والمراد بالعقوبة ههنا مايكون بالضرب او القتل اوالقطع فخرج عنه الكفارات فان فيها معنى العبادة والعقوبة وكذا الخراج فانه مؤنة فيها عقوبة هذا هو المشهور . وفى غير المشهور عقوبة مقدرة شرعا فيسمى القصاص حدا. لكن الحد على هذا على قسمين قسم يصح فيه العفو وقسم لايقبل العفو . والحد على الاول لايقبل الاسقاط بعد ثبوت سببه عند الحاكم والمقصد الاصلى من شرعه الانزجار عما يتضرر به العباد هكذا يستفاد من الهداية وفتح القدير والبرجندى . ويطلق ايضا على مايتميز به عقار من غيره مما لايتغير كالدور والاراضى فالسور والطريق والنهر لايصلح حدا لانه يزيد وينقص ويخرب وهذا عنده خلافا لهما وهو المختار عند شمس الاسلام كذا فى جامع الرموز فى كتاب الدعوى . وبهذا المعنى وقع فى قولهم لابد فى دعوى العقار من ذكر الحدود الاربعة اوالثلثة . وعند الاصوليين مرادف للمعرف بالكسر وهو مايميز الشيء عن غيره وذلك الشيء يسمى محدودا ومعرفا بالفتح . وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل فى الذهن صورة غير حاصلة او يفيد تميز صورة حاصلة عما عداها . والثانى حد لفظى اذ فائدته معرفة كون اللفظ بازاء معنى. والاول اما ان يكون بمحض الذاتيات وهو الحد الحقيقى لافادته حقائق المحدودات فان كان جميعا فتام والافناقص واما ان لايكون كذلك فهو الحد الرسمى . واما التعريف الاسمى سواء كان حدا اورسما فالمقصود منه تحصيل صور المفهومات الاصطلاحية وغيرها من الماهيات الاعتبارية فيندرج فى القول الشارح المخصص بالتصورات المكتسبة حدا اورسما لابانته عن ذاتيات مفهوم الاسم اوعنه بلا زمه هكذا فى العضدى وحاشيته للسيد السند وكذا عند اهل العربية اى مرادف للمعرف . قال المولوى عبد الغفور وعبدالحكيم فى حاشية الفوائد الضيائية فى شرح عبارة الكافية وقد علم بذلك

حد كل واحد منها ما حاصله انه ليس غرض الادباء من الحد الا التمييز التام واما التميز بين الذاتيات والعرضيات فوظيفة الفلاسفة الباحثين عن احوال الموجودات على ماهى عليه . فالحد عند الادباء هو المعرف الجامع المانع وهكذا ذكر المولوى عصام الدين حيث قال معنى الحد عند الادباء المعرف الجامع المانع كما صرح به ابن الحاجب فى الاصول . وعند المنطقيين يطلق فى باب التعريفات على مايقابل الرسمى واللفظى وهو مايكون بالذاتيات . وفى باب القياس على ماينحل اليه مقدمة القياس كالموضوع والمحمول قال فى شرح المطالع لابد فى كل قياس حملى من مقدمتين تشتركان فى حد ويسمى ذلك الحد حدا اوسط لتوسطه بين طرفى المطلوب وتنفرد احدى المقدمتين بحد هو موضوع المطلوب ويسمى اصغر لان الموضوع فى الاغلب اخص فيكون اقل افرادا فيكون اصغر وتنفرد المقدمة الثانية بحد هو محمول المطلوب ويسمى اكبر لانه فى الاغلب اعم فيكون اكثر افرادا فما ينحل اليه مقدمة القياس كالموضوع والمحمول يسمى حدا لانه طرف النسبة تشبيها له بالحد الذى هو فى كتب الرياضيين . فكل قياس يشتمل على ثلثة حدود الاصغر والاكبر والاوسط مثلا اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فالمطلوب اى النتيجة الحاصلة منه كل انسان جسم . والانسان حد اصغر والحيوان حد اوسط والجسم حد اكبر هذا . ثم ان هذه الاصطلاحات غير مختصة بالقياس الحملى فالواجب ان تعتبر بحيث تعمه وغيره فيبدل لفظ الموضوع بالمحكوم عليه ولفظ المحمول بالمحكوم به انتهى . ويؤيد هذا التعميم مافى الطيبى من ان المشترك المكرر بين مقدمتى القياس فصاعدا يسمى اوسط لتوسطه بين طرفى المطلوب سواء كان موضوعا اومحمولا مقدما اوتاليا انتهى . وقال الصادق الحلوانى فى حاشيته فى هذه العبارة اشعار بان الحد الاوسط لايختص بالاقترانى ولا الحملى ولا البسيط وظاهر كلام القوم خلاف الكل لاشعاره باختصاصه بالاقترانى الحملى البسيط . [١]

(المحدود) قد علم معناه بما سبق فى لفظ الحد الا ان فى المعنى الاخير المستعمل فى باب القياس لاتسمى المقدمة ولا النسبة محدودة اصطلاحا . ويطلق ايضا عند النحاة على قسم من الظرف المسمى بالموقت ويقابله المبهم وعلى قسم من المفعول المطلق المسمى بالموقت ايضا ويقابله المبهم ايضا ويجئ فى فصل الفاء من باب الظاء المعجمة .

(محدد الجهات) هو الفلك الاعظم وقد يطلق عليه بلا اضافة ويجئ فى فصل الكاف من باب الفاء .

---

[١] وقال الفاضل الكلنبوى فى برهانه والمحكوم عليه فى المطلوب يسمى حدا اصغر والمحكوم به حدا اكبر والمقدمة التى فيها الاصغر صغرى والتى فيها الاكبر كبرى والجزء المتكرر المشترك بين الصغرى والكبرى حدا اوسط لتوسطه بين طرفى المطلوب فى الشكل الاول المعيار للبواقى اولتوسطه بين العقل والنتيجة ولذا يطرح عند اخذها (انتهى) (لمصححه)

(الحسد) بفتح الحاء والسين المهملتين فى اللغة بد خواستن كما فى الصراح . وفى خلاصة السلوك الحسد حده عند اهل السلوك ارادة زوال نعم المحسود وقيل الذى لايرضى اهله بقسمة الواجد وقيل الحسد احسن افعال الشيطان واقبح احوال الانسان وقيل الحسد داء لادواء له الا الموت وقيل الحسد جرح لايندمل الا بهلاك الحاسد اوالمحسود وقيل الحسد نار وقودها الحاسد . وقال حكيم الحسد فى كل احوال الاشياء مذموم الا بالعلم والعمل بالعلم والسخاوة بالمال والتواضع بالبدن انتهى . در صحائف آورد حسد آنست كه زوال نعمت ديكرى خواهد واين در جميع مذاهب حرام است واما اكر زوال آن نخواهد بلكه برخود نيز مثل آن خواهد حرام نباشد واين راغبطه كويند ميان اهل بهشت اين خواهد بود . در مجمع السلوك مى آورد حسد آرزو بردن برنعمت غيرى كه مخصوص بدو است ويا برزوال نعمت غيرى پس اكر خداى تعالى شخصى را بصفتى مخصوص كرداند وشخصى ديكر آرزو داردكه آن صفت بمن نيز حاصل شود اين را حسد كويند چه اين شخص آرزو دارد برزوال خصوص نعمت واكر آرزو برد بر حصول نعمت غيرى بدون زوال آن نعمت ويا خصوص آن نعمت بدان غير اين را غبطه كويند واين محمود است . وذكر فى منهاج العابدين الحسد ارادتك بزوال نعم الله عن اخيك المسلم مما له فيه صلاح فان لم ترد زوالها فهو غبطة وعلى هذا يحمل قوله عليه وآله وسلم لاحسد الى فى اثنين اى لاغبطة الا فى ذلك فعبر عن الغبطة بالحسد اتساعا لتقارنهما فان لم يكن فيه صلاح فاردت زواله عنه فذلك غيرة وضد الحسد النصيحة . فان قيل كيف يعلم ان له فيه صلاح اوفساد . قلت يعلم بالظن الغالب فانه جار مجرى العلم فى هذا الموضع . ثم ان اشتبه عليك فلا ترد زوال نعمة ولا بقاءها من احد من المسلمين الا مقيدا بالتفويض وشرط الصلاح لتخلص من حكم الحسد انتهى كلام مجمع السلوك .

(الحمد) بالفتح وسكون الميم فى اللغة هو الوصف بالجميل على الجميل الاختيارى على قصد التعظيم ونقيضه الذم . وهذا اولى مما قيل هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل لان الحمد لايتحقق الابعد امور ثلثة الوصف بالجميل وهو المحمود به وكونه على الجميل الاختيارى اعنى المحمود عليه وكونه على قصد التعظيم والتعريف الاول مشتمل على جميع هذه الامور بخلاف التعريف الثانى فانه لايشتمل المحمود عليه ان جعل الباء صلة للوصف كما هو الظاهر والمحمود به ان جعل الباء للسببية . فان قيل اذا وصف المنعم بالشجاعة ونحوها لاجل انعامه كانت الشجاعة محمودا بها والانعام محمودا عليه واما اذا وصف الشجاع بالشجاعة لشجاعته لم يكن هناك محمود عليه مع ان هذا الوصف حمد قطعا . قلت

تلك الشجاعة من حيث انها كان الوصف بها كانت محمودا بها ومن حيث قيامها بمحالها كانت محمودا عليها فهما متغايران هنا بالاعتبار ولذا يقال وصفته بالشجاعة لكونه شجاعا . ثم الوصف يتبادر منه ذكر مايدل على صفة الكمال فيكون قولا مخصوصا فصار مورد الحمد اللسان وحده ولما لم يقيد الوصف بكونه فى مقابلة النعمة ظهر ان الحمد قد يكون واقعا بازاء النعمة وقد لايكون . وبقيد الجميل المحمود به يخرج الوصف على الجميل بما ليس بجميل . وبقيد الجميل المحمود عليه يخرج الوصف على غير الجميل . وفى قيد الاختيارى اشارة الى ان الحمد اخص من المدح. والبعض اعتبر قيد الاختيارى فى الجميل المحمود به وهو غير مشهور فانه يعم الاختيارى وغيره على الاظهر وعلى هذا قيل الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختيارى من انعام اوغيره والمدح هو الثناء باللسان على الجميل مطلقا يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدتها على ذلك فالحمد يختص بالفاعل المختار دون المدح فانه يقع على الحى وغيره وبالجملة فالممدوح عليه كالممدوح به لايجب ان يكون اختياريا بخلاف المحمود عليه فانه يجب كونه اختياريا . ومنهم من منع صحة المدح على ماليس اختياريا وجعل مثال اللؤلؤ مصنوعا . وتوضيحه ماذكره السيد السند فى حاشية ايساغوجى من ان من يقول بكون الجميل الاختيارى مأخوذا فى الحمد انما يقول بكونه مأخوذا فيه بحسب العقل ولا فرق فيه بين الحمد والمدح صرح به صاحب الكشاف حيث قال وكل ذى لب اذا رجع الى بصيرته لايخفى عليه ان الانسان لايمدح بغير فعله وقد نفى الله تعالى على الذين انزل فيهم ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا الآية . ثم سأل كيف ذلك وان العرب يمدح بالجمال وحسن الوجه . واجاب بان الذى يسوغ ذلك ان حسن المنظر يشعر عن مخبر مرضى واخلاق محمودة . ثم نقل عن علماء البيان تخطئة المادح على غير الاختيارى وجعله غلطا وهو مخالف للمعقول وقصر المدح على الجميل الاختيارى وهذا صريح فى ان اخذ الاختيارى فى الحمد انما هو بحسب العقل وانه لافرق فيه بين الحمد والمدح انتهى. وايضا صريح فى ان الحمد والمدح مترادفان وهذا هو الاشهر كما قيل وقيل ترادفهما باعتبار عدم اختصاصهما بالاختيارى فالحمد ايضا غير مختص بالاختيارى كالمدح واختاره السيد السند فى حاشية ايساغوجى واستدل عليه بقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وبالحديث المأثور وابعثه المقام المحمود الذى وعدته . قال والحمل على الوصف المجازى وصفاته بوصف صاحبه كالكتاب الكريم والاسلوب الحكيم صرف عن الظاهر . ثم معنى الجميل الاختيارى هو الصادر بالاختيار كما هو المشهور او الصادر عن المختار وان لم يكن مختارا فيه كما قال به بعض المتأخرين فعلى القول الثانى لانقض بصفات الله تعالى لان صفاته تعالى صادرة عن المختار وهو ذاته تعالى اى مستندة اليه وان لم تكن صادرة عنه بالاختيار وكذا على القول الاول بان يراد بالاختيارى اعم من ان يكون اختياريا حقيقة اوبمنزلة الاختيارى والصفات المذكورة بمنزلة الافعال الاختيارية

لاستقلال الذات فيها وعدم احتياجه فيها الى امر خارج كما هو شان الافعال الاختيارية .
وفيه ان ذات الواجب تعالى يحتاج فى بعض الافعال الاختيارية الى خارج كارزاق زيد مثلا
فانه يحتاج فيه الى وجود زيد فالاولى ان يقال المراد بالاختيار المعنى الاعم المشترك بين
القادر والموجب وهو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فانه متفق عليه
بين المتكلمين والحكماء فى الواجب وغيره لا كونه بحيث يصح منه الفعل والترك لانه مقابل
للايجاب هكذا يستفاد مما ذكره صاحب الاطول وابو الفتح فى حاشية الحاشية الجلالية . وبالقيد
الاخير خرج الاستهزاء والسخرية اذ لابد فى الحمد ان يكون ذلك الوصف على قصد التعظيم
بان لايكون هناك قرينة صارفة عن ذلك القصد لانه اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد
اوخالفه افعال الجوارح ونحوها لم يكن حمدا حقيقة بل كان من السخرية والاستهزاء .
لايقال فقد اعتبر فى الحمد فعل الجنان والاركان ايضا . لانا نقول ان كل واحد منهما شرط
لكون فعل اللسان حمدا لاركن منه . وفى اسرار الفاتحة المدح يكون قبل الاحسان وبعده
والحمد لايكون الابعده وايضا قد يكون منهيا كما قال عليه السلام احثوا التراب على وجوه
المداحين والحمد مأمور به مطلقا قال عليه السلام من لم يحمد الناس لم يحمد الله انتهى . ولايخفى
مافيه من المخالفة لما سبق عن عموم الحمد النعم الواصلة الى الحامد وغيرها . ثم اعلم ان القول
المخصوص الذى يحمدون به انما يريدون به انشاء الحمد وايجاد الوصف لا الاخبار به فهو
انشاء لاخبر وليس ذلك القول حمدا بخصوصه بل لانه دال على صفة الكمال ومظهر لها
اى لها مدخل تام فى ذلك . ومن ثم اى من اجل ان لدلالته على صفة الكمال واظهاره لها
مدخلا تاما فى كونه حمدا عبر بعض المحققين من الصوفية عن اظهار الصفات الكمالية
بالحمد تعبيرا عن اللازم بالملزوم مجازا حيث قال حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية
وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل . وهذا اقوى لان الافعال التى هى آثار السخاوة
تدل عليها دلالة قطعية بخلاف دلالة الاقوال فانها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها ومن هذا
القبيل حمد الله وثناؤه على ذاته . وذلك انه تعالى حين بسط بساط الوجود على ممكنات
لاتحصى ووضع عليه موائد كرمه التى لاتتناهى فقد كشف عن صفات كماله واظهرها
بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولايتصور
فى العبارات مثل ذلك ومن ثمه قال النبى صلى الله عليه وآله وسلم لا احصى ثناء عليك
انت كما اثنيت على نفسك . والاحصاء يمكن ان يكون بمعنى . العلم . اوالعد على سبيل
الاستقصاء وعلى كلا التقديرين الضمير المرفوع اعنى انت مبتدأ والكاف زائدة وكلمة
ماموصولة اوموصوفة واختيارها على كلمة من يأباها واثنيت على نفسك صلتها اوصفتها
كما فى قوله . ع . انا الذى سمتنى امى حيدرة . وهذه الجملة خبر للمبتدأ والمجموع تعليل
لعدم علمه صلى الله عليه وآله وسلم ثناء عليه تعالى لانه اذا اثنى على نفسه كان ثناء غير متناه

فلا يعلم ولايعد بل لامناسبة لشئ من العلم والعدالمذكورين الا لله تعالى . او بمعنى القدرة والجملة استينافية كأنه قيل من ثنى حق لثناء وتمامه ويكون كلة انت تأكيداً للضمير المجرور فى عليك ومأموصولة اوموصوفة اومصدرية والمعنى انه لا اقدر على ثناء عليك مثل الثناء الذى اثنيت به بحذف العائد الى الموصول اوالموصوف اومثل ثنائك بجعل مامصدرية . ومقصوده عليه السلام من هذا الكلام اظهار العجز عن مثل ثناء الله تعالى على ذاته وساب المماثلة بين ثنائه قولا اوفعلا و بين ثنائه تعالى على ذاته . اعلم ان الحمد فى العرف هو الشكر فى اللغة وهو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما ويجئ ذلك فى فصل الراء المهملة من باب الشين المعجمة . قال بعض الصوفية لسان الحمد ثلث اللسان الانسانى واللسان الروحانى واللسان الربانى . اما اللسان الانسانى فهو للعوام وشكره به التحدث لانعام الله واكرامه مع تصديق القلب باداء الشكر . واما اللسان الروحانى فهو للخواص وهو ذكر القلب للطائف اصطناع الحق فى تربية الاحوال وتزكية الافعال . واما اللسان الربانى فهو للعارفين وهو حركة السر لقصد شكر الحق جل جلاله بعد ادراكه لطائف المعارف وغرائب الكواشف بنعت المشاهدة والغيبة فى القربة واجتناء ثمرة الانس وخوض الروح فى نحو القدس وذوق الاسرار بمباشرة الانوار .

فصل الذال المعجمة

(الحذ) عند اهل العروض سقوط الوتد المجموع من آخر الجزء والجزء الذى فيه الحذ يسمى احذ كذا فى عنوان الشرف وجامع الصنائع فاذا اخذ فعلن من متفاعلن بحذف علن منه وابدال متفا لكونه مهملا من فعلن يسمى ذلك العمل حذا وكذا الحال فى فعلن المأخوذ من مستفعلن . وفى بعض رسائل العروض العربى الحذذ بفك الادغام ويؤيد هذا ماوقع فى المنتخب والصراح من ان الحذذ بفتحتين من تصرفات اهل العروض وهو اسقاط الوتد المجموع من متفاعلن والقصيدة تسمى حذاء وهذا من البحر الكامل .

فصل الراء المهملة

(الحجر) بحركات الحاء وسكون الجيم لغة المنع مطلقا . وفى الشرع منع نفاذ القول اى منع لزومه فانه ينعقد عقد المحجور موقوفا واللام عهدية اى قول شخص مخصوص اى الصغير والرقيق والمجنون فلا يصدق على منع القاضى نفاذ اقرار المكره مثلا . واحترز عن الفعل فانه لاحجر فيه لانه لايفتقر الى اعتبار الشرع فلو اتلف الصبى او المجنون او العبد شيئا يضمنونه والاولى ذكر لفظ اللزوم بدل النفاذ لان النافذ اعم من اللازم على انه غير جامع لقول صغير غير عاقل وملحق به فانه لايصح اصلا هكذا صرح فى جامع الرموز والبرجندى .

(الحجر) بفتحتين بمعنى سنك كما فى الصراح والحجر الاسود هو الحجر المعروف فى البيت الحرام . والحجر الاسود عند الصوفية عبارة عن اللطيفة الانسانية واسوداده عبارة عن تلوثه بالمقتضيات الطبعية وقد سبق فى لفظ الحج فى فصل الجيم من هذا الباب .

(الحجرة) بالضم والسكون كما فى المنتخب فى علم الاسطرلاب عبارة عن الام وقيل مغايرة له قد سبق فى فصل الميم من باب الالف . واجزاء حجره عبارتست از سيصد وشصت قسم دائره كه بروى آن حجره بود وآرا درجات حجره نيز كويند وآن بمنزلهٔ درجات معدل النهار استكه منطقهٔ فلك نهم است كذا فى شرح بيست باب .

(التحجر) هو ورم صغير يجمد ويتحجر فى العين كذا فى بحر الجواهر .

(الحدر) بالفتح وسكون الدال المهملة عند القراء من مراتب التجويد وقد سبق فى فصل الدال المهملة من باب الجيم .

(التحذير) فى اللغة مصدر حذر بتشديد الذال المعجمة بمعنى ترسانيدن . وعند النحاة هو المفعول به بتقدير اتق ونحوه مثل حذر وبعد واجتنب وذلك التقدير اما التحذير مما بعده نحو اياك والاسد اى اتق اياك من مقارنة الاسد فالمحذر منه هوالذى وقع بعد اياك وهو الاسد واما لذكر المحذر منه مكررا وطول الكلام به نحو الطريق الطريق اى اتق الطريق هكذا يفهم من شروح الكافية .

(الحر) بالفتح والتشديد لغة الخلوص وشرعا خلوص حكمى يظهر فى الآدمى لانقطاع حق الغير عنه والحرية بالضم مثله والحر بالضم لغة من الحر بالفتح ويقابله الرقيق ويقابل الحر والحرية الرق هكذا صرح فى جامع الرموز . وفى مجمع السلوك والحرية عند السالكين انقطاع الخاطر من تعلق ماسوى الله تعالى بالكلية پس بنده در مقام حريت وقتى رسدكه غرضى از اغراض دنياوى ويرا نماند وپرواى دنيا وعقبى ندارد چراكه چيزيكه تودر بند آنى بندهٔ آنى . وانسان كامل كفته آزاده آنستكه هشت چيز ويرا بكمال شود اقوال وافعال ومعارف واخلاق نيك وترك وعزلت وقناعت وفراغت . اكر كسى چهار اول داشته باشد آن رابالغ كويند نه آزاده . آزادكان دوطائفه اند . بعضى خمول اختيار كنند واز اختلاط اهل دنيا وقبول هداياى ايشان احتراز نمايند وميدانندكه صحبت اهل دنيا تفرقه افزاست . وبعضى رضا وتسليم نظاره كنند ودانندكه آدمى راوقتى كارى پيش آيدكه نافع باشد اكرچه در نظر اوضار باشد عسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم پس اختلاط اهل

دنيا وعدم اختلاط آنها نزد ايشان برابر است وهم چنين قبول هديه وورد آن . بدانكه بعضى ملاحده ميكويندكه چون بنده بمقام حريت رسد ازوى بندكى زائل كردد واين كفر است چراكه بندكى از حضرت رسالت پناه عليه الصلوة والسلام زائل نشد ديكرى كيستكه درين محل دم زند آرى بنده چون بمقام حريت رسد از بندكى نفس خويش آزاد كردد يعنى آنچه نفس مى فرمايد اوبرآن نرود بلكه اومالك نفس خود كردد ونفس مطيع ومنقاد اوشود تكليف ومشقت عبادت ازو دور شود ودر عبادت نشاط وآرام خود داند وبنشاط عبادت بجا آورد . والحرية نهاية العبودية فهى هداية العبد عند ابتداء خلقته كذا فى مجمع السلوك فى بيان الطريق .

(الحرارة) بالفتح بمعنى كرمى ضد البرودة بمعنى سردى وماهيتهما من البديهيات وما ذكر فى حقيقتهما فهى من جملة الاحكام . وبعض الحكماء جعل البرودة عبارة عن عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا وقيد من شانه للاحتراز عن الفلك فان عدم حرارته لايسمى برودة اذ ليس من شانه ان يكون حارا فعلى هذا التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو باطل لانها محسوسة ولا شئ من العدم بمحسوس . واعترض عليه بان الانفصال عدم الاتصال مع انه محسوس . واجيب بان المحسوس هو المنفصل وعوارضه كاللون والانفصال يدرك بالوهم التابع للحس الظاهر لا بالحس الظاهر فان الحكم بان العدم غير محسوس بالحواس الظاهرة بديهية فالحق انها كيفية موجودة مضادة للحرارة من شانها ان تجمع المتشاكلات وغيرها . وههنا ابحاث . الاول كما يقال الحار لما تحس حرارته بالفعل كالنار مثلا يقال ايضا لما لاتحس حرارته بالفعل ولكن تحس بها بعد مماسة البدن الحيوانى والتأثر منه كالادوية والاغذية الحارة ويسمى حارا بالقوة وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة . ولهم فى معرفة الحار والبارد بالقوة طريقان التجربة والقياس من الاستدلال باللون والطعم والرائحة وسرعة الانفعال مع استواء القوام او قوته . والثانى الاشبه بالصواب ان الحرارة الغريزية اى الطبيعية الملايمة للحيوة الموجودة فى ابدان الحيوانات ويسميها افلاطون بالنار الالهية والحرارة الكوكبية والناريه انواع متخالفة الماهية لاختلاف آثارها الدالة على اختلاف ملزوماتها فى الحقيقة فانه يفعل حر الشمس فى عين الاغشى من المضرة مالا يفعل حر النار . والحرارة الغريزية اشد الاشياء مقاومة للحرارة النارية التى ليست غريزية بل غريبة فان الحرارة النارية اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيوانى قاومتها الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة والباردة لايدافعها الا الغريزية . وهذا مذهب ارسطو . وقال جالينوس الغريزية والنارية من نوع واحد فالغريزية هى النارية واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التيام فاذا ارادت الحرارة او البرودة تفريقها عسر عليها ذلك

التفريق . والفرق بين الحار الغريزى والغريب ان احدهما جزء المركب والآخر خارج عنه مع كونهما متوافقين فى الماهية . الثالث قال ابن سينا الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس اى تجمع بين المتشاكلات وغيرها ايضا لان الحرارة فيها قوة مصعدة فاذا اثرت فى جسم مركب من اجزاء مختلفة فى رقة القوام وغلظه ينفعل الجزء اللطيف الرقيق منه انفعالا اسرع من الكثيف الغليظ فيتبادر الالطف فالالطف الى الصعود دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ببطوء وربما لم تفد الحرارة فيه خفة تقوى على تصعده فيلزم بهذا السبب تفريق المختلفات . ثم تلك الاجزاء تجتمع بالطبع الى ما يجانسها فان الجنسية علة الضم كما اشتهر والحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذى هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما نسبت الافعال الى معداتها . هذا اذا لم يكن الالتيام بين بسائط ذلك المركب شديدا . واما اذا اشتد وقوى التركيب لا تفرقها لوجود المانع فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة فى الجسم متقاربة فى الكمية كما فى الذهب افادته الحرارة سيلانا وذوبانا وكلما حاول اللطيف صعودا منعه الكثيف فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران كما نشاهد فى الذهب من حركته السريعة العجيبة فى البوتقة ولولا هذا العائق لفرقه النار وان غلب اللطيف جدا فيصعد ويستصحب معه الكثيف لقلته كالنوشادر فانه اذا اشرفته النار تفرقه النار وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر فلا يذوب ولا يلين كالطلق فانه يحتاج فى تليينه الى حيل ولذا قيل من حل الطلق فقد استغنى عن الخلق . تنبيه . الفعل الاولى للحرارة هو التصعيد والجمع والتفريق لازمان له ولذا قال ابن سينا فى كتاب الحدود انها كيفية فعلية اى تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ماجاورها محركة لما تكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيحدث عن هذا التحريك ان تفرق الحرارة المختلفات وتجمع المتماثلات وتحدث تخلخلا من باب الكيف وتكاثفا من باب الوضع لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف . وفعلها فى الماء احالته الى الهواء لا تفريق بين اجزاء المتماثلات . وفعلها فى البيض احالتها فى القوام لا جمع للاجزاء المخالفة فان النار بحرارتها توجب غلظا فى قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تأثير الحرارة فيهما . الرابع الحركة تحدث الحرارة والتجربة تشهده . وانكره ابو البركات مستدلا بانه حينئذ يجب ان تسخن الافلاك سخونة شديدة وتسخن بمجاورتها العناصر الثلثة فتصير كلها بالتدريج نارا . والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولابد فى وجود الحرارة مع المقتضى الذى هو الحركة من وجود القابل ولا تسخن العناصر فان النار متحركة بمشايعة الفلك دون باقى العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقى لان برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها هذا كله خلاصة ما فى شرح المواقف وشرح التجريد .

(الحشر) بالفتح وسكون الشين المعجمة فى العرف هو والبعث والمعاد الفاظ مترادفة كما فى بعض حواشى شرح العقائد . ويطلق بالاشتراك اللفظى كما هو الظاهر على الجسمانى والروحانى فالجسمانى هو ان يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور والروحانى هو اعادة الارواح الى ابدانها . ثم انهم اختلفوا فى ان الحشر . ايجاد بعد الفناء بان يعدم الله الاجزاء الاصلية للبدن ثم يعيدها . اوجمع بعد التفريق بان يفرق الاجزاء فيختلط بعضها ببعض ثم يعيدفيها التأليف ويدل عليه ظاهر قوله تعالى اذا مزقتم كل ممزق انكم لفى خلق جديد . والحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا او اثباتا . هذا عند من يقول بحشر الاجساد والارواح واما المنكر لحشر الاجساد فيقول المعاد الروحانى عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلى الذى هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسية ورذائلها . وفى بعض حواشى شرح هداية الحكمة المعاد الروحانى عبارة عن احوال النفس فى السعادة والشقاوة ويسمى بالآخرة ايضا . اعلم ان الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لاتزيد على خمسة . الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة . والثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين . والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى والراغب وابى زيد الدبوسى ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور متأخرى الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هوالنفس الناطقة وهوالمكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والنفس تجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا ارادالله حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا وليس هذا تناسخا لكونه عودا الى اجزاء اصلية للبدن وان لم يكن هو البدن الاول بعينه على مايشعر به قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى الآية وكون اهل الجنة جرداً ومرداً وكون ضرس الجهنمى مثل احد . والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين . والخامس التوقف فى هذه الاقسام كما قال جالينوس لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها اوهى جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد كذا فى شرح المواقف وتهذيب الكلام .

(الحصر) بالفتح وسكون الصاد المهملة فى اللغة الاحاطة والتحديد والتعديد . وعند اهل العربية هو القصر وهو اثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه وكثير من الناس لم يفرق بينه وبين الاختصاص وبعضهم فرق بينهما ويجئ فى فصل الراء المهملة من باب القاف . واما ما قالوا الغالب فى التقسيمات حصر المقسم فيما ذكر من الاقسام وقد يخلو

عنه فالظاهر ان المراد بالحصر ههنا هو الحصر بمعنى التعديد . ثم المشهوران هذا الحصر منحصر فى قسمين لانه انكان بحيث يجزم به العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة مع قطع النظر عن الامور الخارجية فهو عقلى والا فهو استقرائى . قيل كثير اما يوجد حصر لم يكف فيه مفهوم التقسيم ولا تعلق له بالاستقراء بل يستعان فيه بتنبيه اوبرهان فيقال هناك قسم ثالث حقيق بان يسمى حصرا قطعيا ولذا قسم البعض القسم الثانى الى مايجزم به العقل بالدليل او التنبيه والى ماسواه وسمى الاول قطعيا والثانى استقرائيا هكذا يستفاد مما ذكره ابو الفتح فى حاشية الحاشية الجلالية فى بحث الدلالة والمولوى عصام الدين فى حاشية الفوائد الضيائية فى تقسيم الكلمة الى الاسم واخويه . وقال المولوى عبد الحكيم فى حاشية حاشية الفوائد الضيائية هناك ان كان الجزم بالانحصار حاصلا بمجرد ملاحظة مفهوم الاقسام من غير استعانة بامر آخر بان يكون دائرا بين النفى والاثبات فالحصر عقلى وانكان مستفادا من دليل يدل على امتناع قسم آخر فقطعى اى يقينى وان كان مستفادا من تتبع فاستقرائى وان حصل بملاحظة تمايز وتخالف اعتبرهما القاسم فجعلى ولما كان الحصر العقلى دائرا بين النفى والاثبات لايمكن ان يكون الاقسام الحاصلة به الاقسمين انتهى . وقال فى حاشية شرح الشمسية الحصر الجعلى استقرائى فى الحقيقة الا ان لجعل الجاعل مدخلا فيه انتهى . ومثال العقلى قولنا العدد اما زوج اوفرد فانا اذا لاحظنا مفهوم الزوج والفرد جزمنا بان العدد لايخرج عنهما . وحصر الكلمة فى الاقسام الثلثة قيل عقلى وقيل استقرائى . ثم الحصر عند المنطقيين عبارة عن كون القضية محصورة وتسمى مسورة ايضا سواء كانت حملية اوشرطية الا ان الحكم فى الحملية على افراد الموضوع اما جميعها نحوكل انسان حيوان وتسمى محصورة كلية اوبعضها نحو بعض الحيوان انسان وتسمى محصورة جزئية ويجئ فى لفظ الحملية فى فصل اللام من هذا الباب . وفى الشرطية باعتبار تقادير المقدم اما جميعها اوبعضها كما يجئ فى لفظ الشرطية فى فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة . ثم المحصورة تنقسم الى حقيقية وخارجية وذهنية ويجئ ذكر كل منها فى موضعه .

(الحصار) بالكسر در لغت قلعه‌ومحاصره كردن كسى را در جنك . ونزد منجمان بودن كوكبست ميان دو كوكب ديكر دريك برج يا دو برج كه پس وپيش اوباشد ياميان شعاع دو كوكب بدان صفت و آن كوكب را محصور خوانند كذا فى كفاية التعليم . بدانكه بودن محصور ميان دو سعد دليل غايت سعادت است وبودنش ميان دو نحس دليل غايت نحوست .

(حصر الكلى فى جزئياته) هو الذى يصح اطلاق اسم الكلى على كل واحد من

جزئيـاته كحصر المقدمة على ماهية المنطق وبيان الحـاجة اليه وموضوعه وكحصر المقسم فى الافسام . وحصر الكل فى اجزائه . هو الذى لايصح اطلاق اسم الكل على اجزائه منها حصر الرسـالة على الاشياء الخمسة لانه لايطلق الرسـالة على كل واحد من الخمسة وكحصر النوع فى الجنس والفصل كذا فى السيد الجرجانى .

(الاحصار) لغة المنع من كل شئ ومنه المحصر بفتح الصاد وهوا الممنوع من كل شئ كما فى الكشاف وغيره والاحصار فى الشرع منع الخوف اوالمرض من وصول المحرم الى تمام حجه اوعمرته . والمحصر فى الشرع الممنوع عن الحج اوالعمرة لخوف اومرض بعد الاحرام كذا فى جامع الرموز والدرر .

(المحضر) بالضـاد المعجمة على صيغة اسم الظرف بمعنى السـجل كما فى الصراح . وفى الغرر وشرحه الدرر المحضر ما كتب فيه حضور المتخاصمين عند القاضى وماجرى بينهما من الاقرار والانكار والحكم بالبينة اوالنكول على وجه يرفع الاشتباه . وكذا السـجل . والصك ماكتب فيه البيع اوالرهن اوالاقرار ونحوها . وفى المغرب الصك كتاب الاقرار بالمال وغيره معرب چك والحجة والوثيقة تتناولان الثلثة يعنى السـجل والمحضر والصك لان فى كل منها معنى الحجة والوثاق انتهى . وذكر فى كفـاية الشروط ان احداً اذا ادعى على الآخر فالمكتوب المحضر و اذا اجاب الآخر واقام البينة فالتوقيع واذا حكم فالسجل .

(المحاضرة) هى عند السالكين الرؤية قبل رفع الحجاب ويجئ فى لفظ الوصال فى فصل اللام من باب الواو . وحضرت جمع وحضرت وجود حقيقة الحقائق را كويند كما يجئ . وحضور مقام وحدت را كويند كما فى كشف اللغات من هذا الباب .

(المحظور) هو الحرام كما يجئ فى فصل الميم من هذا الباب .

(المحقر) على صيغة اسم المفعول من التحقير هو مرادف المصغر وكذا التحقير ويجئ فى فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة .

(الاحتكار) هو لغة احتباس الشئ لغلائه والحكرة بالضم وسكون الكاف اسم له . وشرعا اشتراء قوت البشر والبهائم وحبسه الى الغلاء . وقوت البشر كالارز والذرة والبر والشعير ونحوها دون العسـل والسمن . وقوت البهائم كالتبن ونحوه . ومدة الحبس قيل اربعون يوما وقيل شهر وقيل اكثر من سنة وهذه المقادير فى حق المعاقبة فى الدنيا لكن يأثم وان قلت المدة فان الاحتكار مكروه شرعا بشرائط معروفة . وشرط البعض الاشتراء وقت الغلاء منتظرا زيادته كما فى الاختيار فلو اشـترى فى الرخص ولايضر بالناس لم يكره حكره هكذا يفهم من جامع الرموز والدرر فى كتاب الكراهية .

(الحمرة) بالضم وسكون الميم فى اللغة بمعنى سرخى . وعند الاطباء هى الورم الحار الصفراوى المحض فارسيها سرخ باد كذا فى بحر الجواهر . وعند اهل الرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر وصورته هكذا ⚍ .

(الحمراء) بالالف الممدودة درلغت سرخ صرف را كويند . ودر اصطلاح محدثين جامهٔ را كويند كه دروى خطهاى سرخ باشند وهمچنين خضراء وصفراء نزدشان جامهٔ باشدكه خطهاى سبز وزرد دارد چنانچه الايجه كه در ديار مابود هكذا فى ترجمة صحيح البخارى المسمى بتيسير القارى واين اصطلاح بجهت آنستكه نزد اكثر محدثين پوشيدن پارچهٔ سرخ خالص ممنوع است ازجهت تمسك بظاهر حديث اياكم والحمرة فانهازى الشيطان . وآنچه در لباس آنحضرت منقول است كه عليه حلة حمراء ايشان آنرا تأويل ميكنند برين نمط كه حلهٔ مذكوره مخطط بود بخطوط سرخ اما ازانجا كه خطوط بهم پيوسته ونزديك تربود ازدور تمام سرخ نمايان ميشد لهذا راوى در غلط وخطا افتاده بحلهٔ حمراء روايت كرده . وپوشيده مباد كه تأويل مذكور خلاف ظاهر وبعيد از قياس است وفقهاى مكه بجواز لبس ثوب احمر قائل اند وصرف رنك معصفر را استثناء ميكنند ومى فرمايندكه حديث اياكم والحمرة در رنك معصفر وارد است والف ولاماو براى عهد است وقصهٔ ورود آن باين وجه روايت مى كنندكه آن حضرت عليه الصلوة والسلام كذر فرمودند درجائيكه مردمان رنك معصفررا تيار كرده پارچهها رنك مى كردند پس آن حضرت فرمودندكه اياكم والحمرة الحديث زيراچه اصل درلام عهد است اما وقتيكه چيزى معهود نباشد پس بالضرورة براستغراق محمول مى شود اكر ممكن باشد وكرنه برجنس هكذا فى كتب الفقه .

(المحمر) بكسر الميم عند الاطباء دواء يجذب لطيف الدم الى الجلد جذبا قويا يبلغ ظاهره مع تسخين فيحمر لونه كالخردل كذا فى الموجز وبحر الجواهر .

(المحمرة) اسم السبعية كما يجئ فى فصل العين المهملة من باب السين المهملة .

(الحورية) بالضم فرقة من المتصوفة المبطلة ومذهب ايشان مثل مذهب حاليه است الا آنكه ميكويند حوران بهشتى در بيهوشى نزد ما مى آيند ومارا با ايشان صحبت واقع مى شود وچون بهوش مى آيند غسل مى كنند كذا فى توضيح المذاهب .

(المحور) بالكسر ثم السكون ثم الفتح فى اللغة بمعنى تير چرخ كه بران كردد وچوبكى كه بآن خمير نان را پهن كنند كما فى كنز اللغات . وعند المهندسين هو الخط المستقيم الواصل

بين القطبين اى المتوهم وصوله بين القطبين فان الاخراج بالفعل غير معتبر عندهم . ومحور العالم هو محور الفلك الاعظم كما يجئ في لفظ القطب ويسمى بخط المحور ايضا كما في كشف اللغات. ومحور المخروط المستدير سهمه وكذا محور الاسطوانة المستديرة سهمها . ومحور العضلة على ما في بحر الجواهر عند الاطباء هو العصب الذى ينفذ فى العضلة من جهة ويخرج من اخرى .

فصل الزاء المعجمة

(الحرز) بكسر الحاء وسكون الراء المهملتين فى اللغة الموضع الحصين يقال احرزه اذا جعله فى الحرز كذا فى المغرب . وفى الشرع ما يحفظ فيه المال عادة اى المكان الذى يحرز فيه كالدار والحانوت والخيمة والشخص نفسه . والمحرز على صيغة اسم المفعول من الاحراز ما لا يعده صاحبه مضيعا كذا فى البحر الرائق فى كتاب السرقة فى فصل الحرز . وفى فتح القدير الحرز فى اللغة الموضع الذى يحرز فيه الشئ وكذا فى الشرع الا انه بقيد المالية اى المكان الذى يحرز فيه المال كالدار والحانوت والخيمة والشخص .

(الحز) بالفتح والتشديد فى اللغة القطع والفرجة وعند الاطباء هو تفرق اتصال يكون فى وسط العضلة عرضا كذا فى بحر الجواهر .

(الحمزية) بالفتح فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب حمزة بن ادراك وافقوا الميمونية الا انهم قالوا اطفال الكفار فى النار كذا فى شرح المواقف .

(الحيز) بالفتح وكسر الياء المثناة التحتانية المشددة وقد جاء بتخفيف الياء وسكونها ايضا كما فى المنتخب هو فى اللغة الفراغ مطلقا سواء كان مساويا لما يشغله اوزائدا عليه اوناقصا عنه يقال زيد فى حيز وسيع يسعه جمع كثير اوفى حيز ضيق لا يسعه هو بل بعض اعضائه خارج الحيز كذا قيل . وفى اكثر كتب اللغة انه المكان . وفى اصطلاح الحكماء والمتكلمين لا يتصور زيادة الشئ على حيزه ولا زيادة حيزه عليه . قال المولوى عصام الدين فى حاشية شرح العقائد فى بيان الصفات السلبية الحيز والمكان واحد عند من جعل المكان السطح اوالبعد المجرد المحقق وكذا عند المتكلمين الا انه بمعنى البعد المتوهم . فما قال الشارح التفتازانى من ان الحيز اعم من المكان لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد فالجوهر الفرد متحيز وليس بمتمكن لم نجده الا فى كلامه . واما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان انتهى . ويؤيده ما وقع فى شرح المواقف فى مباحث الكون وهو ان المتكلمين اتفقوا فى انه اذا تحرك جسم تحرك الجواهر الظاهرة منه واختلفوا فى الجواهر المتوسطة فقيل متحرك وقيل لا وكذلك الحال فى المستقر فى السفينة وهو

نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز، فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا وكذا الجواهر المتوسطة لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر لان حيز كل منهما بعض من الحيز للكل . وان فسر الحيز بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا . واما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض . وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند العامة لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا انتهى فان هذا صريح في ان الحيز والمكان مترادفان لغة واصطلاحا فان المعنى الاخير لغوي للمكان والاول اصطلاح المتكلمين على ماصرح بذلك شارح المواقف في مبحث المكان . وقال شارح الاشارات ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير . واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لولم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء . واما عند الشيخ والجمهور فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي . وقيل حاصله ان المكان عند المتكلمين قريب من معناه اللغوي ومعناه اللغوي مايعتمد عليه المتمكن فان ضمير هو راجع الى المفهوم اللغوي بدليل ان المكان عندهم بعد موهوم لا امر موجود كالارض للسرير و ان الحيز غير المكان عندهم فالحيز هو الفراغ المتوهم من غير اعتبار حصول الجسم فيه اوعدمه كما قال الشارح المرزباني والمكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه والخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شانه ان يكون مشغولا بالمتحيز انتهى يعني ان الخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شانه ان يكون مشغولا والآن خال عن الشاغل على ماهو رأى المتكلمين والا يصير الخلاء مرادفاللحيز ولذا قيل ان الخلاء عندهم اخص من الحيز لان الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لايحصل فيه جسم والحيز هو الفراغ الموهوم من غير اعتبار حصول الجسم فيه اوعدم حصوله . والمفهوم من كلام شارح هداية الحكمة ومحشيه العلمي ان الحيز عند القائلين بان المكان هو السطح اعم من المكان فان الحيز عندهم مابه يمتاز الاجسام في الاشارة الحسية فهو متناول ايضا للوضع الذي به يمتاز المحدد اعني الفلك الاعظم من غيره في الاشارة الحسية فهو متحيز وليس في مكان لان المكان هو السطح الباطن المذكور . ولا يرد على هذا التفسير الهيولى والصورة النوعية اذ الاجساد وان كانت تمايز بهما لكن لاتمايز بهما في الاشارة الحسية اذ لاوضع لهما . ان قيل يلزم ان يكون لغير المحدد حيزان اذ لهذه الاجسام وضع ومكان . قلت بالوضع والمكان يحصل التمايز بين الاجسام فيالاشارة الحسية فالمجموع حيز واحد والمراد بالوضع ههنا هو المقولة اوجزؤها (فائدة) قال الحكماء كل جسم فله حيز طبعي ولا يمكن ان يكون له حيزان طبعيان . قال العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة المفهوم من

كلام السيد السند فى حاشية شرح حكمة العين ان الحيز الطبعى هو مايكون لذات الجسم مدخل فيه سواء كان مستنداً الى جزئه اونفس ذاته او لازم ذاته والمفهوم من بعض مؤلفاته ان المكان الطبعى هو مايكون مستنداً الى الصورة النوعية حيث ابطل استناد ذلك المكان الى الجسمية المشتركة لكون نسبتها الى الاحياز كلها على السوية وكذا الى الهيولى لكونها تابعة للجسمية فى اقتضاء حيزها على الاطلاق وكذا الى امر خارج لكون الفرض خلوه عن جميع مايمكن خلوه عنه من الامور الخارجة فهو مستند الى امر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة . وهذا المعنى اخص من الاول والمراد بالطبيعة على المعنى الاول الحقيقة . ثم المفهوم من كلام صاحب هداية الحكمة ههنا هو المعنى الاول ومن كلام شارحه ههنا المعنى الثانى ومن كلام شارحه فى مبحث الشكل ان المراد من كون المكان طبعيا للجسم ان المكان من العوارض الذاتية له لامن الاعراض الغريبة حيث يقول وما يعرض لشئ بواسطة ليست مستندة الى ذاته ولا لازمة له من حيث هو لايكون عارضا له لذاته انتهى . ويفهم من اشارات الشيخ ان المكان الطبعى للجسم مايكون ملايما لذاته ولا يخفى انه يمكن تطبيقه على الاول والثالث بل على الثانى ايضا من تخصيص فى الملايمة لكنه خلاف الظاهر وبالجملة كلامهم فى هذا الباب عن الاضطراب انتهى ماذكر العلمى (فائدة) قال الحكماء المكان الطبعى للمركب مكان البسيط الغالب فيه فانه يقهر ماعداه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلى وطبعه طالبا لذلك الحيز . وان تساوت البسائط كلها فمكانه هو الذى اتفق وجوده لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه اذا اخرج ذلك المركب عن ذلك المكان لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبعيا له والبسيطان المتساويان حجما ومقدارا قد يختلفان قوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد اوبالعكس بل ربما كان الناقص مقداراً اقوى قوة فالمعتبر هو التساوى فى القوة دون الحجم والمقدار . وقد يفصل ويقال انه . ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا قوة وكان هناك مايحفظ الامتزاج فالمركب يجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما ان يكون كل منهما ممانعا للآخر فى حركته اولا فان لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا الا بقاسر وان تمانعا مثل ان تكون النار من تحت الارض والارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد الآخر اولا فعلى الاول يتعاوقان فيحتبس المركب فى ذلك المكان لاسيما اذا كان فى الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثانى يجذب المركب الى حيز ماهو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبعية تشتد عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد . وان تركب من ثلثة فان غلب احدها حصل المركب لطبعه فى حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل

المركب فى حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباينة كالارض والماء والنار حصل المركب فى الوسط ايضا لتساوى الجذب من الجانبين ولان الارض والماء يشتركان فى الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار . وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب فى الوسط والافى حيز الغالب . هذا كله بالنظر الى مايقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتض آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم كذا فى شرح المواقف . وحيز نزد منجمان عبار تست آزانكه كوكب روزى بروز بالاى زمين باشد وكوكبى شبى بشب زير زمين باشد اين در شجره كفته .

(التحيز) هو الحصول فى المكان على مافى شرح المواقف فى مقدمة الموقف الثالث وهذا وانكان فى نفسه صحيحا باعتبار ترادف الحيز والمكان لكن الاولى ان يفسر بالحصول فى الحيز لكونه صحيحا مطلقا سواء اعتبر ترادفهما اولا .

(المتحيز) هو الحاصل فى الحيز . وبعبارة اخرى القابل بالذات اوبالتبعية للاشارة الحسية . فعند المتكلمين لاجوهر الا المتحيز بالذات اى القابل للاشارة بالذات واما العرض فمتحيز بالتبع . وعند الحكماء قد يكون الجوهر متحيزا بالذات وقد لايكون متحيزا اصلا كالجواهر المجردة هكذا يستفاد مما ذكر فى شرح المواقف فى مقدمة الامور العامة ومبحث الجوهر والعرض . قال صاحب المحاكات المتحيز ثلثة اقسام اما ان يكون متحيزا بالاستقلال كالصورة والجسم واما ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل حلوله فى الغير كالاعراض اوعلى سبيل حلول الغير فيه كالهيولى فانه متحيز بشرط حلول الصورة فيها .

فصل السين المهملة

(الاحتباس) بالباء الموحدة عند الاطباء هو احتقان المواد فى البدن ويجئ لازما ومتعديا ومنه احتباس لطمث كذا فى حدود الامراض .

(الحدس) بالفتح وسكون الدال المهملة فى عرف العلماء هو تمثل المبادى المرتبة فى النفس دفعة من غير قصد واختيار سواء كان بعدطلب اولافيحصل المطلوب وهو مأخوذ من الحدس بمعنى السرعة السير ولذا عرف فى المشهور بسرعة الانتقال من المبادى الى المطلوب بحيث كان حصولهما معا . وفيه تسامح اذلا حركة فى الحدس ولذا يقابل الفكر كما يجئ والسرعة لاتوصف الا بالحركة فكأنهم شبهوا عدم التدرج بالانتقال بسرعة الحركة وعبروا عنه بها . وقيل هو جودة حركة النفس الى اقتناص الحدود الوسطى من تلقاء نفسها . وقيل

هو تمثل الحد الاوسط وما يجرى مجراه دفعة فى النفس ۔ وقيل هو الظفر للحدود الوسطى وتمثل المطالب معها دفعة من غير حركة سواء كان مع الشوق الى المطالب تدرجا اولم يكن دون الحركة الاولى وهى الانتقال من المطالب الى المبادى وعلى هذا القول فمرادهم بقولهم لاحركة فى الحدس نفى الحركة الثانية او نفى لزوم الحركة مطلقا كذا ذكر الصادق الحلوانى فى حاشية الطيبى ۔ ويجئ تحقيق هذا فى لفظ الفكر فى فصل الراء المهملة من باب الفاء ۔

(الحدسيات) فى عرف الحكماء والمتكلمين هى القضايا التى يحكم بها العقل بواسطة الحدس ۔ فان كان الحكم بواسطة حدس قوى مزيل للشك مفيد لليقين تعدّ من القطعيات كعلم الصانع لاتقان فعله فانا لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بانه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا حال اختلاف القمر فى تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها ۔ وان لم يكن الحكم بواسطة حدس قوى تعدّ من الظنيات ولذلك ترى الاختلاف فالبعض جعلها من القطعيات والبعض الآخر من الظنيات هكذا ذكر المولوى عبدالحكيم فى حاشية شرح المواقف ۔ واختلف فى اشتراط تكرار المشاهدة فى الحدسيات فقيل لابد فى الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفى فانه لولم يكن نورالقمر مستفاداً من نورالشمس بل كان اختلاف تشكلاته النورية اتفاقيا لما استمر هذا الاختلاف على نمط واحد وهكذا فى المجربات ۔ والفرق بينهما من وجوه ۔ الاول ان السبب فى التجربيات غير معلوم الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا بخلاف الحدسيات فان السبب فيها معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل وماهياتها يعنى ان السبب فى التجربيات معلوم السببية مجهول من حيث خصوصية الماهية وفى الحدسيات معلوم بالاعتبارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب سقمونيا علم ان هناك سببا للاسهال وان لم يعلمه بخصوصيته ومن شاهد فى القمر اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف اوضاعه عن الشمس علم ان نور القمر مستفاد من الشمس كذا ذكره السيد السند فى حاشية شرح الطوالع ۔ والثانى ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يعرف بواسطته المطلوب بخلاف الحدس ۔ والثالث ان جزم العقل بالمجربات يحتاج الى تكرار المشاهدة مراراً كثيرة وجزم العقل بالحدسيات غير محتاج الى ذلك بل يكتفى فيه المشاهدة مرتين لانضمام القرائن اليها بحيث يزول التردد عن النفس ۔ وقيل الحق ان المشاهدة مرتين ايضا غير لازمة فى الحدسيات عند انضمام القرائن المذكورة اليها بل المشاهدة ايضا ليست بلازمة فان المطالب العقلية قد تكون حدسية ۔ ثم الظاهر ان العاديات داخلة فى الحدسيات على ماقيل هكذا ذكر الصادق الحلوانى فى حاشية الطيبى

(الاحتراس) بالراء المهملة عند اهل المعانى نوع من الطناب الزيادة ويسمى التكميل وهو ان يؤتى فى وسط الكلام اوآخره الذى يوهم خلاف المقصود بما يرفع ذلك الوهم . وقولهم الذى صفة الكلام وقولهم بما يرفع متعلق بيؤتى . كقوله تعالى قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يعلم ان المنافقين لكاذبون . فالجملة الوسطى احتراس لئلا يتوهم ان التكذيب لما فى نفس الامر . قال فى عروس الافراح فان قيل كل من ذلك افاد معنى جديدا فلا يكون اطنابا قلنا هو اطناب لما قبله من حيث رفع توهم غيره وان كان له معنى فى نفسه . وكقوله تعالى لايحطمنكم سليمان وجنوده وهم لايشعرون . فقوله وهم لايشعرون احتراس لئلا يتوهم نسبة الظلم الى سليمان . وانما سمى بالاحتراس لان الاحتراس هو التحفظ وفيه تحفظ الكلام عن نقصان الايهام . ووجه تسميته بالتكميل ظاهر . ثم النسبة بينه وبين الايغال ان الاحتراس اعم منه من جهة انه يكون فى البيت وغيره ويكون فى اثناء الكلام وآخره بخلاف الايغال فانه يجب ان يكون فى آخر البيت واخص منه من جهة انه يجب ان يكون لرفع ايهام خلاف المقصود بخلاف الايغال فانه لايجب ان يكون لرفع الايهام المذكور فبينهما عموم وخصوص من وجه . واما النسبة بينه وبين التذييل فالظاهر انها المباينة لانه يجب ان يكون الاحتراس لرفع ايهام خلاف المقصود ويجب ان يكون التذييل للتأكيد اللهم الا ان يجوز كون الشئ مؤكدا لشئ ورافعا لايهام خلاف المقصود ايضا فتكون النسبة بينهما حينئذ عموما من وجه هذا كله خلاصة مافى الاتقان والاطول والمطول وحواشيه والنسبة بينه وبين التتميم قد سبق فى فصل الميم من باب التاء المثناة الفوقية .

(الحس) بالكسر والتشديد هو القوة المدركة النفسانية وايضا وجع يأخذ النساء بعد الولادة . والحواس هى المشاعر الخمس وهى البصر والسمع والذوق والشم واللمس كذا فى بحرالجواهر . والحواس جمع الحاسة وهى الخمس المذكورة على مافى المنتخب . والاقتصار على تلك الخمس بناء على ان اهل اللغة لايعرفون الا هذه الخمس الظاهرة كما ان المتكلمين لايثبتون الاهذه . واما الحواس الخمس الباطنة وهى الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة فانما هى من مخترعات الفلاسفة . فان قلت تعريف الحس بالقوة المدركة غير جامع على مذهب الفلاسفة لخروج الخيال والذاكرة والمتصرفة لانها ليست مدركة بل معينة فى الادراك . قلت المراد بالمدركة على مذهبهم القوة التى بها يمكن الادراك سواء كانت مدركة فى نفسها او معينة . اعلم ان الحكماء والمتكلمين قالوا العقل حاكم بالضرورة بوجود الحواس الخمس الظاهرة لابحصرها فى الخمس لجواز ان يتحقق فى نفس الامر حاسة اخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها كما ان الاكمه لايعلم قوة الابصار . ثم

انه لاشك ان الله تعالى خلق كلا من الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى . واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف فالحكماء والمعتزلة قالوا بعدم الجواز واهل السنة بالجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فيها فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا ولكن اتفقوا على عدم الجواز بالفعل . فان قيل الذائقة تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا . قلنا لابل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجودين فى الفم واللسان . واما الحواس الباطنة فقال الحكماء المفهوم اماكلى او جزئى والجزئى اما صور وهى المحسوسة باحدى الحواس الظاهرة واما معان وهى الامور الجزئية المنتزعة من الصور المحسوسة ولكل واحد من الاقسام الثلثة مدرك وحافظ فمدرك الكلى وما فى حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل وحافظه المبدأ الفياض ومدرك الصور هو الحس المشترك وحافظها الخيال ومدرك المعانى هو الوهم وحافظها الذاكرة ولابد من قوة اخرى متصرفة سميت مفكرة ومتخيلة وبهذه الامور السبعة تنتظم احوال الادراكات كلها هذا كلام على الاجمال وتفصيل كل منها يطلب من موضعه . تنبيه . الحواس الباطنة اثبتها بعض الفلاسفة وانكرها اهل الاسلام . وتوضيحه على ماذكره المولوى عبدالحكيم فى حاشية الخيالى فى بيان اسباب العلم ان المحققين اتفقوا على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها نسبة القطع الى السكين . واختلفوا فى ان صور الجزئيات المادية ترتسم فيها اوفى آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم صور الكليات فيها وصور الجزئيات المادية ترتسم فى آلاتها بناء على ان النفس بسيطة مجردة وتكيفها بالصور الجزئية ينافى بساطتها فادراك النفس لها ارتسامها فى آلاتها . وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات فى الآلات وارتسام بالواسطة فى النفس على ماتوهم . وذهب جماعة الى ان جميع الصور كلية اوجزئية انما ترتسم فى النفس لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لابذاتها وذلك لاينافى ارتسام الصور فيها غايته ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا مالم يفتح البصر لم يدرك الجزئى المبصر ولم يرتسم فيها صورة واذا فتحت ارتسمت . وهذا هو الحق . فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغيرالمحسوسة المنتزعة عنها من محال . ومن ذهب الى الثانى نفاها انتهى كلامه . وانما قال ان المحققين اتفقوا لان بعض الحكماء ذهب الى ان المدرك للكليات وما فى حكمها من الجزئيات المجردة هوالنفس الناطقة والمدرك للجزئيات المادية هو هذه القوى الجسمانية من الحواس الظاهرة والباطنة وعلى هذا المذهب ايضا اثبات الحواس الباطنة ضرورى (فائدة) ادراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعرى علم بمتعلقاتها فالسمع اى الادراك بالسامعة علم بالمسموعات

والابصار اى الاداك بالباصرة علم بالمبصرات وهكذا . وخالفه فيه جمهور المتكلمين فانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا . وللشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجدانى لايمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف (فائدة) جميع الحواس مختص بالحيوان لايوجد فى غيره كالنباتات والمعادن . واللمس يعم جميع الحيوانات لان بقائه باعتدال مزاجه فلابد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذا جعل اللمس منتشرا فى جميع الاعضاء ولذا سميت الملموسات باوائل المحسوسات . واما سائر الحواس فليست بهذه المثابة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للحواس الاربع الظاهرة .

(الحس المشترك) هو عند الحكماء القوة التى ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة ويسمى باليونانية بنطاسيا اى لوح النفس فالحواس كالجواسيس لها ولهذا تسمى حسا مشتركا فتطالع النفس بواسطة الارتسام فيها تلك الصور عند المحققين اوتدرك هذه القوة تلك الصور عند بعض كما مر . ومحل هذه القوة التجويف الاول من التجاويف الثلثة التى فى الدماغ . وذكروا لاثباتها وجوها . منها ان القطرة النازلة نراها خطا مستقيما والشعلة التى تدار بسرعة شديدة نراها كالدائرة وليسا فى الخارج خطا ودائرة فهما انما يكونان كذلك فى الحس وليس فى الباصرة لانها انما تدرك الشئ حيث هو فهو لارتسامها فى قوة اخرى سوى الباصرة ترتسم فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه تتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خط ودائرة . ومنها انه لولا ان فينا قوة مدركة للمحسوسات كلها لما امكننا ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون اوليس هذا الملون فان الحاكم لابد ان يحضره الطرفان حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وليس شئ من القوى الظاهرة كذلك ولاالعقل لانه لايدرك الماديات وتفصيل هذا مع الرد عليهم يطلب من شرح المواقف وغيره .

(الحسى) هو المنسوب الى الحس فهو عند المتكلمين مايدرك بالحس الظاهر وعند الحكماء مايدرك بالحس الظاهر او الباطن والحسى يسمى محسوسا هكذا يستفاد من الاطول ويقابل الحسى العقلى وهو ظاهر . ويؤيده ماوقع فى شرح التجريد من ان كلا من الالم واللذة حسية وعقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة انتهى . فقد اراد بالحسى والعقلى ماهو على مذهب الحكماء ولا خفاء فى التقابل عند المتكلمين فانهم لما لم يقولوا بالحواس الباطنة انحصر عندهم المدركات فى الحسى والعقلى ايضا بلا سترة . والمراد بالحسى فى باب التشبيه حيث يقول اهل البيان التشبيه اما طرفاه حسيان اوعقليان

او مختلفان هو مايدرك هو اومادته باحدى الحواس الظاهرة كما ان المراد بالعقلى هناك مالا يدرك هو ولا مادته بتمامها باحدى الحواس الظاهرة سواء ادرك بعض مادته اولا فدخل فى الحسى الخيالى وهو المعدوم الذى فرض مجتمعا من امور كل واحد منها يدرك بالحس ودخل فى العقلى الوهمى اى ماهو غير مدرك بها اى باحدى الحواس الظاهرة ولو ادرك على الوجه الجزئى لكان مدركا بها كانياب الاغوال وكذا دخل فى العقلى الوجدانى وهو مايدرك بالقوى الباطنة وليس من الخيالى والوهمى السابقين وهى المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوس بالحس الظاهر . والمشهور ان الحسى ما ادرك بالحس الظاهر والعقلى مالا يكون للحس الباطن فيه مدخل فعلى هذا الوهميات والخياليات والوجدانيات واسطة بين الحسى والعقلى . والاولى بالاختيار فى باب التشبيه هو الاول لان المتبادر الى الوهم جعل المحسوس المخترع داخلا فى المحسوس ولان فيه تقليل الاقسام وتسهيل الامر على الطلاب هكذا يستفاد من المطول والاطول فى بحث التشبيه . والحسى عند الاصوليين يطلق على مقابل الشرعى كما يجئ فى فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة .

(الحسيات) جمع الحسى وتسمى بالمحسوسات ايضا . والحسيات فى القضايا تطلق على معنيين . الاول القضايا التى يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس الظاهر او الباطن وتسمى محسوسات ومشاهدات ايضا وهى من المقدمات اليقينية الضرورية كذا فى شرح الطوالع . فقوله بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس اى بدون واسطة تكرار الحس فخرج المجربات وبدون الحدس فخرج الحدسيات. وانما قال يجزم بها العقل ولم يقل يجزم به الحس كما وقع فى الطوالع لان كون الحس مدركا انما هو على مذهب البعض وهو خلاف التحقيق فان الحس آلة لادراك العقل لامدرك كما عرفت . ويمكن تطبيق عبارة الطوالع على ماهو التحقيق بان يقال معنى كون الحس جازما انه لايتوقف جزم العقل بعد الاحساس على امر آخر فكان الحس هو الجازم . اعلم ان الحس لايفيد الا حكما جزئيا كما فى قولك هذه النار حارة اذ لاسبيل له الى ادراك الكلى فالحسيات كلها احكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول الى الموضوع كما وقع فى شرح اشراق الحكمة واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد للعقل اذا وقع له الاحساس بثبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع بناء على ان الاحساسات الجزئية تعدّ النفس بقبول الحكم الكلى من المبدأ الفياض فهو حكم اولى موقوف على تكرر الاحساس مع الوقوف على العلة وبهذا يمتاز عن المجربات فانه لاوقوف فيها على العلة وان كان يشاركه فى الاحتياج الى تكرر المشاهدة ولذا قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات انه يجرى مجرى المجربات فظهر ان تعميم الحسيات للجزئيات والكليات باعتبار البناء المذكور والا فالتحقيق ان الحسيات هى القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتب عليها . ثم الفرق بين الحسيات الكلية والاستقراء

ان الاستقراء يحتاج فيه الى حصر الجزئيات اما حقيقيا او ادعائيا كما يجئ دون الحسيات الكلية . ثم انه لاشك ان تلك الاحساسات انما تؤدى الى اليقين بالحكم الكلى اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطاء فلاجل هذا التميز كان للعقل مدخل فى الحسيات ولعدم هذا التميز فى الحيوانات العجم كانت الاحكام الحسية منها بمجرد الحس بلا مدخل عقل فيها ولا يترتب عليها الاحكام الكلية بخلاف الانسان . فان قيل اذا لم يكن الاحكام الكلية حاصلة للحيوان فكيف يهرب عن كل نار بعد احساسها النار مخصوصة . قلت ذلك لعدم التميز بين الامثال لا للحكم الكلى هذا خلاصة ماذكره السيد السند فى شرح المواقف والمولوى عبد الحكيم فى حاشيته وحاشية شرح الشمسية . اعلم ان كلمات القوم مختلفة فى هذا المقام فصاحب شرح الطوالع يجعل المحسوسات مرادفة للمشاهدات كما عرفت والسيد السند يجعلها اخص منها حيث قال فى شرح المواقف المشاهدات مايحكم به بمجرد الحس الظاهر وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن وتسمى هذه وجدانيات وقضايا اعتبارية وهكذا وقع فى شرح الشمسية حيث قال انكان الحاكم الحس فهى المشاهدات فانكان من الحواس الظاهرة سميت حسيات وانكان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات وهكذا ذكر ابو الفتح فى حاشية تهذيب المنطق . وقد صرح فى شرح المطالع بانها اعم منها حيث قال المحسوسات هى القضايا التى يحكم العقل بها بواسطة احدى الحواس وتسمى مشاهدات انكانت الحواس ظاهرة ووجدانيات ان كانت باطنة . والثانى ماللحس مدخل فيها فيتناول التجربيات والمتواترات واحكام الوهم فى المحسوسات وبعض الحدسيات والمشاهدات وبعض الوجدانيات وهى بهذا المعنى ايضا من العلوم اليقينية الضرورية (فائدة) البديهيات اى الاوليات وما فى حكمها من القضايا الفطرية تقوم حجة على الغير على الاطلاق واما الحسيات فلا تقوم حجة على الغير الا اذا ثبت الاشتراك فى اسبابها اعنى فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس اومشاهدة فان مشاهداتك ليست حجة على غيرك مالم يكن له ذلك المشعر والشعور وعلى هذا قياس البواقى فان للمشاهدة مدخلا فى الكل هكذا ذكر السيد السند فى شرح المواقف والمولوى عبدالحكيم فى حاشيته .

(المحسوس) هو الحسى اى المدرك بالحس والمحسوسات الجمع وهو قد يكون محسوسا بالاصالة بالذات وقد يكون محسوسا بالعرض . والمحسوس بالذات مايكون محسوسا لابالتبعية والمحسوس بالعرض مايكون محسوسا بالتبعية لابالاصالة مثلا البصر يحس الضوء واللون بالذات والعظم والعددو الوضع والشكل والحركة والسكون والقرب والبعد بالعرض اى بتوسط الضوء واللون . وقد يقال المحسوس بالعرض لما لايحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كابصارنا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا لا اصالة

ولاتبعا . والفرق بين المعنيين واضح فانك قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وبالجسم ثانيا وبالعرض . وليس معناه ان للبياض قيامين احدهما بالسطح و آخرهما بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشئ مثلا مرئيا بالذات ومرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئى بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لاينافى كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الآخر . واذا قلنا المقدار مرئى بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا وبالذات وبالمقدار ثانيا وبالعرض واما كون الشخص ابا عمرو فلا تعلق للاحساس به البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما وعلم ان المقدار مثلا له انكشاف فى الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاندفع ماذكر الامام فى المباحث المشرقية من ان الامور المذكورة من العظم والعدد والشكل ونحوها ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض مالايحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقى كذا فى شرح المواقف فى مبحث النفس الحيوانية . ثم المحسوسات من الكيفيات هى مايدرك بالحس ايضا وانواعها بحسب الحواس خمسة الملموسات وتسمى باوائل المحسوسات ايضا كما مر والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات . وهى ان كانت كيفيات راسخة اى ثابتة فى موضوعها بحيث يعسر عنه زوالها سميت انفعاليات كصفرة الذهب وحلاوة العسل والا سميت انفعالات كصفرة الوجل وحمرة الخجل والمحسوسات من القضايا عرفت قبيل هذا .

(الاحساس) بكسرة الهمزه هو قسم من الادراك وهو ادراك الشئ الموجود فى المادة الحاضرة عنده المدرك مكنوفة بهيئآت مخصوصة من الاين والكيف والكم والوضع وغيرها فلابد من ثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئآت وكون المدرك جزئيا كذا فى شرح الاشارات . والحاصل ان الاحساس ادراك الشئ بالحواس الظاهرة على مايدل عليه الشروط المذكورة . وان شئت زيادة التوضيح فاسمع ان الحكماء قسموا الادراك على ماشار اليه شارح التجريد [١] الى اربعة اقسام . الاحساس . وهو ماعرفت [٢] . والتخيل . وهو

[١] حيث قال فى بحث الكيفيات النفسانية فالادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشئ عند المدرك اعم من ان يكون مجرداً اومادياً جزئياً اوكلياً جوهراً اوعرضاً حاضراً اوغائباً حاصلاً فى ذات المدرك اوفى الآته . والادراك بهذا المعنى يتناول اقساماً اربعة الخ والثانى هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول (لمصححه)

[٢] وقال شارح التجريد هو ادراك الشئ الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك مكنوفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها انتهى (لمصححه)

ادراك الشئ مع تلك الهيئات المذكورة فى حال غيبته بعد حضوره اى لايشترط فيه حضور المادة بل الاكتفاف بالعوارض وكون المدرك جزئيا . والتوهم . وهو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات . والتعقل . وهو ادراك المجرد عنها كليا كان اوجزئيا [١] انتهى . ولاخفاء فى ان الحواس الظاهرة لاتدرك الاشياء حال غيبتها عنها ولا المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات ولا المجرد عن المادة بل انما تدرك الاشياء بتلك الشروط المذكورة وان المدرك من الحواس الباطنة ليس الاالحس المشترك فانه يدرك الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة ولكن لايشترط فى ادراكه حضور المادة فادراكه من قبيل التخيل اذفى التخيل لايشترط حضور المادة . ولذا قيل فى بعض حواشى شرح الاشارات ان التخيل هو ادراك الحس المشترك الصور الخيالية لا الوهم فانه يدرك المعانى لا الصور فادراكه من قبيل التوهم واما ادراك العقل فلا يكون الا من قبيل التعقل فانه لايدرك الماديات . فثبت ان الاحساس هو ادراك الحواس الظاهرة والتخيل هو ادراك الحس المشترك والوهم هو ادراك التوهم والتعقل هو ادراك العقل والله تعالى اعلم هذا . وقد يسمى الكل احساسا لحصولها باستعمال الحواس الظاهرة اوالباطنة صرح بذلك المولوى عبد الحكيم فى حاشية القطبى فى مبحث الكليات . وبالجملة فللاحساس معنيان احدهما الادراك بالحواس الظاهرة والآخر بالحواس الظاهرة اوالباطنة واما التعقل فليس احساسا بكلا المعنيين .

فصل الصاد المهملة

(الحرص) بالكسر وسكون الراء المهملة عند السالكين ضد القناعة وهو طلب زوال نعم الغير وقيل طلب مالايقسم وقال اهل الرياضة الحرص تغير مذموم عند العقلاء كذا فى خلاصة السلوك . وفى اصطلاحات السيد الجرجانى الحرص طلب شئ باجتهاد فى اصابته .

(الحصة) بالكسر والتشديد هى عبارة عن المفهوم الكلى باعتبار خصوصية مافهى فرد اعتبارى بخلاف الفرد فان الخصوصية فيه بالذات . وقال المولوى عصام الدين فى حاشية الفوائد الضيائية فى بحث التمييز الحصة لاتطلق فى المتعارف الاعلى الفرد الاعتبارى الذى يحصله العقل من اخذ المفهوم الكلى مع الاضافة الى معين ولاتطلق على الفرد الحقيقى ويجئ فى لفظ المقيد فى فصل الدال المهملة من باب القاف ويؤيده ماوقع فى حاشية السيد على شرح المطالع فى مباحث الفصل من ان الحصة عبارة عن الطبيعة من حيث انها مقيدة بقيد هو خارج عنها وهكذا فى شرح الفصوص للمولوى عبد الرحمن الجامى فى الفص الاول

[١] وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس النوع (لمصححه)

حيث قال الحصة عبارة عن تمام الحقيقة مكتنفة بالعوارض المشخصة انتهى . وبالجملة فالقيد في الحصة خارج عن الحقيقة وفي الفرد الحقيقي داخل فيهما . والحصة عند اهل الجفر اسم تسطير التكسير ويسمى ايضا بالبرج والزمام والاسم .

(حصة البعد) عند الرياضيين عبارة . عن قوس عرض الكوكب والميل الثاني لدرجة مجموعين ان كان العرض والميل الثاني كلاهما في جهة واحدة بان كانا شماليين اوجنوبيين . وعن قوس الفضل بين العرض والميل الثاني انكانا مختلفين في الجهة فجهة حصة البعد اما جهة المجموع اوجهة الفضل كذا في الزيج الايلخاني فحصة البعد قوس من دائرة العرض .

(حصة العرض) عند اهل الهيئة هي قوس من منطقة الممثل على التوالي مبتدئة من نقطة الرأس الى النقطة التي عليها تقاطع دائرة عرض الكوكب الممثل وهي شاملة لحصة عرض القمر وغيره من المتحيرة . وقد يقال حصة العرض قوس من منطقة المائل على التوالي بين الرأس وموضع القمر منه اى من المائل وبهذا المعنى يستعمل في الزيجات كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة .

(حصة الكوكب) عندهم عبارة عن مقدار مايستر الكوكب من قطر الشمس كذا ذكر عبد العلي البرجندي ايضا في شرح التذكرة في الفصل الخامس من الباب الرابع .

(الحفصية) بالفاء هي فرقة من الاباضية اصحاب ابي حفص بن ابي مقدام وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف . وفي اصطلاحات السيد الجرجاني الحفصية هو ابو حفص بن ابي المقدام زاد واعلى الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما .

فصل الضاد المعجمة

(الحضيض) بالضاد المعجمة كالكريم في اللغة بمعنى پستى زمين ودامن كوه كما في المنتخب . وعند اهل الهيئة هو نقطة مقابلة للاوج وهي نقطة مشتركة بين ملتقى السطحين المقعرين من الفلكين احدهما سطح الخارج المركز والآخر سطح الفلك الذى هو في تحته . والحضيض الممثلي وحضيض المدير هو النقطة المشتركة بين مقعرى ممثل العطارد والمدير . والحضيض المديرى والحضيض الحاملي هو النقطة المشتركة بين مقعرى المدير والحامل . ووجه تسميتها مرت الاشارة اليه في لفظ الاوج واما وجه التسمية بالحضيض مطلقا فظاهر لان هذه النقطة اقرب الينا بالنسبة الى نقطة الاوج فتكون اسفل

منها . ويطلق الحضيض ايضا على نقطة مقابلة للذروة المرئية ويسمى الحضيض المرئى والبعد الاقرب المقوم . وعلى نقطة مقابلة للذروة الوسطى ويسمى بالحضيض المستوى والاوسط والوسطى والبعد الاقرب الوسط يجئ فى فصل الواو من باب الذال المعجمة .

(التحضيض) فى اللغة البعث وعند اهل العربية طلب الشئ بحث وازعاج على ماذكر [١] فى المغنى فى بحث الا ولولا حيث ذكر هناك ان العرض والتحضيض معناهما طلب الشئ ولكن العرض طلب بلين وتأدب . والتحضيض من انواع الانشاء .

(التحميض) بالميم هو القلى يستعمل فى قلى البزور كالشونيز ونحوه وطريقه ان توضع البزور فى قدر وتوقد النار تحته حتى يخرج لها الرائحة كذا يفهم من بحر الجواهر والاقسرائى .

(الحيض) بالفتح وسكون المثناة التحتانية فى اللغة خروج الدم وفى الشرع هو دم ينفضه رحم امرأة بالغة لاداء بها ولا تبلغ الاياس . فقولهم دم اى خروج دم حقيقى او حكمى فيشتمل الطهر المتخلل بين الدمين وخرج منه خروج ماليس بدم كان يكون الخارج ابيض . وقولهم ينفضه اى يخرجه الى الفرج الخارج فانه لونزل الدم الى فرج داخل لايسمى حيضا كما فى ظاهر الرواية . وعن محمد رحمه الله تعالى انه حيض وكذا النفاس وبالاول يفتى . ولايثبت الاستحاضة الا بالنزول الى الخارج بلا خلاف . وقولهم رحم فخرج دم خارج من الانف والجراحات والحامل فانه ليس من الرحم لانسداد فمه اذا حبلت وكذا غيره من دم الاستحاضة سواء كان من الكبيرة او الصغيرة لانه دم عرق بالاتفاق وما قال الحكيم انه من الرحم فلم يعتبره الشارع وكذا يخرج لدم الدبر . وقيد البالغة يخرج الخنثى الذى خرج الدم من رحمه والمنى من ذكره فانه فى حكم الذكر . وقيد لاداء بها يخرج النفاس لانه علة ولذا اعتبر تبرعاتها من الثلث . وقيد لم يبلغ الاياس يخرج دم الآيسة وهى المرأة التى بلغت خمسين سنة على المختار فى زماننا وقيل خمسا وخمسين سنة فلورأت تلك المرأة دما لايكون حيضا على المختار كذا فى جامع الرموز وفتح القدير . هذا التعريف بناء على ان مسمى الحيض خبث اما ان كان مسماه الحدث الكائن عن الدم المحرم للتلاوة والمس ونحو ذلك فتعريفه مانعية شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترط فيه الطهارة وعن الصوم والمسجد والقربان .

(الاستحاضة) لغةً مصدر استحيضت المرأة على لفظ المجهول اى استمر بها الدم

---

[١] عبارته فى بحث لولا الثانى اى من اوجه لولا ان تكون للتحضيض والعرض فتختص بالمضارع او مافى تأويله نحو لولا تستغفرون الله لولا اخرتنى الى اجل قريب . والفرق بينهما ان التحضيض طلب بحث وازعاج والعرض طلب بلين وتأدب انتهى (لمصححه)

[وشريعة دم اوخروج دم من موضع مخصوص غير حيض ونفاس ومنها دم الآيسة والمريضة والصغيرة كذا فى جامع الرموز ومنها دم تراه المرأة اقل من ثلاثة ايام او اكثر من عشرة ايام فى الحيض ومن اربعين فى النفاس كذا فى اصطلاحات السيد الجرجانى .

فصل الطاء المهملة

(الحابطية) بالباء الموحدة فرقة من المعتزلة اتباع احمد بن حابط وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هوالله تعالى ومحدث هو المسيح والمسيح هوالذى يحاسب الناس فى الآخرة وهو المراد بقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وهوالذى يأتى فى ظلل عن الغمام وهو المعنى بقوله عليه السلام خلق الله آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه فى النار وانما سمى المسيح لانه ذرع الاجسام واحدثها . قال الآمدى وهؤلاء كفار مشركون كذا فى شرح المواقف واعم هذا الاسم فى حقهم فانه ينبئ عن حبط اعمالهم .

(الحطاط) بالفتح هو بثرة تخرج فى الوجه كذا فى بحرالجواهر .

(الانحطاط) هو عند اهل الهيئة مقابل الارتفاع ويجئ فى فصل العين من باب الراء .

(الانحطاط الكلى) عند الاطباء استيلاء القوة البدنية على المادة المرضية وقد يراد الانحطاط الغير الحقيقى .

(الانحطاط الجزئى) هو زمان الراحة وهو من ازمان الصحة كذا فى بحرالجواهر .

(الاحتياط) فى اللغة هو الحفظ وفى الاصطلاح حفظ النفس عن الوقوع فى المآثم كذا فى اصطلاحات السيد الجرجانى .

(المحيط) اسم فاعل من الاحاطة وبهذا المعنى يقال للخط المستدير محيط دائرة وللسطح المستدير محيط كرة واما قول المهندسين انه يقال لكل خطين محيطين باحدى زوايا سطح متوازى الاضلاع قائم الزوايا انهما محيطان بذلك السطح فبناء على التجوز فانهما بالحقيقة محيطان بزاوية منه لكن لما كانت الاضلاع المتقابلة فى مثل تلك السطوح متساوية اكتفى فى التعبير عن تلك السطوح بتعبير ضلعين محيطين بزاوية بينهما كذا ذكر السيد السند فى حاشية تحرير اقليدس . اعلم انه اذا احاط شكل بشكل بحيث يماس زوايا المحاط اضلاع المحيط يسند المحاط الى المحيط بانه فيه والمحيط الى المحاط بانه عليه كذا فى التحرير . وعند المحدثين هو الذى احاط علمه بمائة الف حديث متناً واسناداً و احوال رواته جرحا وتعديلا وتاريخا . وقيل من روى مايصل اليه ووعى مايحتاج اليه كما مر فى المقدمة . وعند

البلغاء يطلق على نوع من انواع رد العجز على الصدر واين از مخترعات بعضى متأخرين است وچنان اختراع نموده شده كه رديف بصدر ابيات برده شود مثاله . شعر . توباشى دلبر وجان هم توباشى . بهر غم مونس وهمدم توباشى . توباشى آنكه ميايد تراكفت . كه بهر ريش دل مرهم توباشى . كذا فى جامع الصنائع .

فصل الظاء المعجمة

(حظوظ النفس) عند الصوفية مازاد فى الحقوق كما يجئ فى فصل القاف .

(حظوظ الكوكب) كما يذكر فى لفظ الاتصال فى فصل اللام من باب الواو وهى بيت الكوكب ثم شرفه ثم المثلثة ثم الحد ثم الوجه .

(الحافظة) عند الحكماء قوة تحفظ مايدركه القوة الوهمية من المعانى وتذكرها ولذلك سميت ذاكرة ايضا ومحلها البطن الاخير من الدماغ كذا فى بحر الجواهر . وهى قوة محلها التجويف الاخير من الدماغ من شانها حفظ مايدركه الوهم من المعانى الجزئية فهى خزانة للوهم كالخيال للحس المشترك كذا فى اصطلاحات السيد الجرجانى وقد ذكر مفصلا فى لفظ الحواس .

(حفظ العهد) هو الوقوف عند ماحده الله تعالى لعباده فلا يفقد حيث ماامر ولا يوجد حيث مانهى كذا فى اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم .

(حفظ عهد الربوبية والعبودية) هو ان لاينسب كمالا الا الى الرب ولانقصانا الا الى العبد كذا فى الاصطلاحات الصوفية .

(المحفوظ) هو عند المحدثين يطلق على مقابل الشاذ ويجئ فى فصل الذال المعجمة . والمحفوظ اسمان لعددين مخصوصين فى عمل الخطائين ويجئ فى فصل الالف من باب الخاء المعجمة . وفى الاصطلاحات الصوفية المحفوظ هو الذى حفظه الله تعالى عن المخالفات فى القول والفعل والارادة فلا يقول ولا يفعل الا مايرضى به الله ولا يريد الا مايريده الله ولا يقصد الا ماامر الله به .

فصل الفاء

(الحذف) بالفتح وسكون الذال المعجمة فى اللغة هو الاسقاط . وفى اصطلاحات العلوم العربية يطلق على اسقاط خاص فعند اهل العروض يطلق على اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء فبقى من مفاعيلن مثلا فعولن لان مفاعى لما كان غير مستعمل وضع موضعه فعولن هكذا فى رسالة قطب الدين السرخسى وجامع الصنائع وغيرهما . وعند

اهل البديع يطلق على بعض المحسنات الخطية وبهذا المعنى ليس من علم البديع حقيقة وان ذكره البعض فيه اى فى علم البديع ولعله جعله من الملحقات وهو اسقاط الكاتب او الشاعر بعض الحروف المعجم من رسالته او خطبته اوقصيدته كذا فى المطول ۰ ودر مجمع الصنائع آورده حذف آنست كه دبير ياشاعر تكلف آن نمايدكه يك حرف يازياده معرب خواه معجم در كلام نياورد مثاله صنعت صدر مسند دستورمى برد زينت بهشت برين ۰ درين الف متروك است ۰ ومعتبر درين صنعت حذف دو قسم است تعطيل ومنقوط ۰ وصاحب جامع الصنائع طرح رابمعنى حذف نوشته ۰ والانسب باصطلاح الصرفيين ان الحذف هو اسقاط حرف اواكثر اوحركة من كلمة وسمى اسقاط الحركة بالاسكان كما لايخفى ۰ قال الرضى فى شرح الشافية قد اشتهر فى اصطلاحهم الحذف الاعلالى للحذف الذى يكون لعلة موجبة على سبيل الاطراد كحذف الف عصا وياء قاض ۰ والحذف الترخيمى والحذف لالعلة للحذف لغير المطرد كحذف لام يدودم انتهى ۰ والانسب باصطلاح النحاة واهل المعانى والبيان انه اسقاط حركة اوكلمة اكثر او اقل وقد يصير به الكلام المساوى موجزا وسماه اى الحذف ابن جنى سجاعة العربية وهذا المعنى اعم من معنى الصرفيين ۰ فى الاتقان وهو انواع الاقتطاع والاكتفاء والاحتباك ويسميه البعض بالحذف المقابلى ايضا والرابع الاختزال ۰ فالاقتطاع حذف بعض الكلمة ۰ والاكتفاء هو ان يقتضى المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط فيكتفى باحدهما لنكتة ۰ والاحتباك هو ان يحذف من الاول مااثبت نظيره فى الثانى ومن الثانى مااثبت نظيره فى الاول ويجئ تحقيق كل فى موضعه ۰ والاختزال هو ماليس واحدا مما سبق ۰ وهو اقسام لان المحذوف اماكلمة اسم او فعل اوحرف واما اكثر من كلمة انتهى ۰ فمنه اى من الاختزال حذف المضاف سواء اعطى للمضاف اليه اعرابه نحو واسأل القرية اى اهل القرية او ابقى على اعرابه عند مضى اضافة اخرى مثلها نحو تريدون عرض الحيوة الدنيا والله يريد الآخرة بالجر فى قراءة اى عرض الآخرة ۰ واذا احتاج الكلام الى حذف يمكن تقديره مع اول الجزئين ومع آخره فتقديره مع الثانى اولى لان الحذف من آخر الجملة اولى نحو الحج اشهر اى الحج حج اشهر لا اشهر حج ويجوز حذف مضافين نحو فقبضت قبضة من اثر الرسول اى من اثر حافر فرس الرسول اوثلثة نحو فكان قاب قوسين اى فكان مقدار مسافة قربه مثل قاب [١]. ومنه حذف المضاف اليه وهو يكثر فى الغايات نحو قبل وبعد وفى المنادى المضاف الى ياء المتكلم نحو رب اغفرلى وفى اى وكل و بعض وجاء فى غيرها كقراءة فلا خوف عليهم بضم خوف بلا تنوين اى فلا خوف شئ عليهم ۰ ومنه حذف المبتدأ ويكثر فى جواب الاستفهام نحو وما ادراك

[١] فحذفت ثلثة من اسم كان وواحد من خبرها كذا قدره الزمخشرى (لمصححه)

ما الحطمة نار الله اى هى نار الله و بعد فاء الجواب نحو من عمل صالحا فلنفسه اى فعمله لنفسه و بعد القول نحو الا قالوا ساحر اى هو ساحر و بعد مايكون الخبر صفة له فى المعنى نحو التائبون العابدون اى هم العابدون ونحو صم بكم عمى ووجب فى النعت المقطوع الى الرفع ووقع فى غير ذلك . ومنه حذف الخبر نحو فصبر جميل اى فامرى صبر . ومنه حذف الموصوف نحو وعندهم قاصرات الطرف اى حور قاصرات . ومنه حذف الصفة نحو يأخذ كل سفينة اى صالحة . ومنه حذف المعطوف عليه نحو ان اضرب بعصاك البحر فانفلق اى فضرب فانفلق . وحيث دخلت واو العطف على لام التعليل ففى تخريجه وجهان . احدهما ان يكون تعليلا معلله محذوف كقوله تعالى وليبلى المؤمنين منه بلاء حسنا فالمعنى وللاحسان الى المؤمنين فعل ذلك . وثانيهما انه معطوف على علة اخرى مضمرة ليظهر صحة العطف اى فعل ذلك ليذيق الكافرين بأسه وليبلى الخ . ومنه حذف المعطوف مع العاطف نحو لايستوى منكم من انفق من قبل الفتح اى ومن انفق من بعده . ومنه حذف حرف العطف وبابه الشعر وقد خرج على ذلك قوله تعالى وجوه يومئذ ناعمة اى ووجوه عطفا على وجوه يومئذ خاشعة وقيل اكلت خبزا لحما تمرا من هذا الباب وقيل من باب بدل الاضراب واما حذف المعطوف بدون حرف العطف فغير جائز فيجب معه حذف العاطف . ومنه حذف المبدل منه خرج عليه ولاتقولوا لما تصف السنتكم الكذب اى لما تصفه والكذب بدل من الهاء . ومنه حذف المؤكد وبقاء التوكيد فسيبويه والخليل اجازاه وابو الحسن ومن تبعه منعوه . ومنه حذف الفاعل وهو لايجوز الا فى فاعل المصدر نحو لايسأم الانسان من دعاء الخير اى من دعائه الخير . ومنه حذف المفعول وهو كثير فى مفعول المشية والارادة ويرد فى غيرهما ايضا لكن حذف المقول وبقاء القول غريب نحو قال موسى اتقولون للحق لما جاءكم اى هو سحر بدليل اسحر هذا . ومنه حذف الحال يكثر اذا كان قولا اغنى عنه المقول نحو والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم اى قائلين ذلك . ومنه حذف واو الحال نحو قول الشاعر . ع . نصف النهار الماء غامره اى انتصف النهار والحال ان الماء غامر هذا الغائص . ومنه حذف المنادى نحو الا يا اسجدوا اى الا ياقوم اسجدوا . ومنه حذف حرف النداء نحو رب احكم بالحق . ومنه حذف العائد . ويقع فى اربعة ابواب . الصلة نحوا هذا الذى بعث الله رسولا اى بعثه والصفة نحو واتقوا يوما لاتجزى نفس اى فيه والخبر نحو وكلا وعد الله الحسنى اى وعده والحال . ومنه حذف المخصوص بالمدح اوالذم نحو نعم العبد اى ايوب . ومنه حذف الموصول الاسمى اجازه الكوفيون والاخفش وتبعهم ابن مالك وشرط فى بعض كتبه كونه معطوفا على موصول آخر ومن حجتهم آمنا بالذى انزل الينا وانزل اليكم اى والذى انزل اليكم لان الذى انزل الينا ليس هو الذى انزل من قبلنا ولهذا اعيدت مافى قوله قولوا آمنا بالله

وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم وهو الذى انزل من قبلنا . ومنه حذف الموصول الحرفى قال ابن مالك لايجوز الا فى ان نحو ومن آياته يريكم البرق اى ان يريكم ونحو تسمع بالمعيدى خير من ان تراه قال فى المغنى وهو مطرد فى مواضع معروفة وشاذ فى غيرها . ومنه حذف الصلة وهو جائز قليلا لدلالة صلة اخرى اودلالة غيرها . ومنه حذف الفعل وحده اومع مضمر مرفوع اومنصوب اومعهما . ومنه حذف التميز نحوكم صمت اى كم يوما صمت وقال الله تعالى عليها تسعة عشر وقوله ان يكن منكم عشرون صابرون وهو شاذ فى باب نعم نحو من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت اى فبالرخصة اخذ ونعمت رخصة . ومنه حذف الاستثناء اى المستثنى وذلك بعد الا وغير المسبوقين بليس يقال قبضت عشرة ليس الا اوليس غير اى ليس الاعشرة واجاز البعض ذلك بعد لم يكن[١] وهو ليس بمسموع . واما حذف اداة الاستثناء فلم يجزه احد الا ان السهيلى قال فى قوله تعالى ولاتقولن لشئ انى فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله ان التقدير الا قائلا الا ان يشاء الله فتضمن كلامه حذف اداة الاستثناء والمستثنى جميعا . والصواب ان يقال الاستثناء مفرغ وان المستثنى مصدر اوحال اى الا قولا مصحوبا بان يشاء الله او الا ملتبسا بان يشاء الله وقد علم انه لايكون القول مصحوبا بذلك الا مع حرف الاستثناء فطوى ذكره لذلك فالباء محذوفة من ان . ومنه حذف فاء الجواب وهو مختص بالضرورة وقد خرج عليه الاخفش قوله تعالى ان ترك خيرا الوصية للوالدين اى فالوصية وقال غيره الوصية فاعل ترك . ومنه حذف قد فى الحال الماضى نحو اوجاؤكم حصرت صدورهم اى قد حصرت . ومنه حذف لا التبرية حكى الاخفش لارجل وامرأة بالفتح واصله ولا امرأة[٢]. ومنه حذف لا النافية يطرد ذلك فى جواب القسم اذاكان المنفى مضارعا نحو تالله تفتؤ تذكر يوسف اى لاتفتؤ ويقل مع الماضى ويسهله تقدم لاعلى القسم كقول الشاعر . ع . فلا والله نادى الحى قومى . وسمع بدون القسم وقد قيل به فى قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اى لئلا تضلوا . وقيل المضاف محذوف اى كراهة ان تضلوا . ومنه على الذين يطيقونه اى لايطيقونه . ومنه حذف لام الامر وهو مطرد عند بعضهم فى نحو قل له يفعل وجعل منه وقل لعبادى يقولوا . وقيل هو جواب شرط محذوف اوجواب الطلب والحق ان حذفها مختص بالشعر . ومنه حذف لام التوطئة نحو وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا اى لان لم ينتهوا . ومنه حذف لام لقد وهو لام جواب القسم ويحسن مع طول الكلام نحو قد افلح من زكيها . ومنه حذف الجار وهو يكثر مع ان وان وقد يحذف مع بقاء الجر نحو الله لافعلن كذا واما حذفه مع المجرور فكثير . ومنه حذف ما النافية جوزه ابن معط فى جواب القسم

---

[١] وفى المغنى بدل لم يكن لايكون (لمصححه)

[٢] فحذف لاوبقى البناء للتركيب بحاله (لمصححه)

خلافا لابن خباز . ومنه حذف ما المصدرية قاله ابو الفتح فى قوله باية تقدمون الخيل شعثا . ومنه حذف كى المصدرية اجازه السيرافى فى نحو جئت لتكرمنى وانما يقدر الجمهور هنا ان لانها ام الباب فهى اولى بالتجوز . ومنه حذف همزة الاستفهام خرج عليه هذا ربى . ومنه حذف نون التأكيد يجوز فى لافعلن للضرورة ويجب فى الخفيفة اذا لقيها ساكن نحو اضرب الغلام بفتح الباء والاصل اضربن وفى غيره ضرورة وقيل جاء فى النثر ايضا كقراءة الم نشرح بالفتح . ومنه حذف نونى التثنية والجمع يجب عند الاضافة [١] وشبهها نحو لاغلامى لزيد اذا لم يقدر اللام مقحمة وعند تقصير الصلة نحو الضاربا زيدا والضاربوا عمرا. وعند اللام الساكنة قليلا نحو لذائقوا العذاب فيمن قرأ بالنصب. وعند الضرورة. ومنه حذف التنوين يحذف لزوما لدخول ال وللاضافة وشبهها ولمنع الصرف وللوقف فى غير النصب ولاتصال الضمير ولكون الاسم علما موصوفا بما اتصل به واضيف الى علم آخر من ابن اوابنة اتفاقا اوبنت عند قوم . ويحذف لالتقاء الساكنين قليلا وعليه قرئ قل هو الله احد الله الصمد بترك تنوين احد . ولايحذف تنوين مضاف لغير مذكور باطراد الا ان اشبه فى اللفظ المضاف نحو قطع الله يد ورجل من قالها . ومنه حذف ال التعريف تحذف للاضافة المعنوية والنداء . وسمع سلام عليكم بغير تنوين [٢] . ومنه . حذف لام الجواب . وذلك ثلثة . حذف لام جواب لو نحو لونشاء جعلناه اجاجا . وحذف لام لافعلن وهو مختص بالضرورة . وحذف لام جواب القسم كما سبق . ومنه حذف حركة الاعراب والبناء كقراءة فتوبوا الى بارئكم ويأمركم وبعولتهن احق بسكون الثلاثة . ومنه حذف الكلام بجملته ويقع ذلك باطراد فى مواضع . احدها بعد حرف الجواب يقال اقام زيد فتقول نعم . وثانيها بعد نعم وبئس اذا حذف المخصوص وقيل ان الكلام جملتان [٣] . وثالثها بعد حرف النداء فى مثل ياليت قومى يعلمون اذا قيل انه على حذف المنادى اى ياهؤلاء . ورابعها بعد ان الشرطية كقوله . شعر . قالت بنات العم ياسلمى وان . كان عييا معدما قالت وان . اى وان كان كذلك رضيته ايضا . وخامسها فى قولهم افعل هذا امالا اى ان كنت لاتفعل غيره فافعله . ومنه حذف اكثر من جملة نحو فارسلون يوسف اى فارسلون الى يوسف لاستعبره الرؤيا ففعلوا فاتاه فقال له يايوسف . ومنه حذف جملة القسم وهو كثير جدا وهو لازم مع غير الباء . وحيث قيل لافعلن اولقد فعل اولئن فعل ولم يتقدم جملة قسم يكون القسم مقدرا نحو لاعذبنه عذابا شديدا . واختلف فى نحو لزيد قائم وان زيدا قائم اولقائم هل يجب كونه جوابا للقسم اولا . ومنه حذف جواب

[١] نحو تبت يدا ابى لهب وانا مرسلوا الناقة (لمصححه)
[٢] فقيل على اضمار ال ويحتمل كونه على تقدير المضاف اليه والاصل سلام الله عليكم (لمصححه)
[٣] نحو انا وجدناه صابراً نعم العبد (لمصححه)

القسم يجب اذا تقدم عليه او اكتنفه مايغنى عن الجواب فالاول نحو زيد قائم والله والثانى نحو زيد والله قائم . فان قلت زيد والله انه قائم اوالقائم احتمل كون المتأخر عنه خبرا عن المتقدم اوجوابا وجملة القسم وجوابه الخبر ويجوز فى غير ذلك نحو والنازعات غرقا الآية لتبعثن بدليل مابعده . ومنه حذف جملة الشرط وهو مطرد بعد الطلب نحو فاتبعونى يحببكم الله [١] . وحذف جملة الشرط بدون الاداة كثير [٢] . ومنه حذف جواب الشرط نحو ولولا فضل الله عليكم ورحمته اى لعذبكم وهو واجب فى مثل هو ظالم ان فعل ومثل هو ان فعل ظالم اى فعليه لعنة الله . ومنه حذف جملة منبئة عن المذكور نحو ليحق الحق ويبطل الباطل اى فعل مافعل. هذا كله خلاصة مافى الاتقان والمطول ﴿ فائدة ﴾ الحذف الذى يلزم النحوى النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة وذلك كان يجد خبرا بدون مبتدأ اوبالعكس اوشرطا بدون جزاء اوبالعكس اومعطوفا بدون معطوف عليه اوبالعكس اومعمولا بدون عامل . واما قولهم سرابيل تقيكم الحر على كون التقدير والبرد ففضول فى علم النحو وانما ذلك للمفسر وكذا قولهم يحذف الفاعل لعظمته اوحقارته ونحو ذلك فانه تطفل منهم على صناعة البيان ﴿ فائدة ﴾ فى ذكر شروط الحذف وهى ثمانية . الاول وجود دليل . حالى . اومقالى اذا كان المحذوف جملة باسرها نحو قالوا سلاما اى سلمنا سلاما ونحو اذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا خيرا . اواحد ركنيها نحو قال سلام قوم منكرون اى سلام عليكم انتم قوم منكرون فحذف خبر الاولى ومبتدأ الثانية . اولفظا يفيد معنى فيها هى مبنية عليه نحو تالله تفتؤ واما اذا كان المحذوف فضلة فلا يشترط لحذفه وجدان الدليل ولكن يشترط ان لايكون فى حذفه ضرر معنوى كما فى قولك ماضربت الا زيدا . اوصناعى كما فى قولك زيدا ضربته وقولك ضربنى وضربت زيد . ولاشتراط الدليل امتنع حذف الموصوف فى نحو رأيت رجلا ابيض بخلاف رأيت رجلا كاتبا . وحذف المضاف فى نحو غلام زيد بخلاف جاء ربك . وحذف المبتدأ اذا كان ضمير الشان . ومن الادلة ماهو صناعى اى تختص بمعرفة النحو فانه انما عرف من جهة الصناعة واعطاء القواعد وان كان المعنى مفهوما كقولهم فى لا اقسم بيوم القيمة ان التقدير لانا اقسم وذلك لان فعل الحال لايقسم عليه . ويشترط فى الدليل اللفظى ان يكون طبق المحذوف فلا يجوز زيد ضارب وعمرو اى ضارب ويراد بالمحذوف معنى يخالف المذكور . ومن الادلة العقل حيث يستحيل صحة الكلام عقلا الا بتقدير محذوف . ثم تارة يدل على اصل الحذف من غير دلالته على تعيينه بل يستفاد التعيين من دليل آخر نحو حرمت عليكم الميتة فانه لما لم تصح اضافته الى الاجرام دل العقل على حذف شئ واما تعيينه وهو التناول

---

[١] اى فان تتبعونى يحببكم (لمصححه)

[٢] كقوله فطلقها فلست لها بكفو وان لايعل مفرقك الحسام اى وان لاتطلقها (لمصححه)

فستفاد من قوله عليه الصلوة والسلام انما حرم اكلها . وتارة يدل على التعيين ايضا نحو وجاء ربك اى امر ربك بمعنى عذابه لان العقل دل على استحالة مجئ الرب تعالى وعلى ان الجائى امره . وتارة يدل على التعيين عادة نحو فذلكن الذى لمتنى فيه دل العقل على الحذف لان يوسف لايصلح ظرفا للوم ثم يحتمل ان يقدر لمتنى فى حبه لقوله تعالى قد شغفها حبا وفى مراودته لقوله تعالى تراود فتيها والعادة دلت على الثانى لان الحب المفرط لايلام صاحبه عليه عادة لانه ليس اختياريا بخلاف المراودة . وتارة يدل عليه التصريح به فى موضع آخر وهو اقواها نحو رسول من الله اى من عند الله بدليل ولما جاءهم رسول من عند الله . ومن الادلة على اصل الحذف العادة بان يكون العقل غير مانع عن اجراء اللفظ على ظاهره من غير حذف نحو لو نعلم قتالا لاتبعناكم اى مكان قتال والمراد مكانا صالحا للقتال لانهم كانوا اخبروا الناس بالقتال ويتغيرون بان يتفوهوا بانهم لايعرفونه فالعادة تمنع ارادة حقيقة القتال . ومن الادلة الشروع فى الفعل نحو بسم الله الرحمن الرحيم فيقدر ما جعلت التسمية مبدأ له قراءة كان اوفعلا . الثانى . ان لايكون المحذوف كالجزء فلا يحذف الفاعل ولا نائبه ولاشبهه كاسم ان واخواتها . الثالث . ان لايكون مؤكدا لان الحذف مناف للتأكيد لانه مبنى على الاختصار والتأكيد مبنى على الطول ومن ثم رد الفارسى على الزجاج فى قوله تعالى ان هذان لساحران اى ان هذان لهما ساحران فقال الحذف والتأكيد باللام متنافيان . واما حذف الشئ لدليل وتأكيده فلا تنافى بينهما لان المحذوف بالدليل كالثابت ولذا قال ابن مالك لايجوز حذف عامل المصدر المؤكد . الرابع . ان لايؤدى حذفه الى اختصار المختصر فلا يحذف اسم الفعل دون معموله لانه اختصار الفعل . الخامس . ان لايكون عاملا ضعيفا كالجار والناصب للفعل والجازم الافى مواضع قويت فيها الدلالة وكثر فيها الاستعمال لتلك العوامل ولايجوز القياس عليها . السادس . ان لايكون عوضا عن شئ فلا يحذف مافى اما انت منطلقا انطلقت ولا كلمة لافى قولهم افعل هذا امالا ولا التاء من عدة . السابع . والثامن . ان لايؤدى حذفه الى تهيئة العامل للعمل وقطعه عنه والا الى اعمال العامل الضعيف مع امكان اعمال العامل القوى . وللامر الاول منع البصريون حذف مفعول الفعل الثانى من نحو ضربنى وضربته زيد لئلا يتسلط على زيد ثم يقطع عنه برفعه بالفعل الاول . ولاجتماع الامرين امتنع عندهم ايضا حذف المفعول من زيد ضربته لان فى حذفه تسليط ضرب على العمل فى زيد مع قطعه عنه واعمال الابتداء مع التمكن من اعمال الفعل . ثم حملوا على ذلك زيدا ضربته اوهل زيدا ضربته فمنعوا الحذف وان لم يؤد الى ذلك (فائدة) اعتبر الاخفش فى الحذف التدريج حيث امكن ولهذا قال فى قوله تعالى واتقوا يوما لاتجزى نفس ان الاصل لاتجزى فيه فحذف حرف الجر ثم اضمير وهذه ملاطفة فى الصناعة ومذهب

سيبويه انهما حذفا معا (فائدة) الاصل ان يقدر الشئ في مكانه الاصلي لئلا يخالف الاصل من وجهين الحذف ووضع الشئ في غير محله فيجب ان يقدر المفسر في زيدا رأيته مقدما عليه . وجوز البيانيون تقديره مؤخرا لافادة الاختصاص كما قاله النحاة اذا منع منه مانع نحو واما ثمود فهديناهم فان النحاة على انه يقدر مؤخرا ههنا اذ لايلي اما فعل (فائدة . ينبغي تقليل المقدر مهما امكن لتقل مخالفة الاصل ولذلك كان تقدير الاخفش في ضربي زيدا قائما ضربه قائما اولى من تقدير باقي البصريين وهو حاصل اذا كان قائما قال الشيخ عزالدين ولا يقدر من المحذوفات الا اشدها موافقة للغرض وافصحها . ومهما تردد المحذوف بين الحسن والاحسن وجب تقدير الاحسن في التنزيل لان الله وصف كتابه بانه احسن الحديث (فائده) اذا دار الامر بين كون المحذوف فعلا والباقي فاعلا وبين كونه مبتدأ والباقي خبرا فالثاني اولى لان المبتدأ عين الخبر فالمحذوف عين الثابت فيكون حذفا كلا حذف فاما الفعل فانه غير الفاعل اللهم الا ان يعتضد الاول ان يرد آية اخرى في ذلك الموضع او بموضع آخر يشبهه . واذا دار بين كونه مبتدأ وخبرا فقال الواسطي كونه مبتدأ اولى لان الخبر محط الفائدة . وقال العبدي الاولى الخبر لان التجوز في آخر الجملة اسهل . واذا دار الامر بين كونه اولا وثانيا فالثاني اولى ومن ثم رجح ان المحذوف في نحو اتحاجوني نون الوقاية لا نون الرفع (فائدة) في حذف المفعول اختصارا واقتصارا جرت عادة النحاة ان يقولوا بحذف المفعول اختصارا واقتصارا ويريدون بالاختصار الحذف بدليل وبالاقتصار الحذف بغير دليل ويمثلونه بنحو كلوا واشربوا اي اوقعوا هذين الفعلين . والتحقيق ان يقال كما قال اهل البيان . تارة يتعلق الغرض بالاعلام بمجرد وقوع الفعل من غير تعيين من اوقعه ومن اوقع عليه فيجاء بمصدره مسندا الى فعل كون عام فيقال حصل حريق او نهب . وتارة يتعلق بالاعلام بمجرد ايقاع الفاعل للفعل فيقتصر عليه ولا يذكر المفعول ولا ينوى لان المنوى كالثابت ولا يسمى محذوفا لان الفعل ينزل لهذا القصد منزلة مالا مفعول له . ومنه هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون . وتارة يقصد اسناد الفعل الى فاعله وتعليقه بمفعوله فيذكران . وهذا النوع اذا لم يذكر مفعوله قيل انه محذوف . وقد يكون في اللفظ مايستدعيه فيحصل الجزم بوجوب تقديره نحو اهذا الذي بعث الله رسولا . وقد يشتبه الحال في الحذف وعدمه نحو قال ادعوا الله اوادعوا الرحمن قديتوهم ان معناه نادوا فلا حذف اوسموا فالحذف واقع (فائدة) اختلف في الحذف فالمشهور انه من المجاز وانكره البعض لان المجاز استعمال اللفظ في غير موضعه والحذف ليس كذلك . وقال ابن عطية حذف المضاف وهو عين المجاز ومعظمه وليس كل حذف مجازا . وقال الفراء في الحذف اربعة اقسام . قسم يتوقف عليه صحة اللفظ ومعناه من حيث الاسناد نحو واسأل القرية اي اهلها اذ

لايصح اسناد السؤال اليها . وقسم يصح بدونه لكن يتوقف عليه شرعا كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا اوعلى سفر فعدة من ايام اخراى فافطر فعدة . وقسم يتوقف عليه عادة لاشرعا نحو ان اضرب بعصاك الحجر فانفلق فضربه فانفلق وقسم يدل عليه دليل غير شرعى ولا هو عادة نحو فقبضت قبضة من اثر الرسول دل الدليل على انه انما قبض من اثر حافر فرس الرسول وليس فى هذه الاقسام مجاز الا الاول . وقال الزنجانى فى المعيار انما يكون مجازا اذا تغير حكم فاما اذا لم يتغير كحذف خبر المبتدأ فليس مجازا اذ لم يتغير حكم مابقى من الكلام . وقال القزوينى فى الايضاح متى تغير اعراب الكلمة بحذف اوزيادة فمجاز والافلا وقد سبق فى لفظ المجاز (فائدة) للحذف فوائد كالاختصار والاحتراز عن العبث بظهوره وكالتنبيه على ضيق الوقت كما فى التحذير والاغراء وكالتفخيم والاعظام لما فيه من الابهام وكالتخفيف لكثرته فى الكلام كما فى حذف حرف النداء وغير ذلك مما بين فى كتب البيان وان شئت توضيح تلك المباحث فارجع الى المغنى والاتقان .

(الحذف والايصال) عند اهل العربية عبارة عن حذف الجار وايصال الفعل او شبهه الى المجرور هكذا يستفاد من بعض حواشى التلخيص .

(المحذوف) هو اسم مفعول من الحذف فمعناه يظهر من معنى الحذف لغة واصطلاحا . ويطلق ايضا عند الشعراء على معنى آخر غير ماسبق چنانكه در مجمع الصنائع واقع شده كه محذوف كلمه را كويندكه چون آنرا از عروض وضرب بيفكنى معنى شعر ناقص نكردد وآنچه ماند بحرى ديكر شود بلفظ ومعنى راست مثاله . شعر . كلنار برخ دارى شكر بلبان دارى . صد نقش درين دارى صد نقش دران دارى . اين از بحر هزج اخرب است واكر كلمهٔ دارى را از اخير هر دو مصراع دور كنى وزن رباعى بود .

(الحرف) بالفتح وسكون الراء المهملة فى العرف اى عرف العرب كما فى شرح المواقف يطلق على مايتركب منه اللفظ نحو . ا ب ت . لا الف وباء وتاء فانها اسماء الحروف لاانفسها كما فى النظامى شرح الشافية ويسمى حرف التهجى وحرف الهجاء وحرف المبنى . وماهيته واضحة بديهية وجميع ماذكر فى تعريفها المقصود منها التنبيه على خواصها وصفاتها وبهذا الاعتبار عرفه القراء بانه صوت معتمد على مقطع محقق وهو ان يكون اعتماده على جزء معين من اجزاء الحلق واللسان والشفة اومقطع مقدر وهو هواء الفم اذ الالف لامعتمد له فى شئ من اجزاء الفم بحيث انه ينقطع فى ذلك الجزء ولذا يقبل الزيادة والنقصان ويختص بالانسان وضعا كذا فى تيسير القارى . وعرفه ابن سينا بانه كيفية تعرض للصوت بها اى بتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوت آخر مثله فى الحدة والثقل تميزا فى المسموع . فقوله كيفية اى هيئة وصفة . وقوله تعرض للصوت اراد به مايتناول عروضها

له فى طرفه عروض الآن للزمان فلا يرد ماقيل ان التعريف لايتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها لاتوجد الا فى الآن الذى هو بداية زمان الصوت اونهايته فلاتكون عارضة له حقيقة اذ العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لاتوجد مع الصوت الذى هو زمانى . وتوضيح الدفع انها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط فان عروض الشئ للشئ قد يكون بحيث يجتمعان فى الزمان وقد لايكون وحينئذ يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان . وقوله مثله فى الحدة والثقل ليخرج عن التعريف الحدة والثقل فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت يمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه فى تلك الصفة العارضة الا انه لايمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله فى الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه . وقوله تميزا فى المسموع ليخرج الغنة وهى التى تظهر من تسريب الهواء بعضها الى جانب الانف وبعضها الى الفم مع انطباق الشفتين والبحوحة التى هى غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين اوغير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتازبهما عمايشاركه فى الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزا فى المسموع من حيث هو مسموع ونحوهما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا . اما الطول والقصر فلانهما من الكميات المحضة اوالمأخوذة مع الاضافة ولا شئ منهما بمسموع وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل فى ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وهو ليس بمسموع . واما كون الصوت طيبا اى ملائما للطبع اوغير طيب فامر يدركه الوجدان دون السمع فهما مطبوعان لامسموعان اذ قد تختلف هذه الامور اعنى الغنة والبحوحة ونحوهما والمسموع واحد وقد تتحد والمسموع مختلف وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها فى انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضى اختلاف المسموع الذى هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضى اتحاد المسموع لامطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع . والحق ان معنى التميز فى المسموع ليس ان يكون مابه التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز فى نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة والبحوحة ونحوهما كذا فى شرح المواقف فى مبحث الاصوات . ويعرف الحرف عند اهل الجفر بانه بناء مفرد مستقل بالدلالة وتسمى دلالة الحروف دلالة اولية ودلالة الكلمة ثانية وهو موضوع علم الجفر وبهذا صرح فى بعض رسائل الجفر ولذا يسمى علم الجفر بعلم الحروف . تقسيمات حروف الهجاء . الاول الى المعجمة

وهى المقوطة وغير المعجمة وهى غير المنقوطة وتسمى بالمهملة ايضا • الثانى الى نورانى وظلمانى • قال اهل الجفر الحروف النورانية حروف فواتح السور ومجموعها صراط على حق نمسكه والباقية ظلمانية • ومنهم من يسمى الحروف النورانية بحروف الحق والظلمانية بحروف الخلق • ومنهم من قال نورانى را اعلى خوانند وظلمانى دو قسم اند هفت حروف را ادنى خوانند وآن • ب ت د ذ ض و غ • است وهفت حرف باقى را ادنى خوانند كذا فى بعض رسائل الجفر • الثالث الى المسرورى والملبوبى والملفوظى • وفى بعض رسائل الجفر حروف سه قسم اند • ملفوظى آنكه از تركيب سه حرف در تلفظ تمام شود چون الف وجيم ودال واينها سيزده حرف است منحصر در دوقسم قسمى زائد الحركت چون الف كه اوسط اومتحرك است وقسمى زائد السكون چون جيم ودال • ومسرورى آنكه از تركيب سه حرف بتلفظ آيد ليكن حرف آخر از جنس اول بود وآن سه حرف اين است ميم ونون وواو • ملبوبى آنكه تلفظ آن بدو حرف است وآنها دوازده حرف است انتهى كلامه • وبايد دانست كه در ملفوظى مشروط است كه حرف اول وآخر ازيك جنس نباشند والا مسرورى از اقسام ملفوظى كردد پس تقابل از اقسام بر خيزد واين مبطل تقسيم است بسوى سه قسم ومؤيد است اينرا آنچه در فرهنك جهانكيرى ذكر نموده وكفته كه علماء عرب حروف راسه قسم ساخته اند اول را مسرورى نامند وآن دو حرفى است واين دو ازده حرف اند • با تا ثا حا خا را زا طا ظا فا ها يا • وقسم دويم را ملفوظى كويند وآن سه حرفى بودكه آخرش از قسم اول نباشد واين سيزده حرف است • الف جيم دال ذال سين شين صاد ضاد عين غين قاف كاف لام • وقسم سوم را ملبوبى ومكتوبى كويند وآن سه حرفى باشدكه آخرش از قسم اول باشد واين سه حرف است • ميم نون واو انتهى • ومخفى نيست كه درين كلام ملبوبى رابر مسرورى اطلاق نموده بعكس كلام سابق • الرابع الى المنفصلة وغيرها در انواع البسط مى آورد الف ودال وذال ورا وزا وواو ولا • اينها حروف سبعهٔ منفصله خوانند چه اينها در كتابت منضم بحر فى ديكر نمى شوند واينها را خواتيم نيز خوانند وماوراى اينها راغير منفصله كويند • الخامس الى المفردة والمتزاوجة التى تسمى بالمتشابهة ايضا • در انواع البسط ميكويد حروف يا متشابه اند ومتزاوجه نيز نامند وآن حروفى كه در صور آنها تفاوتى نيست مكر بنقطه چون حاوخا • ويا مفرده وآن حروفى كه چنين نباشند • السادس الى المصوتة والصامتة • فالمصوتة حروف المد واللين اى حروف العلة الساكنة التى حركة ماقبلها مجانسة لها • والصامتة ماسواها سواء كانت متحركة اوساكنة ولكن ليس حركة ماقبلها من جنسها فالالف ابدا مصوتة لوجوب كونها ساكنة وماقبلها مفتوحا • واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظى واما الواو والياء فقد تكونان صامتتين ايضا كذا

فى شرح المواقف . السابع الى زمانية وآنية وفى شرح المواقف الحروف اما زمانية صرفة كالمصوتة فانها زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة . وكذا بعض الصوامت كالفاء والقاف والسين والشين ونحوها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا . واما آنية صرفة كالتاء والطاء وغيرهما من الصوامت التى لايمكن تمديدها اصلا فانها لاتوجد فى آخر زمان حبس النفس كما فى لفظ بيت وفرط . اوفى اوله كما فى لفظ تراب . اوفى آن يتوسطهما كما اذا وقعت تلك الصوامت فى اوساط الكلم فهى بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان . وتسميتها بالحروف اولى من تسميتها بغيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو الطرف . واما آنية تشبه الزمانية وهى ان تتوارد افراداً آنية مرارا فيظن انها فرد زمانى كالراء والحاء والخاء فان الغالب على الظن ان الراء فى آخر الدار مثلا راءات متوالية كل واحد منها آنى الوجود الا ان الحس لايشعر بامتياز ازمنتها فيظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال فى الحاء والخاء كذا فى شرح المواقف . الثامن الى المتماثلة والمتخالفة . فالمتماثلة مالا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالبائين المتحركين بنوع واحد من الحركة . والمتخالفة ماليس كذلك سواء كانت متخالفة بالذات والحقيقة كالباء والميم اوبالعرض كالباء الساكنة والمتحركة كذا فى شرح المواقف . هذا لكن المذكور فى فن الصرف ان المتماثلة هى المتفقة فى الحقيقة وان كانت مختلفة بالعوارض . قال فى الاتقان فى بحث الادغام نعنى بالمتماثلين مااتفقا مخرجا وصفة كالبائين واللامين وبالمتجانسين مااتفقا مخرجا واختلفا صفة كالطاء والتاء والظاء والثاء وبالمتقاربين ماتقاربا مخرجا اوصفة كالدال والسين والضاد والشين انتهى . فالحروف على هذا اربعة اقسام المتماثلة والمتجانسة والمتقاربة وماليس شيئا منها . التاسع الى المجهورة والمهموسة . فالمجهورة ماينحصر جرى النفس مع تحركه . والمهموسة بخلافها اى مالاينحصر جرى النفس مع تحركه والانحصار الاحتباس وهى السين والشين والحاء والخاء والثاء المثلثة والتاء المثناة الفوقانية والصاد المهملة والفاء والهاء والكاف . والمجهورة ماسواها فى المجهورة يشبع الاعتماد فى موضعه فمن اشباع الاعتماد يحصل ارتفاع الصوت والجهر هو ارتفاع الصوت فسميت بها . وكذا الحال فى المهموسة لانه بسبب ضعف الاعتماد يحصل الهمس وهو الاخفاء فاذا اشبعت الاعتماد وجرى الصوت كما فى الضاد والزاء والعين والغين والياء فهى مجهورة رخوة واذا اشبعته ولم يجر الصوت كالقاف والجيم والطاء والدال فهى مجهورة شديدة . قيل المجهورة تخرج اصواتها من الصدر والمهموسة تخرج اصواتها من مخارجها فى الفم وذلك مما يرخى الصوت فيخرج الصوت من الفم ضعيفا . ثم ان اردت الجهربها واسماعها انبعث صوتها بصوت من الصدر لتفهم . وتمتحن المجهورة بان تكررها مفتوحة اومضمومة اومكسورة رفعت صوتك بها

اواخفيته سواء اشبعت الحركات حتى تتولد الحروف نحو قا قا قا اوقو قو قو اوقى قى قى اولم تشبعها نحو ققق فانك ترى الصوت يجرى ولاينقطع ولا يجرى النفس الابعد انقضاء الاعتماد وسكون الصوت . واما مع الصوت فلا يجرى ذلك لان النفس الخارج من الصدر وهو مركب الصوت يحتبس اذا اشتد اعتماد الناطق على مخرج الحرف اذ الاعتماد على موضع من الحلق او الفم يحبس النفس وان لم يكن هناك صوت وانما يجرى النفس اذا ضعف الاعتماد . وانما كررت الحروف فى الامتحان لانك لونطقت بواحد منها غير مكرر فعقيب فراغك منه يجرى النفس بلا فصل فيظن ان النفس انما خرج مع المجهورة لابعده فاذا تكرر وطال زمان الحرف ولم يخرج النفس مع تلك الحروف المكررة عرفت ان النطق بالحروف هو الحابس للنفس . وانما جاز اشباع الحركات لان اواو والالف والياء ايضا مجهورة فلا يجرى مع صوتها النفس . واما المهموسة فانك اذا كررتها مع اشباع الحركة اوبدونها فان جوهرها لضعف الاعتماد على مخارجها لايحبس النفس فيخرج النفس ويجرى كما يجرى الصوت نحو ككك وقس على هذا . العاشر الى الشديدة والرخوة ومابينهما . فالشديدة ماينحصر جرى صوته فى مخرجه عند اسكانه فلا يجرى الصوت . والرخوة بخلافها . واما مابينهما فحروف لايتم لها الانحصار ولاالجرى . وانما اعتبر اسكان الحروف لانك لوحركتها والحركات ابعاض الحروف من الواو والياء والالف وفيها رخاوة ما لجرت الحركات لشدة اتصالها بالحروف الشديدة الى شئ من الرخاوة فلم يتبين شدتها . فقيد الاسكان لامتحان الشديدة من الرخوة . فالحروف الشديدة الهمزة والجيم والدال والطاء المهملتان والباء الموحدة والتاء المثناة الفوقانية والكاف والقاف . والرخوة ماعدا هذه الحروف المذكورة وماعدا حروف لم يروعنا . فانها ليست شديدة ولارخوة فهى مما بينهما . وانما جعل هذه الاحرف الثمانية اى اللام والميم والياء المثناة التحتانية والراء المهملة والواو والعين المهملة والنون والالف مما بينهما اى بين الشديدة والرخوة لان الشديدة هى التى ينحصر الصوت فى مواضعها عند الوقف وهذه الاحرف الثمانية ينحصر الصوت فى مواضعها عند الوقف ايضا لكن يعرض لها اعراض توجب خروج الصوت من غير مواضعها . اما العين فينحصر الصوت عند مخرجه لكن لقربه من الحاء التى هى من المهموسة ينسل صوته قليلا فكأنك وقفت على الحاء . واما اللام فمخرجها اعنى طرف اللسان لايتجافى عن موضعه من الحنك عند النطق به فلا يجرى منه صوت لكن لما لم يسد طريق الصوت بالكلية كالدال بل انحرف طرف اللسان عند النطق به خرج الصوت عند النطق به من مستدق اللسان فويق مخرجه . واما الميم والنون فان الصوت لايخرج عن موضعهما من الفم لكن لما كان لهما مخرجان فى الفم والخيشوم جرى الصوت من الانف دون الفم لانك لوا مسكت انفك لم يجر الصوت بهما . واما الراء

فلم يجر الصوت فى ابتداء النطق به لكنه جرى شيئا لانحرافه وميله الى اللام كما قلنا فى العين المائل الى الحاء وايضا الراء مكرر فاذا تكرر جرى الصوت معه فى اثناء التكرير . وكذلك حروف العلة لايجرى الصوت معها كثيرا لكن لماكان مخارجها تتسع لهواء الصوت اشد من اتساع غيرها من المجهورة كان الصوت معها يكثر فيجرى منه شئ . واتساع مخرج الالف لهواء صوته اكثر من اتساع مخرجى الواو والياء لهواء صوتهما فلذلك سمى الهاوى اى ذا الهواء كالناشب والنابل . وانما كان الاتساع للالف اكثر لانك تضم شفتيك للواو فتضيق المخرج وترفع لسانك قبل الحنك للياء واما الالف فلا يعمل له شئ من هذا فاوسعهن مخرجا الالف ثم الياء ثم الواو فهذه الحروف اخفى الحروف لاتساع مخارجها واخفاهن الالف لسعة مخرجها اكثر . اعلم ان الفرق بين الشديدة والمجهورة ان الشديدة لايجرى الصوت بها بل انك تسمع به فى آن ثم ينقطع . والمجهورة لااعتبار فيها لعدم جرى الصوت بل الاعتبار فيها لعدم جرى النفس عند التصويت بها . هذا كله ماذهب اليه ابن الحاجب واختاره الرضى . وبعضهم اخرج من المجهورة الاحرف السبعة التى هى من الرخوة اى الضاد والظاء والذال والزاء والعين والغين والياء فيبقى فيها الحروف الشديدة واربعة احرف مما بينهما وهى اللام والميم والواو والنون فيكون مجموع المجهورة عنده اثنى عشر حرفا وهى حروف . ولن اجدك قطبت . وهذا القائل ظن ان الرخاوة تنافى الجهر وليس بشئ لان الرخاوة ان يجرى الصوت بالحرف والجهر رفع الصوت بالحرف سواء جرى الصوت اولم يجر . الحادى عشر الى المطبقة والمنفتحة . فالمطبقة ماينطبق معه الحنك على اللسان لانك ترفع اللسان اليه فيصير الحنك كالطبق على اللسان فتكون الحروف التى تخرج بينهما مطبقا عليها وهى الصاد والضاد والطاء والظاء . واما ماقال ابن الحاجب من انها ماينطبق على مخرجه الحنك فليس بمطرد لان مخرج الضاد حافة اللسان وحافته ينطبق على الاضراس وباقى اللسان ينطبق عليه الحنك . قال سيبويه لولا الاطباق فى الصاد لكان سينا وفى الظاء لكان ذالا وفى الطاء لكان دالا ولخرجت الضاد من الكلام لانه ليس شئ من الحروف من موضعها غيرها . والمنفتحة بخلافها لانه ينفتح مابين اللسان والحنك عند النطق بها وهى ماسوى الحروف الاربعة المطبقة . الثانى عشر . الى المستعلية والمنخفضة . فالمستعلية مايرتفع بسببها اللسان وهى الحروف الاربعة المطبقة والخاء والغين المعجمتان والقاف لانه يرتفع بهذه الثلثة ايضا اللسان لكن لا الى حد انطباق الحنك عليها . والمنخفضة ماينخفض معه اللسان ولايرتفع وهى ماعدا المستعلية . وبالجملة فالمستعلية اعم من المطبقة اذلايلزم من الاستعلاء الاطباق ويلزم من الاطباق الاستعلاء ولذا يسمى الاحرف الاربعة المطبقة مستعلية مطبقة . الثالث عشر الى حروف الذلاقة والمصمتة . فحروف الذلاقة مالاينفك عنه رباعى اوخماسى الاشاذا

كالمسجد والدهدقة والزهزقة والعسطوس وهى الميم والراء المهملة والباء الموحدة والنون والفاء واللام . والمصمتة بخلافها وهى حروف ينفك عنها رباعى وخماسى وهى ماسوى حروف الذلاقة . والذلاقة الفصاحة والخفة فى الكلام وهذه الحروف اخف الحروف ولذا لاينفك عنها رباعى وخماسى فسميت بها . والشئ المصمت هو الذى لاجوف له فيكون ثقيلا فسميت بذلك لثقلها على اللسان . الرابع عشر الى حروف القلقلة وغيرها . فحروف القلقلة ماينضم الى الشدة فيها ضغط فى الوقف وذلك لاتفاق كونها شديدة مجهورة معا فالجهر يمنع النفس ان يجرى معها والشدة تمنع الصوت ان يجرى معها فلذلك يحصل مايحصل من الضغط للمتكلم عند النطق بها ساكنة فيحتاج الى قلقلة اللسان وتحريكه عن موضع حتى يجرى صوتها فيسمع وهى القاف والدال المهملة والطاء المهملة والباء الموحدة والجيم . وقال المبرد ليس القاف منها بل الكاف . وغيرها ماسواها . الخامس عشر الى حروف الصفيرة وغيرها . فحروف الصفيرة مايصفر بها اى يصوت بها وهى الزاء المعجمة والصاد والسين المهملتان سميت بها لوجود الصفير عند النطق بها . وغيرها غيرها . السادس عشر الى حروف العلة وغيرها . فحروف العلة الالف والواو والياء سميت بها لكثرة دورانها على لسان العايل فانه يقول واى . وغيرها غيرها . وحروف العلة تسمى بالحروف الجوفية ايضا لخروجها من الجوف . ثم ان حروف العلة اذا سكنت تسمى حروف لين . ثم اذا جانسها حركة ماقبلها فتسمى حروف مد فكل حرف مد حرف لين ولا ينعكس والالف حرف مد ابدا والواو والياء تارة حرفا مد وتارة حرفا لين هكذا ذكر فى بعض شروح المفصل . وكثيرا مايطلقون على هذه الحروف حروف المد واللين مطلقا فهو اما محمول على هذا التفصيل اوتسمية الشئ باسم مايؤل اليه هكذا فى جاربردى شرح الشافية فى بحث التقاء الساكنين . وقيل بتباين المد واللين وعدم صدق احدهما على الآخر لكن من المحققين من جعل بينهما عموما وخصوصا مطلقا كذا فى تيسير القارى . السابع عشر الى حروف اللين والمد وغيرها وقد عرفت قبيل هذا . الثامن عشر الى الاصلية والزائدة . فالاصلية ماثبت فى تصاريف اللفظ كبقاء حروف الضرب فى متصرفاته . والزائدة ماسقط فى بعضها كواو قعود فى قعد . ثم اذا اريد تعليم المتعلمين فالطريق ان يقال اذا وزن اللفظ فماكان من حروفه فى مقابلة الفاء والعين واللام الاولى والثانية والثالثة فهو اصلى وماليس كذلك فهو زائد وليس المراد من الزائد ههنا مالو حذف لدل الكلمة على مادلت عليه وهو فيها فان الف ضارب زائدة لوحذفت لم يدل الباقى على اسم الفاعل كذا فى جاربردى حاشية الشافية . وحروف الزيادة حروف اليوم تنساه . اعنى انه اذا وجد فى الكلمة زائد لايكون الا من تلك الحروف لامن غيرها . ولمعرفة الزائد من الاصلى طرق كالاشتقاق وعدم النظير وغيرهما يطلب من الشافية وشروحه فى بحث ذى الزيادة . والحروف فى اصطلاح الصوفية

الصورة المعلومة فى عرصة العلم الالٓهى قبل انصباغها بالوجود العينى كذا قال الشيخ الكبير صدرالدين فى النفحات ويجئ فى لفظ الكلة فى فصل الميم من باب الكاف . وفى الانسان الكامل فى باب ام الكتاب . اما الحروف فالمنقوطة منها عبارة عن الاعيان الثابتة فى العلم الالٓهى . والمهملة منها نوعان . مهملة تتعلق بهـا الحروف ولا تتعلق هى بها وهى خمسة الالف والدال والراء والواو واللام . فالالف اشارة الى مقتضيات كمالاته وهى خمسة الذات والحيوة والعلم والقدرة والارادة اذلا سبيل الى وجود هذه الاربعة الا للذات فلا سبيل الى كمالات الذات الابها . ومهملة تتعلق بها الحروف وتتعلق هى بها وهى تسعة فالاشارة بها الى الانسان الكامل لجمعه بين الخمسة الالٓهية والاربعة الخلقية وهى العناصر الاربع مع ماتولد منها فكانت احرف الانسان الكامل غير منقوطة لانه خالقها على صورته ولكن تميزت الحقائق المطلقة الالٓهية عن الحقائق المقيدة الانسانية لاستناد الانسـان الى موجد يوجده ولوكان هو الموجد فان حكمـه ان يسـتند الى غيره ولذا كانت حروفه متعلقة بالحروف وتتعلق الحروف بها . ولما كان حكم واجب الوجود انه قائم بذاته غير محتـاج فى وجوده الى غيره مع احتياج الكل اليه كانت الحروف المشيرة الى هذا المعنى من الكتاب مهملة تتعلق بهـا الحروف ولا تتعلق هى بحرف منهـا . ولا يقل ان لام الف حرفان فان الحـديث النبوى قد صرح بان لام الف حرف واحـد فافهم . واعلم ان الحروف ليست كلمات لان الاعيان الثابتة لاتدخل تحت كلمة كن الا عند الايجاد العينى واما هى ففى اوجهها وتعينها العلمى فلا يدخل عليها اسم التكوين فهى حق لاخلق لان الخلق عبارة عما دخل تحت كلمة كن وليست الاعيان فى العلم بهذا الوصف لكنها ملحقة بالحدوث الحاقا حكميا لما تقتضيه ذواتها من استناد وجود الحـادث فى نفسـه الى قديم فالاعيـان الموجودة المعبر عنهـا بالحروف ملحقة فى العـالم العامى بالعلم الذى هو ملحق بالعالم فهى بهذا الاعتبار الثانى قديمة انتهى كلامه . وشيخ عبد الرزاق كاشى كفته حروف حقائق بسيطه انداز اعيان وحروف عاليات شئون ذاتيه اند كامنه در غيب الغيوب چون شجر در نواة . بدانكه اهل جفر از حروف زمام بعضى را حروف اوتاد كوينـد وآن اول وچهـارم ومثل اين دو حرف ازميان بكذارند وحرف سـيوم بكيرند چنـانچه در لفظ وتدهم خواهد آمد . وبعضى را حروف ادوار كويند وآن هميشه چهار باشـند يكى حرف اول زمام اول دويم حرف آخر آن سوم حرف اول زمام آخرين چهارم حرف آخر آن . وبعضى را حروف قلوب نامنـد وآن حروف وسـط زمام اند پس اكر حروف وسطور هردو زوج باشند حروف قلوب چهار باشـندكه وسـط جميع حروف باشند واكر هردو فرد باشند يك باشد ودر غير اين دو صورت حروف قلوب دوباشند مثلا اكر عدد حروف وسطور نه نه باشـند پس حرف قلب پنجمى حرف سـطر پنجم

باشد واكر عدد حروف هشت باشند وعدد سطور چهار چهارم وپنجم از هريك از سطر دويم وسيوم حروف قلوب باشند يعنى هرچهار واكر حروف هفت وسطور چهار باشند چهارم حروف از هريك از سطر دويم وسويم قلوب باشند واكر حروف ده وسطور پنج باشند پنجم وششم از سطر سيوم قلوب باشند همبرين قياس كذا فى انواع البسط .

(الحرف) فى اصطلاح النحاة كلمة دلت على معنى فى غيره ويسمى بحرف المعنى ايضا وبالاداة ايضا ويسميه المنطقيون بالاداة [١] . ومعنى قولهم على معنى فى غيره على معنى ثابت فى لفظ غيره فان اللام فى قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذى هو فى الرجل وهل فى قولنا هل قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام الذى هو فى جملة قام زيد . وقيل المعنى على معنى حاصل فى غيره اى باعتبار متعلقه لاباعتباره فى نفسه وهذا هو التحقيق وستعرف ذلك مستوفى فى لفظ الاسم فى فصل الواو من باب السين المهملة . ثم الحروف . بعضها عاملة جارة كانت اوجازمة او ناصبة صرفة كان واخواته اومع الرفع كالحروف المشبهة بالفعل وهى ان وان وكأن وليت ولعل ولكن فانها تنصب الاسم وترفع الخبر على عكس ماولا المشبهتين بليس . وبعضها غير عاملة كحروف العطف كالواو واو وبل ونحوها مما يحصل به العطف وحروف الزيادة التى لايختل بتركها اصل المعنى كان المكسورة المخففة وتسمى بحروف الصلة كما يجئ فى لفظ الصلة فى فصل اللام من باب الواو وحروف النفى الغير العاملة وحروف النداء التى يحصل بها النداء كيا وحروف الاستثناء وحروف الاستفهام وحروف الايجاب كنعم وبلى وحروف التنبيه كها والا وحروف التحضيض كهلا والا وحروف التفسير كاى وحروف التنفيس كالسين وسوف وحرف التوقع كقد وحرف الردع اى الزجر والمنع وهو كلا وغير ذلك وان شئت تفاصيل هذه فارجع الى كتب النحو .

(الحروف العاليات) هى الشؤن الذاتية الكامنة فى غيب الغيوب كالشجرة فى النواة واليها اشار الشيخ بقوله . شعر . كنا حروفا عاليات لم تقل . متعلقات فى ذرى اعلى القلل . انما انت فيه ونحن انت وانت هو . والكل فى هو هو فسل عمن وصل . هكذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم .

(التحريف) فى اللغة هو تغيير الشئ عن موضعه وفى اصطلاح المحدثين هو التصحيف اى تغيير الحديث وقيل بالفرق بينهما ويجئ فى فصل الفاء من باب الصاد المهملة . وفى اصطلاح

[١] ولا يذهب عليك ان ماسماه المنطقيون بالاداة اعم مما سماه النحاة بالحرف لان الفعل الناقص داخل فى الاداة كما ان الكلمة خاصة بالفعل التام عند المنطقيين (لمصححه)

القراء تغيير الفاظ القرآن لمراعاة الصوت ـ وفى الاتقان ومن البدعة نوع احدثه هؤلاء
الذين يجتمعون فيقرؤن كلهم بصوت واحد فيقولون فى قوله افلا تعقلون بحذف الالف
ويمدون مالا يمد ليستقيم لهم الطريق الذى سلكوه ينبغى ان يسمى التحريف انتهى ـ وفى
الدقائق المحكمة بعد بيان مخارج الحروف هو ان يجتمعوا فيقرؤن كلهم بصوت واحد ويأتى
بعضهم ببعض الكلمة والآخر ببعضها ويحافظون على مراعاة الاصوات خاصة ـ وفى
اصطلاح اهل الجفر هو تكسير الزمام ـ ودر رسالهٔ مسمى بانواع البسط ميكويد تكسير زمام
يعنى تحريف حروف زمام بدين طريق بودكه چون تكسير نمايند حرف آخر زمام را در
اول سطر بنويسند وحرف اول زمام رابجاى حرف دوم وحرف ماقبل آخر زمام
رابجاى حرف دوم وحرف ماقبل آخر زمام رابجاى حرف سويم اول سطر بنويسند
وحرف دويم اول زمام رابجاى حرف چهارم وبهمين قاعده تمام كنند واين تحريف را
در هر سطر نمايند تا آنكه زمام باترتيب زمام اول باز آيد ـ وعلامت او آنست كه
چون حرف اول زمام اول در آخر زمام آيد وحرف دويم زمام اول در اول زمام
آيد تكسير تمام شده باشد واكر سطر ديكر خواسته باشند همان سطر زمام اول خواهد
آمد ـ ودر جميع انواع بسط مادامى تحريف كنندكه بزمام اول باز كردد الا در بسط
تمازج كه دران عمل نظر ميكنندكه حروف مطلوب چند است وبتعداد حروف مطلوب
تحريف نمايند اكر حروف مطلوب پنج حروف باشند تاپنج سطر تحريف واكر هفت باشند
تاهفت سطر وبرين قياس ودر بعضى صور در تحريف ابتدا از حرف اولين كنند يعنى
حرف اول زمام را در اول سطر دوم نويسند وحرف آخرين را در دوم سطر دوم
وهمچنين عمل بپايان رسانند ـ

(المحرف) على صيغة اسم المفعول من التحريف نزد محدثين مرادف مصحف است
وقيل هردو متباين اند ـ ودر اصطلاح شعراء آنست كه لفظى راحروف تهجى خوانده
شود وغرض لفظ باشد مثاله ـ شعر ـ شاه شهانى وبشاهان دهى ـ لطف توتاء والف وجيم
داد ـ وزره احسان برعاياهمه ـ بذل توجيم والف وميم داد ـ كذا فى جامع الصنائع ـ

(الانحراف) فى اللغة الميل الى الحرف اى الطرف ـ وعند اهل الهيئة هو ميل
القطر المار بالبعدين الاوسطين من التدوير عن سطح المائل ويسمى بعرض الوراب
والالتواء ايضا وهو مختص بالسفليين ويجئ فى لفظ العرض فى فصل الضاد المعجمة من
باب العين ـ والانحراف سمت القبلة عندهم قوس من دائرة الافق مابين خط سمت القبلة
وخط نصف النهار بشرط ان لايكون ازيد من ربع الدور هكذا ذكر العلى البرجندى
فى شرح بيست باب ـ

(المنحرف) هو اسم فاعل من الانحراف عند الصرفيين اسم حرف من حروف الهجاء وهى اللام لان اللسان ينحرف بها عند النطق بها هكذا فى الشافية وشروحه فى بيان حروف الهجاء . وعند المهندسين اسم شكل مسطح ذى اربعة اضلاع ولا يكون مربعا ولا مستطيلا ولا معينا ولا شبيها بالمعين هذا هو الموافق لما ذكره اقليدس . وقد يقال ماعدا هذه الاشكال الاربعة المذكورة من المربعات ان كان ضلعان من اضلاعه الاربعه متوازيين يسمى بالمنحرف وهو ثلثة اقسام . احدها ان تكون زاويتان من زواياه الاربع قائمتين والباقيتان مختلفتين هكذا . وثانيها مايكون زاويتاه حادتين متساويتين والباقيتان منفرجتين متساويتين سواء كانت حادتاه على احد المتوازيين ومنفرجتاه على الآخر هكذا او كانت احدى حادتيه مع احدى منفرجتيه على احدهما والباقيتان على الآخر هكذا والاول من هذين القسمين يسمى بذى الذلقة والقسم الثانى يسمى بذى الذلقتين . وثالثها ماتكون زاويتاه حادتين مختلفتين والباقيتان منفرجتين مختلفتين هكذا والا اى وان لم يكن ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين يسمى بالشبيه بالمنحرف ووجه التسميه ظاهر هكذا يستفاد من شرح اشكال التأسيس وشرح خلاصة الحساب . والمنحرفة عند المنطقيين هى القضية التى اقترن فيها السور بالمحمول او بالموضوع الجزئى وتحقيقه يطلب من شرح المطالع سميت بها لان من حق السور ان يقترن بالموضوع الكلى فلما لم يقترن به فقد انحرف عن اصله فانحرفت القضية ايضا .

(الحصف) بفتح الحاء والصاد المهملة هو الجرب اليابس وهو بثور صغار شوكيه كالزيرة ينفرش فى ظاهر الجلد كما فى شرح القانونچه . ومثله فى الوافية حيث قال حصف بثرها بود بغايت خرد وسرخ وسوزاننده اندر تابستان پديد آيد خاصة وقتيكه مردم عرق كنند .

(الحلف) بالفتح وسكون اللام اوكسرها يمين يؤخذ بها العهد ثم سمى به كل يمين كما فى المضمرات فهو مرادف لليمين كذا فى جامع الرموز . وفيه فى فصل الايلاء الحلف الموقت مايصرح فيه بتعيين الوقت والحلف المؤبد مايصرح فيه بالتأبيد والحلف المجهول مالم يعين فيه الوقت بالتأبيد وغيره .

فصل القاف

(الحرق) بالفتح وبالراء المهملة الساكنة سوختن . ودر اصطلاح صوفيه عبارتست از واسطهٔ تجليات كه جاذب است سالك راسوى فنا كذا فى لطائف اللغات .

(الحرقة) بالضم وسكون الراء المهملة سوزش وما يجده الانسان فى العين من الرمد

اوفى القلب من الالم اوفى طعم شئ محرق . وحرقة البول وجع احتراقى عند خروج البول كذا فى بحر الجواهر . وحرقت نزد بلغاء آنست كه كلام بطورى كويدكه رقت آورد وموجب بكاء شود اكرچه تركيب عالى ومعانى بديع ندارد ومصنوع نباشد واين وجدانى است وليكن اجماع بدان شرط نيست چنانچه در ذوق شرط است وتلذذ بدان جز اهل دل نكيرد ومؤثر در طبائع سليم بود بسبب ذكر عظمت وقدرت وهيبت وبى نيازى بارى تعالى واين چنين كلام را حقيقى خوانند . ويا بسبب ذكر ثناى اشخاص ومحبوبان ووقوع مفارقت احباء واصحاب بود . ويا بيان بى وفائى دوران بود وغلبات اشتياق وشدائد فراق ومانند آن باشد وانچنين كلام رامجازى خوانند كذا فى جامع الصنائع .

(الاحتراق) مصدر من باب الافتعال وعند المنجمين هو جمع الشمس مع احدى الخمسة المتحيرة فى درجة واحدة من فلك البروج وهو من انواع النظر كما يجئ .

(الاحراق) هو ان تميز الحرارة الجوهر الرطب عن الجوهر اليابس بتصعيد الرطب وترسيب اليابس . والمحرق بكسر الراء عند الاطباء دواء يحرق اى يفنى بحرارته لطيف الاخلاط بتصعيدها وتبخيرها ويبقى رماديتها كالفرفيون كذا فى بحر الجواهر والموجز .

(الحقة) بالكسر لغةً ماأتى عليه اربع سنين من الابل وشريعةً ثلث سنين كذا فى بعض كتب الفقه لكن فى عامة كتب اللغة والفقه ان الحقة هى فصيلة ثلث سنين الى تمام اربع لانها استحقت الركوب والحمل . ثم الحقة مؤنث الحق بالكسر والجمع حقائق كذا فى جامع الرموز فى كتاب الزكوة .

(الحق) بالفتح فى اللغة ثابت وسزاوار ودرست وراست وواجب وكارى كه البته واقع شود وراستى ونامبست ارنامهاى خداى تعالى وراست كردن سخن ودرست كردن وعده كذا فى المنتخب [١] . ونزد صوفيه عبارت ازوجود مطلق است يعنى غيرمقيد بهيچ قيد كما فى كشف اللغات . پس حق نزد شان عبارتست از ذات الله . ويجئ فى لفظ الحقيقة . وفى البرجندى شرح مختصر الوقاية فى الخطبة الحق فى اللغة مصدر حق الشئ يحق بالكسر اى ثبت وقد جاء بمعنى الثابت ايضا . وفى العرف هو مطابقة الواقع للاعتقاد كما ان الصدق مطابقة الاعتقاد للواقع انتهى . ويطلق ايضا على المطابق بالفتح كما ان الصدق يطلق على المطابق بالكسر . وكذا قال المحقق التفتازانى فى شرح العقائد الحق هو الحكم المطابق للواقع يطلق على العقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة ويقابله الكذب انتهى . وتحقيقه ماذكره السيد السند فى حاشية شرح المطالع من ان الحق والصدق متشاركان فى المورد اذقد يوصف بكل

[١] وقرأنرانيز حق نامست (لمصححه)

منهما القولّ المطابق للواقع والعقد المطابق للواقع . والفرق بينهما ان المطابقة بين الشيئين تقتضى نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم فى باب المفاعلة فاذا طابق الاعتقاد الواقع فان نسب الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء والاعتقاد مطابقا بفتحها فهذه المطابقية القائمة بالاعتقاد تسمى حقا بالمعنى المصدرى ويقال هذا اعتقاد حق على انه صفة مشبهة. وانما سميت بذلك لان المنظور اليه اولا فى هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اى ثابتا متحققا . وان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتحها فهذه المطابقية القائمة بالاعتقاد تسمى صدقا ويقال هذا اعتقاد صدق اى صادق وانما سميت بذلك تمييزا لها عن اختها انتهى . وقيل فى توضيحه ان الصدق كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر والحق بالمعنى المصدرى كونه مطابقا له بالفتح والصادق هو الخبر المطابق بالكسر والحق على انه صفة الناطق صفة مشبهة هو الخبر المطابق له بالفتح ويقابل الصدق الكذب والحق بالمعنى المصدرى البطلان ويقابل الصادق الكاذب والحق على انه صفة الناطق فالكذب هو عدم كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر والبطلان عدم كونه مطابقا له بالفتح والكاذب هو الخبر الغير المطابق بالكسر والباطل هو الخبر الغير المطابق بالفتح كذا قال ابو القاسم فى حاشية المطول ﴿ فائدة ﴾ اعلم ان الخطاء والصواب يستعملان فى المجتهدات والحق والباطل يستعملان فى المعتقدات حتى اذا سئلنا عن مذهبنا ومذهب مخالفينا فى الفروع يجب علينا ان نجيب بان مذهبنا صواب يحتمل الخطاء ومذهب مخالفينا خطاء يحتمل الصواب واذا سئلنا عن معتقدنا ومعتقد خصومنا فى المعتقدات يجب علينا ان نقول الحق ما نحن عليه والباطل ماهو خصومنا عليه هكذا نقل عن المشايخ كذا فى الحمادية فى كتاب الكراهة . اعلم ان الحق على مذهب النظام بمعنى مطابقة الحكم للاعتقاد والباطل عدم مطابقته للاعتقاد هكذا ذكر المولوى عبد الحكيم فى حاشية الخيالى فى بيان الفرق بين مذهب العنادية والعندية. واعلم ان الاصوليين قد يقولون هذا حق الله وهذا حق العبد فحق العبد عبارة عما يسقط باسقاط العبد كالقصاص وحق الله ما لا يسقط باسقاط العبد كالصلوة والصوم والجهاد والحج وحرمة القتال فى الاشهر الحرم والانفاق فى سبيل الله وحرمة الجماع بالحيض وحرمة القربان بالايلاء وعدة الطلاق ونحو ذلك ولهذا دونوا مسائل الطلاق والايمان والايلاء فى العبادات دون المعاملات كذا فى بحر المعانى فى تفسير قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى . وقال الفاضل الچلپى فى حاشية التلويح فى باب المحكوم به المراد بحق الله فى قولهم ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به احد كحرمة الزنا فانه يتعلق به عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة الاولاد عن الضياع وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه يتعالى عن التضرر والانتفاع فلا يكون حقا له بهذا الوجه . والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولذا يباح

باباحة المالك ولايباح الزنا باباحة الزوج الاماروى عن عطاء ابن ابى رباح انه قال يباح وطؤ الامة باذن سيدها . وفيه ان حرمة مال الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس . واعترض على الاول ايضا بان الصلوة والصوم والحج حقوق الله تعالى وليس منفعتها عامة. واجيب بانها انما شرعت لتحصيل الثواب ورفع الكفران وهذا منفعة عامة لكل من له اهلية التكليف بخلاف حرمة مال الغير .

(حقوق النفس) عند الصوفية مايتوقف عليه حيوتها و بقاؤها ومازاد فهو حظوظ كما يذكر فى لفظ الخطرة فى فصل الراء من باب الخاء المعجمة .

(حق اليقين) عبارة عن فناء العبد فى الحق والبقاء به علما وشهودا وحالا لاعلما فقط فعلم كل عاقل الموت علم اليقين . وقيل علم اليقين ظاهر الشريعة وعين اليقين الاخلاص فيها وحق اليقين المشاهدة فيها هكذا فى تعريفات السيد الجرجانى . اعلم ان اليقين عبارة عن الاعتقاد الجازم الراسخ الثابت . وذلك على ثلث مراتب. الاولى مايحصل من الدلائل القطعية من البرهان اوالخبر المتواتر ونحوهما وهو علم اليقين. والثانية مايحصل من المشاهدة وهو عين اليقين. والثالثة مايحصل بالشئ بعد اتصاف العالم بذلك الشئ وهو حق اليقين هكذا فى حواشى كتب المنطق .

(الحقيقة) بالفتح تطلق بالاشتراك فى عرف العلماء على معان . منها قسم من الاستعارة ويقابلها المجاز وهذه اصطلاح اهل الفرس ويجئ فى فصل الراء المهملة من باب العين المهملة . ومنها ماهو مصطلح اهل الشرع والبيانيين من اهل العرف قالوا كل من الحقيقة والمجاز تطلق بالاشتراك على نوعين لان كلا منهما اما فى المفرد ويسميان بالحقيقة والمجاز اللغويين واما فى الجملة ويسميان بالحقيقة والمجاز العقليين وقد سبقا فى لفظ المجاز فى فصل الزاء المعجمة من باب الجيم . قال الاصوليون الحقيقة الشرعية واقعة خلافا للقاضى ابى بكر وهى اللفظ المستعمل فيما وضع له فى عرف الشرع اى وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوى فيكون منقولا اولا فيكون موضوعا مبتدأ . واثبت المعتزلة الحقيقة الدينية ايضا وقالوا بوقوعها وهى اسم لنوع خاص من الحقيقة الشرعية وهو ماوضعه الشارع لمعناه ابتداء بان لايعرف اهل اللغة لفظه اومعناه اوكليهما وزعموا ان اسماء الذوات اى ماهى من اصول الدين اوما يتعلق بالقلب كالمؤمن والكافر والايمان والكفر من قبيل الدينية دون اسماء الافعال اى ماهى من فروع الدين اوما يتعلق بالجوارح كالمصلى والمزكى والصلوة والزكوة . والظاهران الواقع هو القسم الثانى من الحقيقة الدينية فقط اعنى مالم يعرف اهل اللغة معناه . ولا نزاع فى ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة فى غير معانيها اللغوية قد صارت

حقائق فيها بل النزاع فى ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعانى بلا قرينة لتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا اوبغلبتها فى تلك المعانى فى لسان اهل الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لاشرعية كما هو مذهب القاضى فاذا وقعت مجردة عن القرائن فى كلام اهل الكلام والفقه والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم تحمل على المعانى الشرعية وفاقا . واما فى كلام الشارع فعندنا تحمل عليها اذ الظاهر ان يتكلم باصطلاحه وهذه المعانى هى الحقائق بالقياس اليه . وعند القاضى تحمل على معانيها اللغوية لانها غير موضوعة من جهة الشارع فهو يتكلم على قانون اللغة فان القاضى ينفى كونها حقائق شرعية زاعما انها مجازات لغوية . والحق انه لاثالث لهما فانه ليس النزاع فى انها هل هى بوضع من الشارع على احد الوجهين وهو مذهب المعتزلة والفقهاء اولا فتكون مجازات لغوية وهومذهب القاضى فلا ثالث لهماحينئذ . ومنهم من زعم ان مذهب القاضى انها مبقاة على حقائقها اللغوية فتصير المذاهب ثلثة كونها حقائق لغوية وكونها مجازات لغوية وكونها حقائق شرعية . وان شئت الزيادة على هذا القدر فارجع الى العضدى وحواشيه . ومنها المفهوم المستقل الملحوظ بالذات كمفهوم الاسم وهذا المعنى من اصطلاحات اهل العربية ايضا . قال السيد السند قد تستعمل الحقيقة بهذا المعنى فى بعض استعمالاتهم كذا فى الاطول فى بحث الاستعارة التبعية . ومنها الماهية بمعنى مابه الشئ هو هو وتسمى بالذات ايضا . والحقيقة بهذا المعنى اعم من الكلية والجزئية والموجودة والمعدومة . وايضا ان الباء فى به للسببية والضميران للشئ فالمعنى الامر الذى بسببه الشئ ذلك الشئ ولو قيل مابه الشئ هو لكان اخصر . ان قلت هذا صادق على العلة الفاعلية فان الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا عما عداه بسبب الفاعل وايجاده ضرورة ان المعدوم لايكون انسانا بل لايكون ممتازا عن غيره . قلت الفاعل مابسببه الشئ موجود فى الخارج لامابه الشئ ذلك الشئ فان اثر الفاعل اما نفس ماهية ذلك الشئ مستتبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع عنها الوجود ويصفها به على ماقال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهية مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هى الاثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد يستتبعها الفاعل فى الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر فى مقابلتها من الضوء المخصوص وليس ههنا ضوء منفرد فى نفسه يجعل متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقال وجد الضوء بسبب الشمس . واما الماهية باعتبار الوجود لامن حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ماذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهية ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل ثبوت الماهية فى الخارج ووجودها فيه بمعنى انه

يجعل الماهية متصفة به فى الخارج واما الماهية فهى اثر له باعتبار الوجود لامن حيث هى
بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين
اثر الفاعل الشئ الموجود فى الخارج اما بنفسه واما باعتبار الوجود لاكون الشئ ذلك
الشئ ضرورة انه لامغايرة بين الشئ ونفسه . فان قلت الشئ بمعنى الموجود فيرد
الاشكال المذكور . قلت لانسلم ذلك بل هو بالمعنى اللغوى اعنى مايصح ان يعلم ويخبر عنه
ولو مجازا وان سلمنا بناء على ان الاصل فى التعريفات الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان
كان مشهورا ففرق بين مابه الموجود موجود فانه فاعل وبين مابه الموجود ذلك الموجود
فانه الماهية اذلا مدخل للفاعل فى كون هذا الموجود الممتاز بهذا الموجود الممتاز
بل تأثيره اما فى نفسه اوفى اتصافه بالوجود على ماعرفت . فان قلت لامغايرة بين الشئ
وماهيته حتى يتصور بينهما سببية . قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لايحتاج الشئ
فى كونه ذلك الشئ الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر مايقوم بنفسه اذلا مغايرة بين الشئ
ونفسه حتى يتصور القيام بينهما . وقد يجعل الضمير الثانى للموصول فالمعنى الامر الذى
بسببه الشئ هو ذلك الامر بمعنى انه لايحتاج فى ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك
الامر فلا يرد الاشكال بالفاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضى اذ الضاحك مابه
الانسان ضاحك لكن لما كان مآل التعريف على ماقلنا هو ان لايحتاج فى كونه ذلك الامر
الى غير ذلك الامر فلا نقض بالحقيقة لكن بقى الانتقاض بالذاتى بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا
لان الانسان فى كونه ناطقا لايحتاج الى امر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشئ .
ويمكن ان يقال المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضى ولذا ذكر بعض الفضلاء
من انه جرت عادة القوم فى ابتداء مبحث الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية
وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد تشتبه الماهية بالعوارض فيما اذ اعرض الشئ لنفسه
كالكلى للكلى بخلاف الذاتيات فانه لااشتباه بين الكل والجزء فتدبر هذا كله خلاصة
ماحققه المولوى عبدالحكيم فى حاشية الخيالى . وقال المولوى عصام الدين فى حاشية شرح
العقائدان الضمير الاول ضمير فصل لافادته ان مابه الشئ ليس الا الشئ وليس راجعا
الى الشئ فالمعنى مابه الشئ هو الشئ اعنى امر باعتباره مع الشئ يكون الشئ هوالشئ ولا
يثبت باثباته للشئ الا نفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره معالشئ واثباته للشئ يكون
الشئ غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لايكون الانسان الاانسانا ولو اعتبرت
معه الناطق يكون الانسان الناطق ولو اعتبرت معه الضاحك يكون الانسان الضاحك .
وبهذا التحقيق سهل عليك ماصعب على كل ناظر فيه من التميز بين ماهية الشئ وعلته
بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات . واندفع ايضا ان احد الضميرين زائد ويكفى مابه
الشئ هو وانه يرد الذاتى وان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضى الاثنينية انتهى وهذا

حسن جدا . اعلم ان الحقيقة بهذا المعنى يستعملها الحكماء والمتكلمون والصوفية
﴿ التقسيم ﴾ قال المولوى عبدالرحمن الجامى فى شرح الفصوص فى الفص الاول ان
الحقائق عند الصوفية ثلث . الاولى حقيقة مطلقة فعالة واحدة عالية واجبة وجودها بذاتها
وهى حقيقة الله سبحانه . والثانية حقيقة مقيدة منفعلة سافلة قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة
بالفيض والتجلى وهى حقيقة العالم . والثالثة حقيقة احدية جامعة بين الاطلاق والتقييد
والفعل والانفعال والتأثير والتأثر فهى مطلقة من وجه مقيدة من آخر فعالة من جهة
منفعلة من اخرى وهذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين ولها مرتبة الاولية والآخرية
وذلك لان الحقيقة الفعالة المطلقة فى مقابلة الحقيقة المنفعلة المقيدة وكل متفرقة فلابد
لهما من اصل هما فيه واحد وهو فيهما متعدد مفصل وظاهرية هذه الحقيقة هى المسماة
بالطبيعة الكلية الفعالة من وجه والمنفعلة من آخر فانها تتأثر من الاسماء الالهية وتؤثر فى
موادها وكل واحد من هذه الحقائق الثلث حقيقة الحقائق التى تحتها انتهى . وللحقيقة
بهذا المعنى تقسيمات اخر تجئ فى لفظ الماهية فى فصل الالف من باب الميم . وبعض
مايتعلق بهذا المقام يجئ فى لفظ الذات ايضا فى فصل الواو من باب الذال المعجمة .
ومنها الماهية باعتبار الوجود فعلى هذا لاتتناول المعدوم واطلاق الحقيقة بهذا المعنى اكثر
من اطلاقها بمعنى الماهية مطلقا . قال شارح الطوالع وشارح التجريد ان الحقيقة والذات
تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجى كلية كانت اوجزئية انتهى . فعلى هذا
لايقال ذات العنقاء وحقيقتها كذا بل ماهيتها كذا . ومنها ما هو مصطلح الصوفية . فى كشف
اللغات حقيقت نزد صوفيه ظهور ذات حق است بى حجاب تعينات . ومحو كثرات
موهومه در نور ذات انتهى كلامه . وفى مجمع السلوك اما الحق والحقيقة فى اصطلاح
مشايخ الصوفية فالحق هو الذات والحقيقة هى الصفات فالحق اسم الذات والحقيقة اسم
الصفات . ثم انهم اذا اطلقوا ذلك ارادوا به ذات الله تعالى وصفاته خاصة وذلك لان
المريد اذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس والهوى ودخل فى عالم الاحسان
يقولون دخل فى عالم الحقيقة ووصل الى مقام الحقائق وان كان بعد عن عالم الصفات والاسماء
فاذا وصل الى نور الذات يقولون وصل الى الحق وصار شيخا لائقا للاقتداء به وقلما
يستعملون ذلك فى ذوات اخر وفى صفاتهم لان مقصودهم الكلى هو التوحيد . وقال
الديلمى الحقيقة عند مشايخ الصوفية عبارة عن صفات الله تعالى والحق ذات الله تعالى .
وقد يريدون بالحقيقة كل ماعدا عالم الملكوت وهو عالم الجبروت . والملكوت عندهم عبارة من
فوق العرش الى تحت الثرى وما بين ذلك من الاجسام والمعانى والاعراض . والجبروت
ماعدا الملكوت . وقال بعضهم الكبار واما عالم الملكوت فالعبد له اختيار فيه مادام فى هذا
العالم فاذا دخل فى عالم الجبروت صار مجبورا على ان يختار الحق وان يريد مايريده لايمكنه

مخالفته اصلا انتهى . وقيل الحقيقة هى التوحيد وقيل هى مشاهدة الربوبية ويجئ فى لفظ الطريقة فى فصل القاف من باب الطاء المهملة مايزيد على هذا .

(حقيقة الحقائق) عند الصوفية هى الجمع ويجئ فى فصل الياء من باب العين المهملة . واز شيخ عبدالرزاق كاشى منقول استكه حقيقة الحقائق ذات احديت استكه جامع جميع حقائق است وآن را حضرت جمع وحضرت وجود ميخوانند . [١]

(الحقيقة القاصرة) هى عند اهل العربية استعمال اللفظ فى جزء معناه كما فى التجريد . والاكثرون على انها مجاز كذا ذكر المولوى عبدالحكيم فى حواشى الخيالى فى شرح قول الشارح المتوحد بجلال الذات فى شرح الخطبة كما ان الامر حقيقة فى الوجوب والوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك فاذا استعمل فى معنى الندب وهو عبارة عن جواز الفعل مع رجحانه او استعمل فى معنى الاباحة وهو جواز الفعل مع جواز الترك فهو عند البعض حقيقة قاصرة لان كلا منهما مستعمل فى بعض معنى الوجوب . والاكثرون على انه مجاز لانه جاوز اصله وهو الوجوب لان الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة جواز الفعل والترك والندب رجحان الفعل مع جواز الترك فكان لكل واحد منها معان متباينة هكذا فى كتب الاصول .

(الحقيقى) يطلق على معان . منها الصفة الثابتة للشئ مع قطع النظر عن غيره موجودة كانت او معدومة ويقابله الاضافى بمعنى الامر النسبى للشئ بالقياس الى غيره . ومنها الصفة الموجودة ويقابله الاعتبارى الذى لاتحقق له سواء كان معقولا بالقياس الى غيره اومع قطع النظر عن الاغيار . واما ماذكره السكاكى حيث جعل الحقيقى مقابلا لما هو اعتبارى ونسبى فضعيف لان الحقيقى ليس له معنى يقابل الاعتبارى والنسبى بمعنى مالا يكون اعتباريا ولانسبيا كذا فى الاطول فى بحث التشبيه فى تقسيم وجه التشبيه الى الحقيقى والاضافى . ومنها ما هو قسم من القضية الشرطية المنفصلة قال المنطقيون الشرطية المنفصلة التى اعتبر فيها التنافى فى الصدق والكذب اى فى التحقق والانتفاء معا تسمى حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا . ومنها قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة والمقدرة موجبة كانت اوسالبة كلية كانت اوجزئية وانما سميت حقيقية لانها حقيقة القضية اى وهى المتبادر عن مفهوم القضية عند الاطلاق فكأنها هى حقيقة القضية . قال المنطقيون فالحكم فى الحقيقية ليس على الافراد الموجودة فى الخارج فقط بل على كل ماقدر وجوده من الافراد الممكنة سواء كانت موجودة

[١] وفى تعريفات السيد السند حقيقة الحقائق هى المرتبة الاحدية الجامعة لجميع الحقائق ويسمى حضرة الجمع وحضرة الوجود (لمصححه)

فى الخارج اومعدومة فيه فخرج الافراد الممتنعة فمعنى قولنا كل ج ب . كل ما لووجد كان ج من الافراد الممكنة فهو بحيث لووجد كان ب . هكذا ذكر المتأخرون . ولما اعتبر فى هذا التفسير فى عقد الوضع الاتصال وكذا فى عقد الحمل فسره صاحب الكشف ومن تبعه فقالوا معنى قولنا كل مالو وجد كان ج فهو بحيث لو وجد كان ب . ان كل ما هو ملزوم لج فهو ملزوم لب . وقال الشيخ معناه كل ما يمكن ان يصدق ج عليه بحسب نفس الامر بالفعل فهو ب بحسب نفس الامر . ثم تعميم الافراد الخارجية بالمحققة والمقدرة للاحتراز عن القضية الخارجية وهى قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة فقط فيكون معنى قولنا كل ج ب على هذا التقدير كل ج موجود فى الخارج ب فى الخارج . وصدقها يستلزم وجود الموضوع فى الخارج محققا بخلاف الحقيقية فانها تستلزم وجوده فى الخارج محققا اومقداراً فان قولنا كل عنقاء طائر ليس الحكم فيها مقصورا على افراده الموجودة فى الخارج محققا بل عليها وعلى افراده المقدرة الوجود ايضا . واعتبار خارجية الافراد للاحتراز عن الذهنية وهى قضية يحكم فيها على الافراد الموجودة فى الذهن فقط فمعنى كل ج ب على هذا التقدير كل ج فى الذهن فهو ب فى الذهن . فقد انقسمت القضايا الى ثلثة اقسام . والمشهور تقسيمها الى الحقيقية والخارجية باعتبار انهما اكثر استعمالا فى مباحث العلوم لا باعتبار الحصر فيهما . قيل الاولى ان تجعل الحقيقية شاملة للافراد الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة ولاتختص بالافراد الخارجية المحققة والمقدرة لتشتمل القضايا الهندسية والحسابية فان الحكم فيها شامل للافراد الذهنية ايضا . فنقول احوال الاشياء على ثلثة اقسام . قسم يتناول الافراد الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة وهذا القسم يسمى بلوازم الماهيات كالزوجية للاربعة والفردية للثلثة وتساوى الزوايا الثلث فى المثلث للقائمتين . وقسم يختص بالموجود فى الذهن كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية ونحوها . وقسم يختص بالموجود الخارجى كالحركة والسكون فينبغى ان تعتبر ثلث قضايا . احديها مايكون الحكم فيها على جميع افراد الموضوع ذهنيا كان اوخارجيا محققا اومقدرا كالقضايا الهندسية والحسابية وتسمى هذه حقيقية . وثانيتها مايكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية مطلقا محققا اومقدرا كقضايا الحكمة الطبيعية وتسمى هذه القضية قضية خارجية . وثالثتها ان يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد الذهنية وتسمى هذه قضية ذهنية كالقضايا المستعملة فى المنطق وههنا ابحاث تركناها حذرا من الاطناب فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح الشمسية وحواشيه وشرح المطالع . واما القضية التى يحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية الموجودة المحققة فقط دون المقدرة فليست معتبرة فى العلوم ولايبحث عنها فيها لان البحث عنها يرجع الى البحث عن الجزئيات والجزئيات لايبحث عنها فى العلوم لوجهين . الاول انها غير متناهية بمعنى انها لايمكن ضبطها واحاطتها ولايتصور حصرها

لانها توجد واحدة بعد واحدة وكذا تعدم . والثانى انها متغيرة متجددة لتوالى اسباب التغير عليها فلا يمكن ضبط احوالها هكذا فى حواشى السلم . ومنها مقابل المجازى يقال هذا المعنى حقيقى وذاك مجازى . ومنها ماهو غير ذلك كما يقال كل من المذكر والمؤنث حقيقى ولفظى والتعريف اما حقيقى اولفظى وكل من الشهر والسنة حقيقى ووسطى واصطلاحى ونحو ذلك .

(التحقق) هو عند الاشاعرة مرادف للثبوت والكون والوجود . وعند المعتزلة مرادف للثبوت واعم من الكون والوجود ويجئ فى لفظ المعلوم فى فصل الميم من باب العين . ثم التحقق قسمان . اصلى وهو ان يكون التحقق حاصلا لشئ فى نفسه قائما به . واما تبعى وهو ان لايكون حاصلا له بل لما تعلق به على قياس الحركة الذاتية والتبعية كذا فى شرح المواقف فى مقدمة الامور العامة .

(التحقيق) هو فى عرف اهل العلم اثبات المسئلة بالدليل كما ان التدقيق اثبات الدليل بالدليل كذا ذكر الصادق الحلوانى فى حاشية بديع الميزان . وعند الصوفية هو ظهور الحق فى صور الاسماء الالٓهية كذا فى كشف اللغات . وعند القراء هو اعطاء كل حرف حقه وقد سبق فى لفظ التجويد فى فصل الدال المهملة من باب الجيم .

(المتحقق بالحق) نزد صوفيه محقق كه مشاهدهٔ حق فرمايددر هر متعينى بى تعين آن متعين زيرا كه الله تعالى اكرچه مشهود است درهر مقيدى باسمى ياصفتى يا اعتبارى ياتعينى ياحيثيتى منحصر ومقيد نيست در ينها لاجرم مطلق مقيد باشد ومقيد مطلق ومنزه بود از تقييد ولاتقييد واطلاق ولااطلاق كذا نقل عن الشيخ عبد الرزاق الكاشى .

(المتحقق بالحق والخلق) من يرى ان كل مطلق فى الوجود له وجه الى التقييد وكل مقيد له وجه الى الاطلاق بل يرى كل الوجود حقيقة واحدة له وجه مطلق ووجه مقيد بكل قيد ومن شاهد هذا المشهد ذوقا كان متحققا بالحق والخلق والفناء والبقاء هكذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين .

(الحالقة) هى فى عرف الرياضيين سطح يحيط به دائرتان غير متلاقيتين فان اتحد مركزاهما يسمى سطحا مطوقا كذا ذكر عبد العلى البرجندى فى شرح التذكرة فى مباحث الكسوف .

(الحمق) بالضم وسكون الميم اوضمها فى الاصل من لاعقل له . وفى اصطلاح الاطباء هو نقصان فى الفكر فى الاشياء العملية التى تتعلق بحسن التدبير فى المنزل والمدينة وجودة المعاش ومخالطة الناس والمعاملة معهم لافى العلوم النظرية ولا فى العلوم العملية مثل علمى

الطب والهندسة فان ضعف الفكر فيها لايسمى حمقا بل بلادة فان كان هذا ذاتيا فى اصل الخلقة والجبلة فلا علاج له . والرعونة مرادفة للحمق كذا فى بحر الجواهر . وفى الاقسرائى الرعونة هى نقصان الفكر والحمق بطلانه .

فصل الكاف

(الاحتباك) بالباء الموحدة وهو عند اهل البيان من الطف انواع الحذف وابدعها وقل من تنبه له اونبه عليه من اهل فن البلاغة . وذكره الزركشى فى البرهان ولم يسمه هذا الاسم بل سماه الحذف المقابلى وافرده بالتصنيف من اهل العصر العلامة برهان الدين البقاعى . وقال الاندلسى فى شرح البديعة ومن انواع البديع الاحتباك وهو نوع عزيز وهو ان يحذف من الاول ماأثبت نظيره فى الثانى ومن الثانى ماأثبت نظيره فى الاول . كقوله تعالى ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق الآية التقدير ومثل الانبياء والكفار كمثل الذى ينعق والذى ينعق به فحذف من الاول الانبياء لدلالة الذى ينعق عليه ومن الثانى الذى ينعق به لدلالة الذين كفروا عليه وقوله ادخل يدك فى جيبك تخرج بيضاء التقدير تدخل غير بيضاء واخرجها تخرج بيضاء فحذف من الاول تدخل غير بيضاء ومن الثانى واخرجها . وقال الزركشى هو ان يجتمع فى الكلام متقابلان فيحذف من كل واحد منهما مقابله لدلالة الآخر عليه . نحو ام يقولون افتريه قل ان افتريته فعلى اجرامى وانا برئ مما تجرمون التقدير ان افتريته فعلى اجرامى وانتم براء منه وعليكم اجرامكم وانا برئ مما تجرمون . ونحو يعذب المنافقين ان شاء اويتوب عليهم اى يعذب المنافقين ان شاء فلا يتوب عليهم اويتوب عليهم فلا يعذبهم . ونحو ولاتقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن اى حتى يطهرن من الدم ويتطهرن بالماء فاذا تطهرن ويتطهرن فأتوهن . ونحو خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا اى عملا صالحا بسئ وآخر سيئا بصالح . ومأخذ هذه التسمية من الحبك الذى معناه الشد والاحكام وتحسين اثر الصبغة فى الثوب فحبك الثوب سد مابين خيوطه من الفرج وشده واحكامه بحيث يمنع عنه الخلل مع الحسن والرونق . وبيان اخذه منه ان مواضع الحذف من الكلام شبهت بالفرج من الخيوط فلما ادركها الناقد البصير بصوغه الماهر فى نظمه وحوكه فوضع المحذوف مواضعه كان حائكا له مانعا من خلل يطرقه فسد بتقديره مايحصل به الخلل مع ما اكسى من الحسن والرونق كذا فى الاتقان فى نوع الايجاز والاطناب

(الحركة) بفتح الحاء والراء المهملة فى العرف العام النقل من مكان الى مكان هكذا ذكر العلمى فى حاشية شرح هداية الحكمة وهذا هو الحركة الاينية المسماة بالنقلة . قال صاحب الاطول لاتطلق الحركة عند المتكلمين الا على هذه الحركة الاينية وهى المتبادرة

فى استعمالات اهل اللغة . وقد تطلق عند اهل اللغة على الوضعية دون الكمية والكيفية انتهى وهكذا فى شرح المواقف . ويؤيد الاطلاقين ماوقع فى شرح الصحائف من ان الحركة فى العرف العام انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر اوانتقال اجزائه كما فى حركة الرحى انتهى . وعند الصوفية الحركة السلوك فى سبيل الله تعالى كذا فى لطائف اللغات . ثم المتكلمون عرفوا الحركة بحصول جوهر فى مكان بعد حصوله فى مكان آخر اى مجموع الحصولين لاالحصول فى الحيز الثانى المقيد بكونه بعد الحصول فى الحيز الاول وان كان متبادرا من ظاهر التعريف ولذا قيل الحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد . ويرد عليه ان ما حدث فى مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه فى الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث فى الآن الثانى جزأ من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن فى آن سكونه اعنى الآن الثانى شارعا فى الحركة . فالحق هو المعنى المتبادر من التعريف ولذا قيل الحركة كون اول فى مكان ثان والسكون كون ثان فى مكان اول . ويرد عليه وعلى القول الاول ايضا ان الكون فى اول زمان الحدوث لايكون حركة ولا سكونا . اعلم ان الاشاعرة على ان الاكوان وسائر الاعراض متجددة فى كل آن . والمعتزلة قد اتفقوا على ان السكون كون باق غير متجدد واختلفوا فى الحركة هل هى باقية ام لا . فعلى القول ببقاء الاكوان يرد على كلا الفريقين انه لامعنى للكونين ولا لكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده . اللهم الا ان يفرض التجدد فرضا . وعلى القول بعدم بقائها يرد ان لايكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين فى الوجود . اللهم الا ان يقال يكفى فى وجود الكل وجود اجزائه ولوعلى سبيل التعاقب . وقيل الحق ان السكون مجموع الكونين فى مكان واحد والحركة كون اول فى مكان ثان . ومما يجب ان يعلم ان المراد بكونين فى مكان ان اقل السكون ذلك وبالكون الثانى فى مكان اول مايعم الكون الثالث وعلى هذا قس سائر التعاريف . واعلم ايضا ان جميع التعاريف لايشتمل الحركة الوضعية لانه لاكون للمتحرك بها الا فى المكان الاول هكذا يستفاد مما ذكره المولوى عصام الدين والمولوى عبد الحكيم فى حواشيهما على شرح العقائد النسفية ويجئ مايدفع بعض الشكوك فى لفظ الكون فى فصل النون من باب الكاف . واما الحكماء فقد اختلفوا فى تعريف الحركة فقال بعض القدماء هى خروج ما بالقوة الى الفعل على التدريج . بيانه ان الشئ الموجود لايجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه والا لكان وجوده ايضا بالقوة فيلزم ان لايكون موجودا فهو اما بالفعل من جميع الوجوه وهو البارئ تعالى والعقول على رأيهم او بالفعل من بعضها وبالقوة من بعض فمن حيث انه موجود بالقوة لو خرج ذلك البعض من القوة

الى الفعل فهو اما دفعة وهو الكون والفساد فتبدل الصورة النارية بالهوائية انتقال دفعي ولا يسمونه حركة بل كونا وفسادا واما على التدريج وهو الحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا اولا دفعة او بالتدريج . وكل من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة لكن المتأخرين عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان فيقع الزمان في تعريفه والزمان مفسر بانه مقدار الحركة فيلزم الدور وكذا الحال في اللادفعة وكذا معنى يسيرا يسيرا فقالوا الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ماهو بالقوة وهكذا قال ارسطو . وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وامكن حصوله في مكان آخر فله هناك امكانان امكان الحصول في المكان الثاني وامكان التوجه اليه وكل ماهو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لامحالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول . ثم ان التوجه مادام موجوداً فقد بقي منه شيء بالقوة . فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصتين . احديهما انها من حيث ان حقيقتها هي التأدي الى الغير والسلوك اليه تستلزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التأدي تأديا اليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة اذ ليست ماهيتها التأدي الى الغير ولايحصل فيها واحد من هذين الوصفين فان الشيء مثلا اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هو هو لايستعقب شيئا ولا يبقى عند حصولها شيء منها بالقوة . واما الامكان الاستعدادي وان كان يستلزم ان لايكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق ان الاستعداد يبطل مع الفعل لكن حقيقتها ليس التأدي . وثانيتهما انها تقتضي ان يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطع حركته ومادام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها يكون مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها وقوة اخرى بالقياس الى ماهو المقصود بها . اما القوة التي بالنسبة الى المقصود فمشتركة بلاتفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم مادام في المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم تبق حركة اصلا . واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والفعل في ذات شيء واحد . والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم تكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستعرف فقد ظهر ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في

ذلك الكمال فيما يتأدى اليه ذلك الكمال . وبقيد الاول تخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعنى الصور النوعية لانواع الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصيل هذه الانواع والجسم المطلق فى انفسها انما هو بهذه الصور وماعداها من احوالها تابعة لها . بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة فى الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية . وانما اتصفت بالاولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليهـا بحيث يجب كونه بالقوة معها فهى اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا . فالحاصل ان الحركة كمال اول للجسم الذى هو بالقوة فى كماله الثانى بحيث يكون اوليته من جهة الامر الذى هو له بالقوة بان تكون اولية هذا الكمال بالنسبة اليه . وههنـا توجيهان آخر ان . الاول ان يكون قولهم من جهة ماهو بالقوة متعلقا بما يتعلق به قولهم لمـا هو بالقوة كالثابت والحـاصل فيكون المعنى كمال اول حاصل للجسم الذى يجب كونه معه بالقوة فى كماله الثـانى ومتعلق به من جهة كونه بالقوة وذلك لان الحركة كمال بالنسـبة الى الوصـول او بقيـة الحركة للجسم الذى يجب كونه معه بالقوة فى كماله الثانى وحصوله له من جهة كونه بالقوة اذ على تقدير الوصول اوبقية الحركة بالفعل تكون الحركة منقطعة غير حاصـلة للجسم . وبيـان فائدة القيود مثل مامر لكن بقى انتقاض تعريف الحركة بالامكان الاستعدادى اذ يصدق انه كمال بالنسبة الى مايترتب عليه سواء كان قريبا اوبعيدا للجسم الذى يجب كونه معه بالقوة فى الكمال الثانى من جهة كونه بالقوة فانه اذا حصل مايترتب عليه بطل اسـتعداده وكذلك اولية الاسـتعداد بالنسـبة الى مايترتب . والثانى ان يكون متعلقا بلفظ الكمال ويكون المعنى ان الحركة كمال اول للجسم الذى هو بالقوة فى كماله الثانى من جهة المعنى الذى هو به بالقوة بان يكون ذلك المعنى سببا لكمـاليته وذلك فان الحركة ليست كمالا له من جهة كونه جسما اوحيوانا بل انما هى كمال من الجهة التى باعتبـارها كان بالقوة اعنى حصوله فى اين مخصوص اووضع مخصوص اوغير ذلك . وفيه نظر وهو ان الحركة ليست كمالا من جهة حصـوله فى اين اووضع اوغير ذلك فان كماليتها انما هو باعتبار حصولها بعد ماكان بالقوة . ويرد على التوجيهـات الثلثة انه يخرج من التعريف الحركة المستديرة الازلية الابدية الفلكية على زعمهم اذلا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول هو الحركة وثان هو الوصول الى المنتهى الا اذا اعتبر وضع معين واعتبر ماقبله دون مابعده الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع المتبـادر من التعريف . وفى الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه سـاكنا واما الامور المذكورة فممـا لايتصـورها الا الاذكيـاء من النـاس . وقد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه والتصديق

بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها • اعلم انهم اختلفوا فى وجود الحركة فقيل بوجوده وقيل بعدم وجوده وحاكم بينهم ارسطو فقال الحركة يقال بالاشتراك اللفظى لمعنيين الاول التوجه نحو المقصد وهو كيفية [١] بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى اى مبدأ المسافة ومنتهاها [٢] ولا يكون فى حيز [٣] آنين بل يكون فى كل آن فى حيز آخر وتسمى الحركة بمعنى التوسط • وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه • وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله فى ذلك الآن مخالفا لحاله فى آنين يحيطان به [٤] . الحركة بهذا المعنى امر موجود فى الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له فى المبدأ ولا فى المنتهى بل فيما بينهما وتستمر تلك الحالة الى المنتهى وتوجد دفعة وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تعقل فى الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع فالحركة بمعنى التوسط تنافى استقرار المتحرك فى حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه فتكون ضدا للسكون فى الحيز المنتقل عنه واليه بخلاف من جعل الحركة الكون فى الحيز الثانى كما يجئ فى لفظ الكون • الثانى الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها ويسمى الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا فى التوهم اذ عند الحصول فى الجزء الثانى يبطل نسبته الى الجزء الاول منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدأها الى منتهاها [٥] نعم لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثانى الذى ادركه فى الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول الذى تركه عنه اى عن الخيال يخيل امر ممتد [٦] كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة امر ممتد فى الحس المشترك فيرى لذلك خطا ودائرة (التقسيم) الحركة اما سريعة او بطيئة • فالسريعة هى التى تقطع مسافة مساوية لمسافة اخرى فى زمان اقل من زمانها ويلزمها [٧] ان

---

[١] اراد بالكيفية المعنى اللغوى اذ كونها كيفية اصطلاحية لم يثبت (لمصححه)

[٢] تخصيص المسافة بالذكر لان وقوع الحركة فيها متفق عليه وتصويره فيها سهل فان وجود المبدأ والمنتهى والتوسط فيها محقق (لمصححه)

[٣] من الاحياز الواقعة فيما بين المبداء والمنتهى (لمصححه)

[٤] والاعتراض بان تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف (لمصححه)

[٥] وبعبارة اخرى المتحرك مالم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها فى الخارج اصلا (لمصححه)

[٦] يعنى ان للمتحرك نسبته الى المكان الذى تركه ونسبة الى المكان الذى ادركه فاذا ارتسمت فى الخيال صورة كونه فى المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه فى المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان فى الخيال فيشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شئ واحد ممتد (لمصححه)

[٧] اى الحركة السريعة (لمصححه)

تقطع الاكثر من المسافة فى الزمان المساوى اعنى اذا فرض تساوى الحركتين فى المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما فى الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان للسريعة مساويان لها ولذلك عرفت بكل واحد منهما واما قطعها لمسافة اطول فى زمان اقصر فخاصة قاصرة . والبطيئة عكسها فتقطع المساوى من المسافة فى الزمان الاكثر اوتقطع الاقل من المسافة فى الزمان المساوى وربما قطعت مسافة اقل فى زمان اكثر لكنه غير شامل لها . والاختلاف بالسرعة والبطوء ليس اختلافا بالنوع اذ الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى [١]ولانهما قابلان للاشتداد والنقص [٢] (فائدة) قالواعلة البطوء فى الطبيعية ممانعة المخروق الذى فى المسافة فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة واقوى فى اقتضاء بطؤ الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض فى الماء ابطأ من نزوله اليها فى الهواء . واما فى الحركات القسرية والارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها لانه كلما كان الجسم اكبر اوكانت الطبيعة السارية فيه اكبر كان ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة للقاسر والمحرك بالارادة واقوى فى اقتضاء البطؤ وان اتحد المخروق والقاسر والمحرك الارادى ومن ثم كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير فى مسافة واحدة من قاسر واحد اوبممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة فى الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السائر فيهما بالارادة وربما عاوق احدهما اكثر والآخر اقل فتعادلا مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير فى الهواء والصغير فى الماء الذى يزيد معا وقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التى فى طبيعة الاكبر . وايضا الحركة اما اينية وهى الانتقال من مكان الى مكان تدريجا وتسمى النقلة . واما كمية وهى الانتقال من كم الى كم آخر تدريجا . وهو اولى مما ذكره الشارح القديم من انها انتقال الجسم من كم الى كم على التدريج اذ قد ينتقل الهيولى والصورة ايضا من كم الى كم . وهذه الحركة تقع على وجوه . التخلخل والتكاثف والنمو والذبول والسمن والهزال . واما كيفية وهى الانتقال من كيفية الى اخرى تدريجا وتسمى بالاستحالة ايضا ويجئ فى فصل اللام . واما وضعية وهى ان يكون للشئ حركة على الاستدارة فان كل واحد من اجزاء المتحرك يفارق كل واحد من اجزاء مكانه لوكان له مكان ويلازم كله مكانه فقد اختلفت نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على التدريج . وقولهم لوكان له مكان ليشمل التعريف فلك الافلاك . والمراد بالحركة المستديرة ماهو المصطلح وهو مالا يخرج المتحرك بها عن مكانه لااللغوى فان معناها اللغوى اعم من ذلك فان

---

[١] مع ان ماهيتهما واحدة (لمصححه)
[٢] فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة فى مراتب السرعة والبطئ فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لاتقبل الاشتداد والتنقص (لمصححه)

الجسم اذا تحرك على محيط دائرة يقال انه متحرك بحركة مستديرة فعلى هذا حركة الرحى وضعية وكذا حركة الجسم الآخر الذى يدور حول نفسه من غير ان تخرج عن مكانه حركة وضعية . وقيل الحركة الوضعية منحصرة فى حركة الكرة فى مكانها وليس بشئ اذ الحركة فى الوضع هى الانتقال من وضع الى وضع آخر تدريجا . وقيل حصر الوضعية فى الحركة المستديرة ايضا ليس بشئ على ماعرفت من معنى الحركة فى الوضع كيف والقائم اذا قعد فقد انتقل من وضع الى وضع آخر مع انه لايتحرك على الاستدارة وثبوت الحركة الاينية لاينافى ذلك نعم لاتوجد الوضعية هناك على الانفراد . وبالجملة فالحق ان الحركة الوضعية هى الانتقال من وضع الى وضع كما عرفت فكان الحصر المذكور بناء على ارادة الحركة الوضعية على الانفراد ولذا قيل الحركة الوضعية تبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج وتسمى حركة دورية ايضا انتهى . وهذا التقسيم بناء على ان الحركة عند الحكماء لاتقع الا فى هذه المقولات الاربع واما باقى المقولات فلا تقع فيها حركة لافى الجوهر لان حصوله دفعى ويسمى بالكون والفساد ولا فى باقى مقولات العرض لانها تابعة لمعروضاتها فان كانت معروضاتها مما تقع فيه الحركة تقع فى تلك المقولة الحركة ايضا والا فلا . ومعنى وقوع الحركة فى مقولة عند جماعة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فتكون تلك المقولة هى الموضوع الحقيقى لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذى هو موضوع لتلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع اولم نقل . وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقى ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد قطعا ولا حركة فى ذات السواد بل فى صفة والمفروض خلافه . وعند جماعة معناه ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ماهو قار ومنه ماهو سيال وكذا الحال فى الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس . وهو باطل ايضا اذلا معنى للحركة الا تغير الموضوع فى صفاته على سبيل التدريج ولاشك ان التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل فى الحركة هذه المقولات لم يكن شئ منها جنسا للتبدل الواقع فيها . والصواب ان معنى ذلك هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر او من صنف الى صنف آخر اومن فرد الى فرد آخر . وايضا الحركة اما ذاتية اوعرضية قالوا مايوصف بالحركة اما ان تكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة بان تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشئ آخر اولا تكون بان تكون الحركة حاصلة فى شئ آخر يقارنه فيوصف بالحركة تبعا

لذلك والثانى يقال له انه متحرك بالعرض وبالتبع وتسمى حركته حركة عرضية وتبعية كراكب السفينة والاول يقال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية . والحركة الذاتية ثلثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة فى غيره وهى الحركة القسرية اويكون مبدأ الحركة فيه اما مع الشعور اى شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهى الحركة الارادية اولا مع الشعور وهى الحركة الطبعية فالحركة النباتية طبعية وكذلك حركة النبض لان مبدأ هاتين الحركتين موجود فى المتحرك ولاشعور له بالحركة الصادرة عنه . وقد اخطأ من جعل الحركة الطبعية هى الصاعدة والهابطة وحصرها فيهما اذتخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان وكذا اخطأ من جعل الحركة الطبعية هى التى على وتيرة واحدة من غير شعور بخروج هاتين الحركتين . ومنهم من قسم الحركة الى ذاتية وعرضية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة اى على نهج واحد واما ان تكون مركبة اى لا على نهج واحد . والبسيطة اما ان تكون بارادة وهى الحركة الفلكية اولا بارادة وهى الحركة الطبعية . والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهى الحركة الارادية الحيوانية اومع عدم شعور وهى الحركة التسخيرية كحركة النبض (فائدة) الحركة تقتضى امورا ستة . الاول مابه الحركة اى السبب الفاعلى[١] . الثانى ماله الحركة اى محلها[٢] . الثالث مافيه الحركة اى احدى المقولات الاربع . الرابع مامنه الحركة اى المبدأ . والخامس ما اليه الحركة اى المنتهى وهما اى المبدأ والمنتهى بالفعل فى الحركة المستقيمة وبالفرض [٣] فى الحركة المستديرة . السادس المقدار اى الزمان فان كل حركة فى زمان بالضرورة فوحدتها متعلقة بوحدة هذه الامور . فوحدتها الشخصية بوحدة موضوعها وزمانها وماهى فيه ويتبع هذا وحدة مامنه وما اليه ولايعتبر[٤] وحدة المحرك وتعدده . ووحدتها النوعية بوحدة مافيه ومامنه وما اليه . ووحدتها الجنسية بوحدة مافيه فقط . فالحركة فى كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية كلها متحدة فى الجنس العالى وكذا الحركات الكمية والكيفية . ويترتب اجناس الحركات بترتب الاجناس التى تقع تلك الحركات

---

[١] فان الحركة امر ممكن الوجود فلابد لها من علة فاعلية (لمصححه)

[٢] فانها عرض فلابد لها من محل تقوم به (لمصححه)

[٣] لان الحركة المستديرة الفلكية ازلية ابدية عند الحكماء فلا يكون هناك وضع هو مبدأ الحركة اومنتهاها الا بحسب الفرض (لمصححه)

[٤] فى كون الحركة واحدة شخصية وذلك لان المتحرك بمحرك قد يحركه آخر قبل انقطاع حركته والحركة واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز فى تلك الحركة يوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من اسناد بعضها الى محرك والبعض الى آخر ولا تجزى فيها بالفعل ولا فصل (لمصححه)

فيهما فالحركة فى الكيف جنس هى فوق الحركة فى الكيفيات المحسوسة وهى فوق الحركة فى المبصرات وهى جنس فوق الحركة فى الالوان وهكذا الى ان تنتهى الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية . وتضاد الحركتين ليس لتضاد المحرك والزمان ومافيه بل لتضاد مامنه وما اليه اما بالذات كالتسود والتبيض اوبالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما نقطتان متماثلتان عرض لهما تضاد من حيث ان احدهما صارت مبدأ والاخرى منتهى فالتضاد انما هو بين الحركات المتجانسة المتشاركة فى الجنس الاخير فى الاستحالة كالتسود والتبيض [١] وفى الكم كالنمو والذبول وفى النقلة كالصاعدة والهابطة واما الحركات الوضعية فلا تضاد فيها (فائدة) انقسام الحركة ليس بالذات بل بانقسام الزمان [٢] والمسافة [٣] والمتحرك فان الجسم اذا تحرك تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالجزء الآخر فقد انقسمت الحركة بانقسام محلها (فائدة) ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائى من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا فالحجر اذا صعد قسرا ثم رجع فلابد ان يسكن فيما بينهما فان كل حركة مستقيمة لابد ان تنتهى الى سكون لانها لاتذهب على الاستقامة الى غير النهاية . ومنعه غيرهم كافلاطون واكثر المتكلمين من المعتزلة وان شئت تحقيق المباحث فارجع الى شرح المواقف وشرح الطوالع والعامى وغيرها . تذنيب . الحركة كما تطلق على مامر كذلك تطلق على كيفية عارضة للصوت وهى الضم والفتح والكسر ويقابلها السكون قال الامام الرازى الحركات ابعاض المصوتات . اما اولا فلان الحروف المصوتة قابلة للزيادة والنقصان وكل ماكان كذلك فله طرفان ولاطرف فى النقصان للمصوتات الاهذه الحركات بشهادة الاستقراء . واما ثانيا فلان الحركات لولم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم يمكنك ان تذكر المصوتات الاباستيناف صامت آخر يجعل المصوت تبعاله لكن الحس شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات كذا فى شرح المواقف فى بحث المسموعات . حركات الافلاك ومافى اجرامها لها اسماء . الحركة البسيطة وتسمى متشابهة وبالحركة حول المركز ايضا وبالحركة حول النقطة ايضا وهى حركة تحدث بها عند مركز الفلك فى ازمنة متساوية زوايا متساوية . وبعبارة اخرى تحدث بها عند المركز فى ازمنة متساوية قسى متساوية . والحركة المختلفة وهى مالاتكون

[١] فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة فى الالوان ومتشاركان فى الموضوع وبينهما من الخلاف ماهو اكثر مما بين احدهما وبين التصفر التحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولامعنى للتضاد الا ذلك (لمصححه)

[٢] لانه عارض لها فتنقسم بانقسام عارضها فالحركة فى نصف ساعة نصف الحركة فى ساعة (لمصححه)

[٣] لانطباقها اياها فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها (لمصححه)

كذلك . والحركة المفردة وهى الحركة الصادرة عن فلك واحد وقد تسمى بسيطة لكن المشهور ان البسيطة هى المتشابهة . والحركة المركبة وهى الصادرة عن اكثر من فلك واحد . كل حركة مفردة بسيطة وكل مخالفة مركبة وليس كل بسيطة مفردة وليس كل مركبة مختلفة . والحركة الشرقية وهى الحركة من المشرق الى المغرب. سميت بها لظهور الكوكب بها من الشرق . وتسمى ايضا حركة الى خلاف التوالى لانها على خلاف توالى البروج. والبعض يسميها بالغربية لكونها الى جهة الغرب . والحركات الشرقية اربع . الاولى الحركة الاولى وهى الفلك الاعظم حول مركز العالم سميت بها لانها اول مايعرف من الحركات السماوية بلا اقامة دليل. وتسمى بحركة الكل ايضا اذ الفلك الاعظم يسمى ايضا بفلك الكل لان باقى الاجرام فى جوفه. وتسمى ايضا بالحركة اليومية لان دورة الفلك الاعظم تتم فى قريب من يوم بليلته على اصطلاح الحساب . وتسمى ايضا بالحركة السريعة لان هذه الحركة اسرع الحركات . الثانية حركة مدير عطارد حول مركزه. وتسمى حركة الاوج اذ فى المدير الاوج الثانى لعطارد فيتحرك هذا الاوج بحركة المدير ضرورة . الثالثة حركة جوزهر القمر حول مركزه. وتسمى بحركة الرأس والذنب لتحركهما بهذه الحركة . الرابعة حركة مائل القمر حول مركزه. وتسمى حركة اوج القمر لتحركه بحركته ولما كان الاوج كما تحرك بهذه الحركة كذلك يتحرك بحركة الجوزهر ايضا يسمى البعض مجموع حركتى الجوزهر والمائل بحركة الاوج صرح به العلامة فى النهاية . والحركة الغربية كحركة فلك الثوابت وهى الحركة من المغرب الى المشرق . وتسمى ايضا بالحركة الى التوالى لانها على توالى البروج. والبعض يسميها شرقية ايضا لكونها الى جهة الشرق . وتسمى ايضا بالحركة البطيئة لانها ابطأ من الحركة الاولى وبالحركة الثانية لانها لانعرف اولا بلا اقامة دليل . وحركات السبعة السيارة ايضا تسمى بالحركة الثانية والبطيئة والى التوالى والغربية اوالشرقية . فمن الحركات الغربية حركة فلك الثوابت. ومنها حركات الممثلات سوى ممثل القمر حول مراكزها. وتسمى حركات الاوجات والجوزهرات وحركات العقدة . ومنها حركات الافلاك الخارجة المراكز حول مراكزها . وحركة خارج مركز كل كوكب يسمى بحركة مركز ذلك الكوكب اصطلاحا ولاتسمى حركة مركز التدوير كما زعم البعض وان كانت يطلق عليها بحسب اللغة . وحركة مركز القمر تسمى بالبعد المضعف ايضا . اعلم ان خارج مركز ماسوى الشمس يسمى حاملا لحركة حامل كل كوكب كما تسمى بحركة المركز كذلك تسمى بحركة العرض لان عرض مركز التداوير انما حصل بها فلهذه الحركة دخل فى عرض الكوكب وهى اى حركة العرض هى حركة الطول بعينها اذا اضيفت وقيست الى فلك البروج . اعلم ان مركز التدوير اذا سارقوسا من منطقة الحامل فى زمان مثلا تحدث زاوية عند مركز معدل المسير و يعتبر مقدارها من منطقة

معدل المسير وبهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل الوسطى وتحدث ايضا زاوية عند مركز العالم ويعتبر مقدارها من منطقة البروج وبهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل . واذا اضيفت الى حركة المركز المعدل حركة الاوج حصل الوسط المعدل فاذا زيد التعديل الثانى على الوسط المعدل اونقص منه يحصل التقويم المسمى بالطول وهذا فى المتحيرة ويعلم من ذلك الحال فى النيرين فلهذا سميت بهذه الحركة المضافة الى فلك البروج بحركة الطول . ومعنى الاضافة الى فلك البروج ان تعتبر هذه الحركة بالنسبة الى مركز فلك البروج الذى هو مركز العالم . اعلم ان مجموع حركة الخارج والممثل فى الشمس والمتحيرة تسمى حركة الوسط وقد تسمى حركة المركز فقط بحركة الوسط واهل العمل يسمون مجموع حركة الممثل وفضل حركة الحامل على المدير فى عطارد بالوسط فانهم لما سموا فضل حركة الحامل على حركة المدير فى عطارد بحركة المركز سموا مجموع حركة الممثل والفضل المذكور بحركة الوسط . واما الوسط فى القمر فهو فضل حركة المركز على مجموع حركتى الجوزهر والمائل . وتسمى حركة مركز القمر فى الطول ايضا . وقد يسمى جميع الحركات المستوية وسطا . وحركة الاختلاف وهى حركة تدوير كل كوكب . سميت بها لان تقويم الكوكب يختلف بها فتارة تزاد تلك الحركة على الوسط وتارة تنقص منه ليحصل التقويم . وتسمى ايضا حركة خاصة الكوكب لان مركزه يتحرك بها بلا واسطة وهذه الحركة ليست من الشرقية والغربية لان حركات اعالى التداوير لامحالة مخالفة فى الجهة لحركات اسافلها لكونها غير شاملة للارض فان كانت حركة اعلى التدوير الى التوالى اى من المغرب الى المشرق كانت حركة الاسفل الى خلافه وان كانت بالعكس فبالعكس . هذا كله مما يستفاد مما ذكره الفاضل عبد العلى البرجندى فى تصانيفه فى علم الهيئة والسيد السند فى شرح الملخص .

(الحكة) بالكسر كل مايحك كالجرب ونحوه . وحكة الانف هو ان يجد الانسان فى انفه عند استنشاق الهواء البارد حرقة لذاعة تبلغ الى دماغه وتدمع منها عيناه وربما وجدها من غير استنشاق الهواء البارد كذا فى بحر الجواهر . وفى الاقسرائى وشرح القانونچه الفرق بين الحكمة والجرب ان الجرب بثور صغار بعضها وكبار بعضها مختلفة فى الرطوبة واليبوسة والتقيح وغيره مع حكة شديدة والحكمة لابثر معها .

(المحكك) هو دواء يجذب خلطا لذاعا حارا كذا فى الموجز . وفى بحر الجواهر المحكك هو الذى يبلغ من حدته وتسخينه الى ان يجذب الى المسام اخلاطا لذاعة ولايبلغ التقرح كالكيكج .

فصل اللام

(الحاصل) اسم فاعل من الحصول وفى اصطلاح المحاسبين يطلق على مايحصل بعمل من الاعمال الحسابية من التصيف والتضيف والجمع والفريق والضرب . وحاصل الضرب يسمى بالمضروب ايضا . وماحصل من القسمة يسمى بالخارج من القسمة .

(التحصيل) فى اللغة الجمع وفى العرف العام جمع العلم مطلقا كذا فى جامع الرموز ويؤيده مافى البرجندى من ان التحصيل عام فى تحصيل كل شئ لكنه غلب استعماله فى تحصيل العلوم . وعند اهل التعمية عبارة عن تحصيل حروف الاسم ويجئ فى لفظ المعمى فى فصل الياء من باب العين المهملة . وعند المنطقيين عبارة عن جعل القضية محصلة بفتح الصاد المشددة وهى عندهم قضية حملية يكون كل من موضوعها ومحمولها وجوديا بان يكون السلب خارجا من مفهومى الموضوع والمحمول جميعا سواء كانت موجبة كقولنا زيد كاتب اوسالبة كقولنا زيد ليس بكاتب . سميت بها لكون كل واحد من الطرفين فيها وجوديا محصلا . وربما يخصص اسم المحصلة بالموجبة وتسمى السالبة بسيطة لان البسيط مالاجزء له وحرف السلب وانكان موجودا فيها الا انه ليس جزء من طرفيها ويجئ مايتعلق بهذا فى لفظ السلب ولفظ المعدولة .

(الحل) بالفتح والتشديد ضد العقد فلذلك يكون ترقيق القوام حلا . والاطباء خصوا ذلك بالترقيق الذى يلزمه فناء المادة كالسمسم ودهنه كذا فى بحرالجواهر . وفى اصطلاح البلغاء عبارة عن ان ينثر نظم . وعكسه العقد اى ان ينظم نثر . مثال الحل قول بعض المغاربة فانه لما قبحت فعلاته وحنظلت نخلاته لم يزل سوء الظن يقتاده ويصدق توهمه الذى يعتاده اى قول بعض اهل المغرب لما قبحت اعماله وصارت ثمار نخلاته كالحنظل فى المرارة مازال سوء ظنه يقوده الى تخيلات فاسدة وتوهمات باطلة ويصدق اوهامه التى صارت عادة له . فهذا النثر حل شعر ابى الطيب . ومثال العقد شعر العتاهية . شعر . مابال من اوله نطفة . وجيفة آخره يفخر . فهذا الشعر عقد قول على رضى الله تعالى عنه مالا بن آدم والفخر وانما اوله نطفة وآخره جيفة . كذا فى المطول فى الخاتمة .

(الحلال) بالفتح هو فى الشرع ما اباحه الكتاب والسنة بسبب جائز مباح . وفى الطريقة مالابد فيه من العلم ولا يكون فيه شبهة تا آنكه بيقين نداندكه حرام است بعضى علماى شريعت جائز وحلال دارند وعلماى طريقت ممنوع پندارند تا آنكه بيقين دانندكه حلال است كذا فى مجمع السلوك . وفى خلاصة السلوك الحلال هو الذى قد

انقطع عنه حق الغير وقال سهل مالا تعصى الله فيه قال النبى صلى الله عليه وآله وسلم من اكل الحلال اربعين يوما نور الله قلبه وتجرى ينابيع الحكمة من قلبه انتهى . قال ابن الحجر فى شرح الاربعين للنووى فى شرح الحديث السادس الحلال ضد الحرام لغة وشرعا . والحلال البين اى الظاهر هو مانص الله تعالى ورسوله او اجمع المسلمون على تحليله بعينه او جنسه ومنه ايضا مالم يعلم فيه منع على اسهل القولين . والحرام البين مانص او اجمع على تحريمه بعينه اوجنسه او على ان فيه حدا اوتعزيرا او وعيدا . والمشتبه ماليس بواضح . الحل والحرمة مما تنازعته الادلة وتجاذبته المعانى والاسباب فبعضها يعضده دليل الحرام وبعضها يعضده دليل الحلال . ومن ثم فسر احمد واسحق وغيرهما المشتبه بما اختلف فى حل اكله كالخيل اوشربه كالنبيذ اولبسه كجلود السباع اوكسبه كبيع العينة . وفسره احمد مرة باختلاط الحلال والحرام . وحكم هذا انه يخرج قدر الحرام ويأكل الحلال عند كثيرين من العلماء سواء قل الحرام ام كثر . ومن المشتبه معاملة من فى ماله حرام فالورع تركه مطلقا وان جازت وقيل واعتمده الغزالى ان كان اكثر ماله الحرام حرمت معاملته . ثم الحصر فى الثلثة صحيح لانه ان نص او اجمع على الفعل فالحلال او على المنع جازما فالحرام اوسكت عنه اوتعارض فيه نصان ولم يعلم المتأخر منهما فالمشتبه . وليس المراد بتعارضها تقابلها على جهة واحدة فى الترجيح فان هذا كلام متناقض بل المراد التعارض بحيث يتخيل الناظر فى ابتداء نظره فاذا حقق فكره رجح . والمشتبهات لايعلمهن كثير من الناس لتعارض الادلة واما العلماء فيعرفون حكمها بنص اواجماع اوقياس او استصحاب ونحوها فاذا تردد شئ بين الحل والحرمة ولم يكن فيه نص ولا اجماع اجتهد المجتهد فيه واخذ باحدها بالدليل الشرعى فيصير حلالا او حراما وقد يكون دليله غير خال عن الاحتمال فيكون الورع تركه وما لم يظهر لمجتهد فيه شئ فهو باق على اشتباهه بالنسبة الى العلماء وغيرهم كشئ وجده فى بيته ولم يدر هل هوله اولغيره وحينئذ اختلفوا فيما يأخذ به فقيل بحله والورع تركه وقيل بحرمته لانه يوقع فى الحرام وقيل لايقال فيه واحد منهما قال القرطبى والصواب الاول قال المصنف اى النووى الظاهر ان هذا الخلاف مخرج على الخلاف فى الاشياء قبل ورود الشرع وفيه اربعة مذاهب . الاول وهو الاصح انه لايحكم بتحليل ولا تحريم ولا اباحة ولاغيرها لان التكليف عند اهل الحق لايثبت الا بالشرع . والثانى ان الحكم الحل والاباحة . قال القرطبى دليل الحل ان الشرع اخرجها من قسم الحرام واشار الى ان الورع تركها بقوله دع مايريبك الى مالا يريبك . ومن عبر بانها حلال يتورع عنها اراد بالحلال مطلق الجائز الشامل للمكروه بدليل قوله يتورع عنها لاالمباح المستوى الطرفين لانه لايتصور فيه ورع ماداما مستويين بخلاف ما اذا ترجح احدهما فان كان الراجح الترك كره او الفعل ندب . والثالث

المنع . والرابع التوقف . ولقد اطنب ابن الحجر ههنا الكلام وذكر اقسام المشتبهات مفصلا فمن اراد فليرجع الى شرحه المذكور . وقال العيني فى شرح البخارى فى كتاب العلم فى شرح هذا الحديث بعد ذكر اكثر الاقوال المذكورة فحصل لنا مما تقدم ذكره ان فى المتشابهات المذكورة فى الحديث التى ينبغى اجتنابها اقوالا . احدها انها التى تعارضت فيها الادلة فاشتبهت فمثل هذا يجب فيه الوقف الى الترجيح لان الاقدام على احد الامرين من غير رجحان الحكم بغير دليل محرم . وثانيها انها المكروهات وهو قول الخطابى والمازرى وغيرهما ويدخل فيه مواضع اختلاف العلماء . وثالثها انها المباحات وقال بعضهم هى حلال يتورع عنها وقدرده القرطبى واختار القول الثانى . فان قيل هذا يؤدى الى رفع معلوم من الشرع وهو ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء بعده واكثر اصحابه عليهم السلام كانوا يزهدون فى التنعم فى الما كل وغيره . قلت ذلك محمول على موجب شرعى اقتضى ترجيح الترك على الفعل فلم يزهدوا فى مباح لان حقيقته التساوى بل فى امر مكروه ولكن المكروه تارة يكرهه الشرع من حيث هو وتارة يكرهه لانه يؤدى اليه كالقبلة للصائم فانها مكروهة لما يخاف منها من افساد الصوم . وقد اختلف اصحاب الشافعى رحمه الله فى ترك الطيب وترك لبس الناعم فقيل ليس بطاعة وقيل انه طاعة وقال ابن الصباغ يختلف ذلك باختلاف احوال الناس وتفرغهم للعبادة واشتغالهم بالضيق والسعة . وقال الرافعى من اصحابنا هو الصواب واما مايخرج الى باب الوسوسة من تجويز الامر البعيد فهذا ليس من الشبهات المطلوب اجتنابها كترك النكاح من نساء بلدكم خوفا عن ان يكون له فيها محرم بنسب اورضاع اومصاهرة وترك استعمال ماء لجواز عروض النجاسة الى غير ذلك مما يشتبه بهذا بان يكون سبب التحريم فيه مجرد توهم ليس من الورع . قال القرطبى الورع فى مثل هذا وسوسة شيطانية اذ ليس فيه من معنى الشبهة شئ وسبب الوقوع فى ذلك عدم العلم بالمقاصد الشرعية انتهى . ويجئ مايتعلق بهذا فى لفظ الشبهة والورع .

(الحلول) بضمتين اختلف العلماء فى تعريفه فقيل هو اختصاص شئ بشئ بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر . واعترض عليه بانه ان اريد بالاشارة العقلية فلا اتحاد اصلا فان العقل يميز بين الاشارتين . وان اريد بها الحسية فلا يصدق التعريف على حلول الاعراض فى المجردات لعدم الاشارة الحسية اليها ولا على حلول الاطراف فى محالها كحلول النقطة فى الخط والخط فى السطح والسطح فى الجسم لان الاشارة الى الطرف غير الاشارة الى ذى الطرف ولو سلم فيلزم منه ان يكون الاطلاف المتداخلة حالا بعضها فى بعض وليس كذلك . وايضا يصدق التعريف على حصول الجسم فى المكان ونحوه كحصول الشخص فى اللباس مع انه ليس بحلول اصلا . واجيب بان بناء التعريف على رأى المتقدمين المجوزين للتعريف بالاعم والاخص . وبان المراد بكون الاشارة الى احدهما عين

الاشارة الى الآخر ان لا تحقق الاشارة الى احدهما الا وان يتحقق الاشارة الى الآخر بالذات او بالتبع اى لا يمكن عند العقل تباينهما فى الاشارة . وبان يراد بالاشارة اعم من العقلية والحسية ولا شك ان الاشارة العقلية الى المجردات قصدا وبالذات هى الاشارة الى ماقام بها بالتبع وبالعكس . والاشارة الحسية الى ذوى الاطراف قصدا وبالذات هى الاشارة الى الاطراف بالتبع وبالعكس . والاطراف المتداخلة خارجة عن التعريف اذ التداخل يقتضى الاتحاد والحلول يقتضى المغايرة اذ المختص غير المختص به وان كانا متحدين اشارة وكذا الحال فى حصول الجسم فى المكان والشخص فى اللباس لانه يجوز تحقق الاشارة الى الجسم والشخص بدون الاشارة الى المكان واللباس لا بالذات ولا بالتبع كذا ذكر العاملى . ان قلت الحال عند الحكماء منحصر فى الصورة والعرض مع ان التعريف يصدق على حصول الماء فى الورد والنار فى الجمرة . اقول المراد باتحاد الاشارة هو الاتحاد الدائمى لانه الفرد الكامل فلابد من ان يكون الحال والمحل بحيث لايكون لكل منهما وجود منفرد اصلا ومثل هذا لايتصور الا فى الصورة والهيولى والعرض والموضوع . فرجع حاصل التعريف الى مااختاره صاحب الصدرى حيث قال معنى حلول شئ فى شئ على ماادى اليه نظرى هو ان يكون وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشئ وهذا اجود ماقيل فى تعريفه حيث لايرد شئ مما يرد على غيره انتهى . وقد ذكر العاملى ههنا اعتراضات اخر لايرد شئ منها على هذا التحقيق . وقيل معنى حلول شئ فى شئ هو ان يكون حاصلا فيه بحيث تحد الاشارة اليهما تحقيقا كما فى حلول الاعراض فى الاجسام اوتقديرا كحلول العلوم فى المجردات . والمراد بالحصول مالا يكون بطريق الاتحاد بل بطريق الافتقار فلا يصدق على الاطراف المتداخلة ولا على حصول الجسم فى المكان اذلا يفتقر الجسم الى المكان والا يلزم تقدم المكان عليه هذا خلف كذا ذكر العلمى فعلى هذا ايضا رجع معنى التعريف الى التحقيق المذكور . قيل لايبعد ان يكون مقصود هذا القائل تحقيق التعريف الاول بان المراد بالاختصاص الحصول ومن الاشارة مايعم التحقيقية والتقديرية وعلى هذا لايكون تعريفا آخر للحلول بل تفسيرا لقيود التعريف الاول على وجه تندفع عنه الانظار . قيل هذا فى غاية البعد فان هذا التعريف ذكره ولد السيد السند ولم يذكر تعريفا آخر حتى يكون المقصود من هذا تفسيره وايضا تعدد التعريف يتحقق بتفاوت القيود واختلافها فلا وجه لانبات التفاوت ونفى التعدد وكونه تعريفا آخر . وقيل حلول شئ فى شئ ان يكون مختصا به ساريا فيه . والمراد بالاختصاص كون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا دائما والمراد بالسراية الذاتية لا بالواسطة لانها المتبادرة فلا يرد ان التعريف يصدق على حلول الماء فى الورد والنار فى الجمرة لان الماء والنار لانسلم اتحادهما فى الاشارة بالمعنى المذكور بالنسبة الى الورد والجمرة وكذا لايرد انه

يصدق على كل واحد من الاعراض الحالة فى محل واحد بالنسبة الى العرض الآخر وعلى العرض الحال فى عرض آخر بالنسبة الى محل ذلك العرض اذ لا نسلم سراية احدهما فى الآخر بالذات بل بواسطة المحل . ويمكن ان يقال ايضا انا نلتزم ذلك ونقول انه حلول ايضا ولا استحالة فيه لكون احدهما بالواسطة . ثم انه بقى ههنا انه يخرج من التعريف حلول الاعراض الغير السارية كحلول الاطراف فى محالها وحصول الباصرة فى العين والشامة فى الخيشوم والسامعة فى الصماخ ونحو ذلك . واجيب بان هذا التعريف للحلول السريانى لا لمطلق الحلول . وقيل الحلول هو الاختصاص الناعت اى التعلق الخاص الذى به يصير احد المتعلقين نعتا للآخر والآخر منعوتا به والاول اعنى الناعت يسمى حالا والثانى اعنى المنعوت يسمى محلا كالتعلق بين البياض والجسم المقتضى لكون البياض نعتا وكون الجسم منعوتا به بان يقال جسم ابيض وهذا هو المرضى عند المتأخرين ومنهم الشارح الجديد للتجريد . واورد عليه من وجوه . الاول انه ان اريد بالاختصاص الناعت ما يصحح حمل النعت على المنعوت بالمواطأة فلا يصدق على حلول اصلا اذ لا تحمل الصورة على الهيولى ولا العرض كالبياض على الجسم وان اريد به ما يصحح حمله عليه بالاشتقاق او الاعم فيلزم ان يكون المال حالا فى المالك وبالعكس وكذا حال الجسم مع المكان والكوكب مع الفلك بل يكون الموضوع والهيولى حالا فى العرض والصورة اذ يصح ان يقال المالك ذومال وبالعكس والجسم والكوكب ذومكان وذو فلك وبالعكس والعرض والهيولى ذو موضوع وذو صورة واجاب عنه السيد السند بما حاصله اختيار الثانى والثالث من الترديد والمراد ان يكون النعت بذاته نعتا للمنعوت كالبياض فانه بذاته وصف للجسم بخلاف المال فانه ليس بذاته صفة للمالك بل الصفة انما هو التملك الذى هو اضافة بين المال والمالك والمال بواسطه تلك الاضافة نعت له وكذا حال الجسم والكوكب مع المكان والفلك وكذا الموضوع والهيولى مع العرض والصورة . ومحصوله ان هذا الاختصاص امر بديهى لا يتحقق الا فيماله حصول فى الآخر على وجه لا يكون للنعت جزء يتميز عن المنعوت فى الوضع اذا كان من المحسوسات . واجيب ايضا باختيار الشق الثانى او الثالث والمراد من التعلق الخاص ما هو على وجه الافتقار بان يكون احدهما مفتقرا الى الآخر . وفيه ان الهيولى بالنسبة الى الصورة والعلة بالنسبة الى المعلول يصدق عليه الاختصاص بالاشتقاق على وجه الافتقار . ويمكن الجواب ايضا باختيار الثانى او الثالث ويجعل التمثيل وهو قوله كالتعلق بين البياض والجسم الخ من تتمة التعريف ولا يخفى ان تعلق المال بالمالك والجسم بالمكان والكوكب بالفلك والهيولى بالنسبة الى الصور وغيرها وامثالها مما لم يذكر ليس كتعلق البياض بالجسم . والثانى ان تفسير الاختصاص الناعت بالتعلق الخاص تعريف الاختصاص بالخاص فيلزم تعريف الشئ

بنفسه . والثالث ان تفسيره بقوله بحيث يصير احد المتعاقين نعتا الخ تعريف لانعت بالنعت . والجواب عنهما ان هذا التفسير تنبيه لاتعريف ويظهر من هذ التنبيه الجواب عن جميع مافيه . والرابع انه يصدق على اختصاص الصفات الاعتبارية كالوجوب والامكان والحدوث وغير ذلك ويلزم منه ان يكون هذه الصفات حالة وليس كذلك لانهم حصروا الحال فى الصورة والعرض والجواب ان المراد الاختصاص الناعت بالنعوت الحقيقية اونقول ان هذا ليس بتفسير بل تنبيه كما عرفت كذا ذكر العلمى . وقال بعض المتكلمين الحلول هو الحصول على سبيل التبعية . قال جمهور المتكلمين ان الله تعالى لايحل فى غيره لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينافى الوجوب الذاتى . ان قيل يجوز ان يكون الحلول بمعنى الاختصاص الناعت كما فى الصفات وكونه منافيا للوجوب ممنوع والالم يقع الترديد فى الصفات . قيل لايراد التبعية فى التحيز حتى يرد ان الحلول بمعنى الاختصاص الناعت بل اريد ان الحال تابع للمحل فى الجملة وذلك ضرورى ومناف للوجوب الذاتى الذى هو منشأ الاستغناء المطلق والاستدلال على انتفاء الوجوب الذاتى فى الصفات بغير هذا لايقدح فيما ذكرنا اذ تعدد العلل لاينفيه وكما لاتحل ذاته فى غيره لاتحل صفته فى غيره لان الانتقال لايتصور على الصفات وانما هو من خواص الاجسام والجواهر . اعلم ان المخالف فى هذا الاصل طوائف ثلث . الاولى النصارى قالوا حل البارى تعالى فى عيسى عليه السلام قالوا لايمتنع ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين فاكملهم العترة الطاهرة ولم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم وهذه ضلالة بينة . والثانية النصرية والاسحاقية من غلاة الشيعة . والثالثة قال بعض المتصوفة يحل الله تعالى فى العارفين فان اراد بالحلول ما ذكرنا فقد كفر وان اراد شيئا آخر فلابد من تصويره اولا حتى نتكلم عليه بالنفى والاثبات هذا كله خلاصة مافى شرح المواقف وحاشيته للچلپي وغيرهما .

(الحال) بتشديد اللام قد علم تعريفه مماسبق وهو عند الحكماء منحصر فى الصورة والعرض . فى شرح حكمة العين ان كان المحل غنيا عن الحال فيه مطلقا اى من جميع الوجوه يسمى موضوعا والحال فيه يسمى عرضا وان كان له اى للمحل حاجة الى الحال بوجه يسمى هيولى والحال فيه يسمى صورة . فالموضوع والهيولى يشتركان اشتراك اخص تحت اعم وهو المحل ويفترقان بان الموضوع محل مستغن فى قوامه عما يحل فيه والهيولى محل لايستغنى فى قوامه عما يحل فيه . والعرض والصورة تشتركان اشتراك اخص تحت اعم ايضا وهو الحال ويفترقان بان العرض حال يستغنى عنه المحل ويقوم دونه والصورة حال لايستغنى عنه المحل ولايقوم دونه انتهى .

(المحل) هو ظرف من الحلول وقد عرفت معناه وهو عند الحكماء منحصر فى الهيولى والموضوع . والمحل عند الكوفيين من النحاة اسم للمفعول فيه كما يجئ فى محله . محل الخبر عند الاصوليين هو الحادثة التى ورد فيها ذلك الخبر كذا فى التوضيح فى ركن السنة .

(الحلولية) فرقة من المتصوفة المبطلة كويند نظر بر روى امردان وزنان مباح است ودران حال رقص وسماع كنند وكويندكه اين صفتى استاز صفات خداى تعالى كه بما فرود آمده ومباح وحلال است واين كفر محض است . وجمعى از ايشان مجلسها سازند ودر نظر خلق بلباس درويشانه آراسته آه واه وناله وفرياد وكريه واظهار سوز وشق كريبان و آستين وزدن دستار برزمين ومانند آن خودرا بخلق نمايند واين همه بدعت وضلالت است كذا فى توضيح المذاهب .

(الثحليل) عند الاطباء هو استفراغ غير محسوس ويقال له التحليل ايضا كذا فى بحر الجواهر . ويطلق التحلل ايضا على البحران الذى يكون فى مدة طويلة الى الصحة كما مر فى الباء الموحدة من باب الراء المهملة .

(التحليل) عند الاطباء هو التحلل . وعند المحاسبين هو العكس ويجئ فى فصل السين من باب العين المهملتين . وعند المنطقيين ويسمى بالانحلال ايضا عبارة عن حذف مايدل على العلاقة بين طرفى القضية من النسبة الحكمية اى حذف اداة تدل على الربط بين الطرفين سواء كان ربطا حمليا اوشرطيا ويجئ فى لفظ القضية فى فصل الياء من باب القاف . وقد يطلق التحليل عندهم على معنيين آخرين سبق ذكرهما فى المقدمة فى بيان الرؤس الثمانية فى الانحاء التعليمية . وعند اهل التعمية اسم لعمل من الاعمال التسهيلية مولوى جامى در رسالة مؤلفة خود ميفرمايد تحليل عبارتست ازآنكه باعتبارمعنى شعرى مفرد باشد وباعتبار معنى معمائى مركب از دوچيزيا بيشتر مثاله . شعر . زروى عربده تاماجدال ميكرديم . زجهل سرزنش اهل حال ميكرديم . ازين بيت اسم عماد برميخيزد يعنى چون از روى لفظ عربده عين كرفته بالفظ ما وباحرف دالكه از لفظ جدال بعد انداختن سر اوكه حرف جيم است تركيب كنند عماد حاصل شود .

(المحلل) على صيغة اسم الفاعل من التحليل عند الاطباء دواء يهئ المادة للتبخير فتتبخر كالجندل بيدستر . والمحلل للرياح دواء يرقق الريح لتدفع كذا فى الموجز فى فن الادوية .

(الانحلال) عند المنطقيين هو التحليل كما عرفت . والانحلال الفرد عند الاطباء تفرق

اتصال يحدث فى الاعضاء المتشابهة ومايظهر من القانون انه مرادف لتفرق الاتصال سواء كان فى الاعضاء المتشابهة اوالالية كذا فى حدود الامراض .

(الحمل) بفتح الحاء والميم فى اللغة برهٔ نرتا يكسال وقيل تاكمتر ازنه ماه كذا فى بحر الجواهر . وعند اهل الهيئة اسم برج من البروج الربيعية واول الحمل نقطة فى اوله مسماة بنقطة الاعتدال الربيعى . ومعنى اول الحمل من المائل واول الحمل من معدل المسير مذكور فى لفظ الوسط فى فصل الطاء من باب الواو .

(الحمل) بالفتح والسكون فى عرف العلماء هو اتحاد المتغايرين ذهنا فى الخارج فقولهم ذهنا تميز من النسبة فى المتغايرين وقولهم فى الخارج ظرف الاتحاد ومعناه ان الحمل اتحاد المتغايرين ذهنا اى فى الوجود الظلى الذى هو العلم فى الخارج اى فى الخارج عن الوجود الذهنى الذى يتغايران فيه سواء كان ذلك الخارج وجودا خارجيا محققا او مقدرا اوكان وجودا ذهنيا اصليا محققا او مقدرا . فالاول كالحيوان والناطق المتحدين فى ضمن وجود زيد . والثانى كجنس العنقاء وفصله المتحدين فى ضمن وجود فرده المقدر . والثالث كوجود جنس العلم وفصله فى ضمن فرد منه كالعلم بالانسان . والرابع كشريك البارى ممتنع فانهما متحدان بالوجود الذهنى المقدر . ثم ذلك الاتحاد اعم من ان يكون بالذات كما فى الذاتيات اوبالعرض كما فى العرضيات والعدميات . فالحاصل ان الحمل اتحاد المتغايرين مفهوما اى وجودا ظليا فى الوجود المتأصل المحقق او المفروض ولا شك ان المتأصل فى الوجود هو الاشخاص فتعين للموضوعية والمفهومات للحملية وهذا امر خارج عن مفهوم الحمل . وبعبارة اخرى الحمل اتحاد المتغايرين فى نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود اتحادا بالذات اوبالعرض وهو اما يعنى به ان الموضوع بعينه المحمول فيسمى الحمل الاولى وقد يكون نظريا ايضا . اويقتصر فيه على مجرد الاتحاد فى الوجود فيسمى الحمل الشائع المتعارف وهو المعتبر فى العلوم . وقد يقسم بان نسبة المحمول الى الموضوع اما بواسطة ذو اوله اوفى فهو الحمل بالاشتقاق اوبلا واسطة وهو الحمل بالمواطأة . وبالجملة حمل المواطأة ان يكون الشئ محمولا على الموضوع بالحقيقة اى بلا واسطة كقولنا الانسان حيوان . وفسر الشيخ المحمول بالحقيقة بما يعطى موضوعه اسمه وحده كالحيوان فانه يعطى للانسان اسمه فيقال الانسان حيوان ويعطيه حده فيقال الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة . وحمل الاشتقاق ان لايكون محمولا عليه بالحقيقة بل ينسب اليه كالبياض بالنسبة الى الانسان فلا يقال الانسان بياض بل ذو بياض او ابيض وحينئذ يكون محمولا عليه بالمواطأة . ومنهم من يسمى الاول حمل تركيب والثانى حمل اشتقاق والواسطة على الاول كلمة ذو وعلى الثانى الاشتقاق لاشتماله على معنى كلمة ذو وزيد يمشى اوماش بمعنى

زيد ذو مشى فى الحال او الاستقبال او الماضى وكذا مشى زيد ويمشى زيد فان الحمل انما يظهر بذلك التأويل . وربما يفسر حمل المواطأة بحمل هو هو والاشتقاق بحمل هوذو هو . وقال الامام فى الملخص حمل الموصوف على الصفة كقولنا المتحرك جسم يسمى حمل المواطأة وحمل الصفة على الموصوف كقولنا الجسم متحرك يسمى حمل الاشتقاق . ولا فائدة فى هذا الاصطلاح ولذا كان المتعارف هو الاصطلاح على المعنى الاول السابق على كلام الامام فان مرجع التفاسير الثلثة الى شئ واحد عند التحقيق هذا كله خلاصة ماحققه المولوى عبدالحكيم فى حاشية شرح الشمسية وصاحب السلم فى المحصورات وصاحب شرح المطالع والسيد السند فى حاشية شرح المطالع فى مبحث الكليات . اعلم ان اطلاق الحمل على حمل المواطأة وحمل الاشتقاق على هذا بالاشتراك المعنوى والاشبه ان اطلاقه عليهما بالاشتراك اللفظى هكذا ذكر صاحب السلم وظاهر كلام مرزا زاهد فى حاشيه شرح المواقف يدل على الاشتراك اللفظى حيث قال فى المقصد العاشر من مرصد الماهية ان الحمل يطلق على ثلثة معان . الاول الحمل اللغوى وهو الحكم بثبوت الشئ للشئ وانتفائه عنه وحقيقته الاذعان والقبول . والثانى الحمل الاشتقاق ويقال له الحمل بوجود فى وتوسط ذو وحقيقته الحلول بمعنى الاختصاص الناعت وهو ليس مختصا بمبادى المشتقات بل يجرى فى المشتقات ايضا فان العرض اعم من العرضى كما تقرر . فان قلت المال محمول على صاحبه بتوسط ذو مع انه ليس حالا فيه . قلت المحمول فى الحقيقة هو اضافة بين المال والمالك . والثالث حمل المواطأة ويقال له الحمل بقول على وحقيقته الهو هو فلا محالة يستدعى وحدة باعتبار وكثرة باعتبار آخر سواء كانت الوحدة بالذات اوبالعرض وسواء كانت جهة الوحدة الوجود اوغيره فانه يجرى فى الهو هو جميع اقسام الوحدة المفارقة للكثرة وجميع جهاتها لكن المتعارف خصص جهة الوحدة بالوجود سواء كان وجودا بالذات كما فى حمل الحيوان على الانسان وحمل الضاحك عليه او وجودا بالعرض كما فى حمل الضاحك على الكاتب وحمل اللاكاتب على الاعمى وسواء كان وجودا خارجيا كما فى القضايا الخارجية او وجودا ذهنيا كما فى القضايا الذهنية او مطلق الوجود كما فى القضايا الحقيقية فحمل المواطأة يرجع الى اتحاد المتغايرين فى نحو من انحاء الوجود بحسب نحو آخر به سواء كان اتحادا بالذات كما فى حمل الذاتيات اوبالعرض كما فى حمل العرضيات فان الذات والذاتى متحدان بحسب الحقيقة والوجود والمعروض والعرضى متغايران بحسبهما . وربما يطلق حمل المواطأة على مصداقه من حيث انه مصداق . فان قيل حمل الطبيعة على الفرد حمل بالذات لكونها ذاتية له وحمل الفرد عليها حمل بالعرض لكونه خارجا عنها مع ان كلا منهما يوجد بوجود واحد . قلنا الاحكام تختلف باختلاف الجهات فذلك الوجود من حيث انه للفرد ينسب الى الطبيعة التى هى من ذاتياته فيقع

حمل بالذات ومن حيث انه للطبيعة ينسب الى الفرد الذى هو من خواصها بالعرض فيقع حمل بالعرض. ثم حمل المواطأة ينقسم الى قسمين . الاول الحمل الاولى وهو يفيد ان المحمول هو نفس عنوان حقيقة الموضوع وانما سمى حملا اوليا لكونه اولى الصدق اوالكذب ومن هذا القبيل حمل الشئ على نفسه . وهو اما مع تغاير الطرفين بان يؤخذ احدهما مع حيثية والآخر مع حيثية اخرى . واما بدون التغاير بينهما بان يتكرر الالتفات الى شئ واحد ذاتا واعتبارا والاول صحيح غير مفيد والثانى غير صحيح غير مفيد ضرورة انه لانعقل النسبة الا بين الشيئين ولايمكن ان يتعلق بشئ واحد التفاتان من نفس واحدة فى زمان واحد . لايقال فحينئذ حمل الشئ على نفسه لايكون حملا بالذات لان مصداق الحمل على ذلك التقدير فيه ليس نفس الموضوع فقط بل مع ان حمل الانسان على نفسه حمل بالذات . لانا نقول طبيعة الحمل تستدعى تغايرا بين الموضوع والمحمول وما ذكروا ان نفس الموضوع ان كان كافيا فى تحقق الحمل فحمل بالذات والافحمل بالعرض فهو بعد ذلك التغاير فحمل الشئ على نفسه حمل بالذات لانه بعد ذلك التغاير لايحتاج الى غيره والحق ان التغاير معتبر فى مفهوم الحمل وهو هو . والثانى الحمل الشائع المتعارف وهو يفيد ان يكون الموضوع من افراد المحمول اوما هو فرد لاحدهما فرد الآخر وانما يسمى بالمتعارف لتعارفه وشيوعه استعمالا . وهو ينقسم الى حمل بالذات وهو حمل الذاتيات والى حمل بالعرض وهو حمل العرضيات . وربما يطلق الحمل المتعارف فى المنطق على الحمل المتحقق فى المحصورات انتهى . ثم انه ذكر فى تلك الحاشية فى مبحث عينية الوجود وغيريته ان الحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هى والحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل خارجا عنها . وهو اما ان تكون ذات الموضوع مع حيثية مأخوذة فيها كما فى حمل الوجود على تقدير كونه زائدا . واما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ المحمول كما فى حمل الاوصاف العينية . واما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين لها ومقابلة بينهما كما فى حمل الاضافيات . واما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد كائن بعدم مصاحبته لها كما فى حمل العدميات فمصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع من حيث هى وعلى تقدير الغيرية ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه عقلية كحيثية اسناده الى الجاعل انتهى . اعلم ان الحمل فسره البعض بالتغاير فى المفهوم والاتحاد فى الهوية وهذا انما يصح فى الذاتيات دون العرضيات مثل الانسان ابيض لان الهوية الماهية الجزئية ولاشك ان الابيض معتبر فى هوية البياض دون الانسان ودون الامور العدمية نحو الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا لكان مفهومه موجودا متأصلا . قيل اذا اريد مفهومه بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ماصدقا

عليه ذات واحدة . وفيه انه لايشتمل الحمل فى القضايا الشخصية والطبعية الا ان يحمل الصدق بحيث يشتمل صدق الشئ لنفسه وايضا الصدق هو الحمل فيلزم تعريف الشئ بنفسه. الا ان يقال التعريف لفظى . وقيل الحمل اتحاد المفهومين المتغايرين بحسب الوجود تحقيقا اوتقديرا وهو لايشتمل الحمل فى القضايا الذهنية . وقيل الحمل اتصاف الموضوع بالمحمول وهو لايشتمل حمل الذاتيات والحق فى معنى الحمل مامر سابقا .

(الحامل) عند اهل الهيئة هو الخارج لغير الشمس ويجئ فى فصل الجيم من باب الخاء المعجمة .

(الحامل الموقوف) نزد شعراء عبارتست ازآنكه در تركيب معنى انكيزدكه دريك بيت تمام نشود بضرورت در بيت دوم تمام كند پس سياق تركيب چنان آوردكه بيت اول موقوف ماند وبيت دوم حامل كردد مثاله . شعر . هيچ دانى چرا است چرخ بكشت . هيچ دانى چرا زمين است بجا . اوبقدر توديد كشت سرش . قدرتت اين بديد ماند بجا .

(الحامل الموقوف المتولد) نزد شان آنستكه حامل نا خوانده ونا نوشته معلوم كردد مثاله . شعر . درحسن تراكسى نماند الا . خورشيدكه صبح بيرون آيد تا . خدمت كند وپاى توبوسد اما . بينى توبسوى اوچو مابندهٔ ما . همه مصراعها موقوف اند وحامل مصراع اخير نا نوشته معلوم ميكردد وآن بينى است كذا فى جامع الصنائع .

(المحمول) عند المنطقيين هو المحكوم به فى القضية الحملية دون الشرطية وفى الشرطية يسمى تاليا .

(الحملى) عند المنطقيين يطلق على قسم من القياس الاقترانى كما يجئ فى فصل السين من باب القاف . وعلى قسم من القضية مقابل للشرطية . ولكون الشرطية تنتهى بالتحليل الى الحمليتين سميت الحملية بسيطة ايضا وابسط القضايا الحملية الموجبة كذا فى شرح المطالع وتعريفها يذكر فى لفظ القضية فى فصل الياء من باب القاف . ولها اى للقضية الحملية تقسيمات . الاول باعتبار الطرفين فان لم يكن حرف السلب جزء من احد طرفيها سميت محصلة والاسميت معدولة . الثانى باعتبار الجهة فان كانت مشتملة على الجهة تسمى موجهة والاتسمى مطلقة . الثالث باعتبار الرابطة فان ذكرت الرابطة تسمى ثلثية كقولنا زيدهو قائم وان لم تذكر سميت ثنائية كقولنا زيد قائم . وليست حاجة محمول هو كلمة اواسم مشتق الى الربط حاجة الاسم الجامد لما فيهما من الدلالة على النسبة الى موضوع مامع ان الحاجة الى الرابط للدلالة على النسبة الى موضوع معين فاذن مراتب القضايا ثلث ثنائية لم يدل فيها على نسبة

اصلا وثلاثية تامة دل فيها على النسبة الى موضوع معين كالمذكور فيها رابطة غير زمانية وثلاثية ناقصة دل فيها على النسبة الى موضوع غير معين كالمذكور فيها رابطة زمانية او التى محمولها كلمة او اسم مشتق . وههنا ابحاث منها ان القضية التى محمولها كلمة او اسم مشتق ان كانت ثلاثية لم يستقم عدها فى الثنائية وان كانت ثنائية لم تنحصر المراتب فى الثلث بل يكون هناك ثنائية دل فيها على النسبة . فالصواب تثليث المراتب بالثلاثية التى ذكرت فيها الرابطة والثنائية التامة التى لم تذكر فيها ولم يدل فيها على النسبه والثنائية الزائدة التى دل فيها على النسبة وذلك لانه لايمكن الدلالة على الحكم بدون الدلالة على النسبة بخلاف العكس فاذا دل على الحكم فقد دل على النسبة فالقضية ثلاثية حينئذ اما اذا لم يدل على الحكم فربما لم يدل على النسبة ايضا فتكون ثنائية وربما يدل على النسبة ايضا فتكون ثنائية تامة وربما يدل على النسبة فزيدت القضية دلالة على الثنائية لكنها تأخرت عن مرتبتها اذلم تناول الاحد جزئى مفهوم الرابط وهو النسبة لا الحكم فهى ثنائية زائدة . وقال الامام القضية التى محمولها كلمة اواسم مشتق ثنائية فى اللفظ ثلاثية بالطبع لان النسبة مدلول عليها تضمنا فذكرها يوجب التكرار . وقد سبقت الاشارة الى دفعه . ثم اعلم ان من جعل روابط العرب الحركات الاعرابية وما يجرى مجراها يقول ان كان التركيب العربى من المعربات وما يجرى مجراها فالقضية ثلاثية كزيد قائم وان كان من المبنيات فهى ثنائية كقولنا هذا سيبويه . الرابع باعتبار الموضوع فموضوع الحملية ان كان جزئيا حقيقيا سميت مخصوصة وشخصية لخصوص موضوعها وتشخصه موجبة كانت كقولنا زيد كاتب اوسالبة كقولنا زيد ليس بكاتب وان كان كليا فان لم يذكر فيها السور بل اهمل بيان كمية الافراد سميت مهملة موجبة نحو الانسان حيوان اوسالبة نحو الانسان ليس بحجر وان ذكر فيها السور سميت محصورة ومسورة موجبة نحو كل انسان حيوان اوسالبة نحو ليس كل حيوان انسانا . واورد على الحصر انه لايشمل نحو الانسان نوع . واجيب بانها مندرجة تحت المخصوصة لان كلية الموضوع انما يتصور لو حكم عليه باعتبار ماصدق عليه فالمراد ان الموضوع اما ان يحكم عليه باعتبار كليته اى صدقه على كثيرين اولا الثانى المخصوصة والاول المحصورة او المهملة . وفيه ان القول بالاندراج يبطل تنزيلهم المخصوصات بمنزلة الكليات حتى يوردونها فى كبرى الشكل الاول نحو هذا زيد وزيد انسان فهذا انسان . وذلك لانه يصدق زيد انسان والانسان نوع مع كذب النتيجة وهى زيد نوع . وزاد البعض ترديدا وقال ان لم يبين كمية الافراد اى كليتها وجزئيتها فان كان الحكم على ماصدق عليه الكلى فهى المهملة وان كان الحكم على نفس الكلى من حيث هو عام نحو الانسان نوع فهى الطبيعية . ويقرب منه ماقيل ان الحكم على المفهوم الكلى اما ان يكون حكما عليه من حيث يصدق على الجزئيات وهى الطبيعية اوحكما على الجزئيات من حيث يصدق عليها الكلى وهى

المحصورة اوالمهملة . ويرد عليه انه بقى قسم آخر وهو ان يكون الحكم على الكلى من حيث هو وايضا تسمية تلك القضية طبيعية غير مناسبة لان الحكم ليس فيها على الطبيعة من حيث هى هى بل على المقيدة بقيد العموم . ومنهم من قال ان موضوع القضية ان لم يصلح لان يقال على كثيرين فهى المخصوصة سواء كان شخصا اومقيدا بالعموم كقولنا الانسان نوع وان صلح لان يقال على كثيرين فمتعلق الحكم اما الافراد فهى اما محصورة اومهملة اونفس الكلى وهى الطبيعية فعاد البحث السابق من جعل العام مخصوصة . وقيل الموضوع اما ماصدق عليه الطبيعة وهى المحصورة او المهملة واما نفس الطبيعة فلا يخلو اما مع قيد التشخص وهى المخصوصة اومع قيد العموم وهى القضية العامة اومن حيث هى هى وهى الطبيعية . والحق ان القيد لايعتبر مع الموضوع مالم يؤخذ الموضوع معه فاذا حكم على الانسان بحكم لايكون ذلك الحكم من حيث انه عام اوخاص اوغير ذلك فانه لو اعتبر القيود التى يصلح اخذها مع قيود الموضوع لم تنحصر القضية فى الاربعة والخمسة نعم اذا قيد الموضوع بقيد فذلك الموضوع المقيد ان كان جزئيا يكون القضية مخصوصة وان كان كليا تجرى اقسامه فيه . فالاولى ان تربع القسمة ويقال موضوع القضية ان كان جزئيا حقيقيا فهى المخصوصة وان كان كليا فالحكم ان كان على ماصدق عليه فهى المحصورة او المهملة والا يكون الحكم على نفس الطبيعة الكلية سواء قيد بقيد كقولنا الانسان من حيث انه عام نوع اولم يقيد كقولنا الانسان نوع الا ان الواجب ان لايعتبر القيد مالم يقيد الموضوع به فالموضوع فى هذا المثال ليس الا الانسان اللهم الا ان يصرح بالقيد وكيف كان فالقضية طبيعية فان الحكم فى احد القسمين على طبيعة الكلى المقيد وفى الآخر على طبيعة الكلى المطلق هذا كله خلاصة مافى شرح المطالع . وفى السلم الموضوع ان كان جزئيا فالقضية شخصية ومخصوصة وان كان كليا فان حكم عليه بلا زيادة شرط فمهملة عند المتقدمين وان حكم عليه بشرط الوحدة الذهنية فطبيعية وان حكم على افراده فان بين كمية الافراد فمحصورة وان لم تبين فمهملة عند المتأخرين انتهى . اعلم ان هذا التقسيم يجرى فى الشرطية ايضا كما يجئ .

(المحمولات) هى الادوية التى يحملها الانسان فى الدبر او الفرج كذا فى بحر الجواهر .

(المحتمل) قيل هو المجمل وقيل بالفرق بينهما وقد يطلق ايضا على المشكوك فيه وقد سبق فى لفظ الجائز .

(محتمل المحلين) نزد بلغا عبارتست ازآنكه شاعر لفظى بابيتى راچنان در ربط آوردكه محل وقف كلام واستيناف كلام تواند بود مثاله . شعر . ستون سنك كه كويند چو نست . بكويم راست كوهى بى ستون است . كذا فى جامع الصنائع .

(محتمل الضدين) نزد بلغا توجيه را كويند ويجئ فى فصل الهاء من باب الواو .

(تحميل الواقع) نزد بلغا عبارتست از آنكه وجود عينى رادر وقوع حالى حملى لطيف بيدا كند وسببى دربيان آوردكه آن چيز را آن غرض پديد آمده است و آن حال ازين معنى حاصل شده مثاله . در صفت ستون سنكين . شعر . چو نزديك ستون شه بار آورد . ستون پيشش بيك پا ايستاده . كذا فى جامع الصنائع .

(الحال) بتخفيف اللام فى اللغة الصفة يقال كيف حالك اى صفتك وقد يطلق على الزمان الذى انت فيه سمى بها لانها تكون صفة لذى الحال كذا فى الهداية حاشية الكافية . وجمع الحال الاحوال والحالة ايضا بمعنى الصفة . وفى اصطلاح الحكماء هى كيفية مختصة بنفس اوبذى نفس وماشانها ان تفارق وتسمى بالحالة ايضا كذا يفهم من المنتخب وبحرالجواهر . ويجئ فى بيان الكيفيات النفسانية مايوضح الحال فى فصل الفاء من باب الكاف . وفى اصطلاح الاطباء يطلق على اخص من هذا . فى بحرالجواهر الاحوال تقال باصطلاح العام على كل عارض وباصطلاح الخاص الاطباء على ثلثة اشياء فقط الاول الصحة والثانى المرض والثالث الحالة المتوسطة بينهما فلا تكون العلامات والاسباب بهذا الاصطلاح من الاحوال انتهى . قوله على كل عارض اى مفارق اذ الراسخ فى الموضوع يسمى ملكة لاحالا كما يجئ . والحالة الثالثة وتسمى بالحالة المتوسطة ايضا عندهم هى الحالة التى لاتوجد فيها غاية الصحة ولا غاية المرض كما وقع فى بحرالجواهر ايضا ويجئ فى لفظ الصحة . وفى اصطلاح المتكلمين يطلق لفظ الحال على ماهو صفة لموجود لاموجودة ولا معدومة . فقيد الصفة يخرج الذوات فانها امور قائمة بانفسها فهى اما موجودة اومعدومة ولا تكون واسطة بينهما . والمراد بالصفة مايكون قائما بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فيدخل الاجناس والفصول فى الاحوال . والاحوال القائمة بذاته تعالى كالماهية والقادرية عند من يثبتها . وقولهم لموجود اى سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة اومعه فيدخل الوجود عند من قال بانه حال فهذا القيد يخرج صفة المعدوم فانها معدومة فلا تكون حالا . والمراد بصفة المعدوم الصفة المختصة به فلا يرد الاحوال القائمة بالمعدوم كالصفات النفسية عند من قال بحاليتها . لايقال اذا كانت صفات المعدوم معدومة فهى خارجة بقيد لا معدومة فيكون قيد لموجود مستدركا . لانا نقول الاستدراك ان يكون القيد الاول مغنيا عن الآخر دون العكس . نعم يرد على من قال انها لاموجودة لامعدومة قائمة بموجود . ويجاب بان ذكره لكونه معتبرا فى مفهوم الحال لا للاخراج . وقولهم لاموجودة يخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها وان كانت تابعة لمحالها فى التحيز فهى من قبيل الموجودات وقولهم لا معدومة ليخرج

السلوب التي تتصف بها الموجودات فانها معدومات لا احوال . واورد عليه [١] الصفات النفسية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها . والجواب ان اللام في قولهم لموجود ليس للاختصاص بل لمجرد الارتباط والحصول فلا يضر حصولها للمعدوم ايضا الا انها لا تسمى حالا الا عند حصولها للموجود ليكون لها تحقق تبعي في الجملة فالصفات النفسية للمعدومات ليست احوالا الا اذا حصل تلك المعدومات فحينئذ تكون احوالا هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم اوقال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله . وقد يفسر الحال بانه معلوم يكون تحققه بغيره [٢] ومرجعه الى الاول فان التفسيرين متلازمان ﴿ التقسيم ﴾ الحال اما معلل اى بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة . واما غير معلل وهو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو الاسودية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها . فان قلت جوز ابوهاشم [٣] تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال المعلل ان تكون موجودة . قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره ﴿ فائدة ﴾ الحال اثبته امام الحرمين اولا والقاضي من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة وبطلانه ضروري لان الموجود ماله تحقق والمعدوم ماليس كذلك ولا واسطة [٤] بين النفي والاثبات ضرورة فان اريد نفي ما ذكرنا من انه لا واسطة بين النفي والاثبات فهو سفسطة [٥] وان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بماله تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة هي ما يتحقق تبعا فيصير النزاع لفظيا والظاهر هو انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض اوجود لها بان يحاذى بها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ووجدوا مفهومات ليس من شانها ذلك كالامور

---

[١] المورد هو الكاتبي ومبنى الايراد حمل اللام في قوله لموجود على الاختصاص كما هو هو الظاهر (لمصححه)

[٢] معنى التحقق الاصلي ان يكون التحقق حاصلا للشيء في نفسه قائما به كالحركة الذاتية والتبعي ان لا يكون حاصلا له بل لما تعلق به كالحركة التبعية فلا يرد النقض بالاعراض لان لها تحققا في انفسها ولا يلزم قيام التحقق الواحد بامرين (لمصححه)

[٣] وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا للحياة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا توجب لمحالها احوالاً كالسواد والبياض والمثبتون للحال من الاشاعرة يقولون الاسودية والابيضية والكائنية والمتحركية كلها احوال معللة (شرح المواقف)

[٤] في شيء من المفهومات (لمصححه)

[٥] باطلة بالضرورة والاتفاق (لمصححه)

الاعتبارية التى يسميها الحكماء معقولات ثانية فجملوها لاموجودة [١] ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب الايجاب وهم يجعلونه عدم ملكة كذا قيل وقد ظهر بهذا التأويل ايضا ان النزاع لفظى وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى شرح المواقف وحاشيته للمولوى عبدالحكيم فى مقدمة الامور العامة واخيرها . وفى اصطلاح الاصوليين يطلق على الاستصحاب كما يجئ فى فصل الباء من باب الصاد . وفى اصطلاح السالكين هو مايرد على القلب من طرب اوحزن اوبسط اوقبض كذا فى سلك السلوك . وفى مجمع السلوك وتسمى الحال بالوارد ايضا ولذا قالوا لاورد لمن لا وارد له . احوال كار دل استكه فرود مى آيد بدل سالك از صفائى اذكار يعنى احوال تعلق بدل دارد نه بجوارح و آن معنى استكه ازعالم غيب بعد حصول صفائى اذكار در دل پديد آيد پس احوال از جملهٔ مواهب بود ومقامات ازجملهٔ مكاسب باشده وقيل حال معنى باشدكه از حق سبحانه وتعالى بدل پيوندد ويا بتكلف توان آورد چون برود . وبعضى مشايخ حالرا بقا ودوام كويندچه اكر موصوف بصفت بقا نباشد حال نبود لوائح باشد هنوز صاحب آن بحال نرسيده است نه بينى كه محبت وشوق وقبض وبسط جمله احوال اند اكر دوام نباشد نه محب محب باشد ونه مشتاق مشتاق وتا حال بنده را صفت نكردد اسم آن بروى واقع نشود وبعضى حالرا بقا ودوام نكويند كما قال الجنيد الحال نازلة تنزل بالقلب ولا تدوم . وفى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الاحوال هى المواهب الفائضة على العبد من ربه . اما واردة عليه ميراثا للعمل الصالح المزكى للنفس المصفى للقلب . واما نازلة من الحق تعالى امتنانا محضا . وانما سميت الاحوال احوالا لحول العبد بها من ارسوم الخلقية ودركات البعد الى الصفات الحقية ودرجات القرب وذلك هو معنى الترقى . وفى اصطلاح النحاة يطلق على لفظ يدل على الحال بمعنى الزمان الذى انت فيه وضعا نحو انى ليحزننى ان تذهبوا به صيغته صيغة المستقبل بعينها وعلى لفظ يبين هيئة الفاعل اوالمفعول به لفظا اومعنى على ماذكره ابن الحاجب فى الكافية . والمراد بالهيئة الحالة اعم من ان تكون محققة كما فى الحال المحققة اومقدرة [٢] كما فى الحال المقدرة . وايضا هى اعم من حال نفس الفاعل اوالمفعول اومتعلقهما مثلا نحو جاءنى زيد قائما ابوه . لكنه يشكل بمثل جاء زيد والشمس طالعة الا ان يقال الجملة

---

[١] لعدم مايحاذيها فى الخارج وبهذه الزيادة اندفع البحث بان الامتناع والذوات المتصفة به كشريك البارى مثلا ليس من شانها ان يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قبيل الاحوال وكذا لواريد بالمفهومات المفهومات الوجودية اى ماليس السلب داخلا فيها فانهم لايقولون بان كل ماهو معقول ثان فهوحال كذا فى حواشى عبد الحكيم على شرح المواقف (لمصححه)

[٢] فلايشكل بقوله تعالى فادخلوها خالدين فان دخولهم الجنة ليس فى حال خلودهم بل فى حال تقدير الخلودلهم (لمصححه)

الحالية تتضمن بيان صفة الفاعل اى مقارنته بطلوع الشمس [١] . وايضا هى اعم من ان تدوم الفاعل او المفعول اوتكون كالدائم لكون الفاعل اوالمفعول موصوفا بها غالبا كما فى الحال الدائمة ومن ان تكون بخلافه كما فى الحال المنتقلة . ولابد من اعتبار قيد الحيثية المتعلقة بقوله يبين اى يبين هيئة الفاعل اوالمفعول به من حيث هو فاعل اومفعول . فبذكر الهيئة خرج مايبين الذات كالتمييز وباضافتها الى الفاعل والمفعول به يخرج مايبين هيئة غيرهما كصفة المبتدأ نحو زيد العالم اخوك وبقيد الحيثية خرج صفة الفاعل او المفعول فانها تدل على هيئة الفاعل اوالمفعول مطلقا لامن حيث انه فاعل اومفعول الاترى انهما لو انسلخا عن الفاعلية والمفعولية وجعلا مبتدأ وخبرا اوغير ذلك كان بيانها لهيئتهما بحاله . وهذا الترديد على سبيل منع الخلو لا الجمع فلايخرج منه نحو ضرب زيد عمرا راكبين . والمراد بالفاعل والمفعول به اعم من ان يكون حقيقة اوحكما فيدخل فيه الحال عن المفعول معه لكونه بمعنى الفاعل اوالمفعول به وكذا عن المصدر مثل ضربت الضرب شديدا فانه بمعنى احدثت الضرب شديدا وكذا عن المضاف اليه كما اذا كان المضاف فاعلا اومفعولا يصح حذفه وقيام المضاف اليه مقامه فكأنه الفاعل او المفعول نحو بل نتبع ملة ابراهيم حنيفا [٢] اذ يصح ان يقال بل نتبع ابراهيم حنيفا اوكان المضاف فاعلا اومفعولا وهو جزء المضاف اليه فكان الحال عنه هو الحال عن المضاف وان لم يصح قيامه مقامه كمصبحين فى قوله تعالى ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين فانه حال عن هؤلاء باعتبار ان الدابر المضاف اليه جزؤه وهو مفعول مالم يسم فاعله باعتبار ضميره المستكن فى المقطوع . ولايجوز وقوع الحال عن المفعول فيه وله لعدم كونهما مفعولين لاحقيقة ولاحكما . اعلم انه جوز البعض وقوع الحال عن المبتدأ كما وقع فى چلپى التلويح وجوز المحقق التفتازانى والسيد الشريف وقوع الحال عن خبر المبتدأ وقد صرح فى هداية النحو انه لايجوز الحال عن فاعل كان فعلى مذهبهم هذا الحد لايكون جامعا والظاهر ان مذهب ابن الحاجب مخالف لمذهبهم ولذا جعل الحال فى زيد فى الدار قائما عن ضمير الظرف لامن زيد المبتدأ وجعل الحال فى هذا زيد قائما عن زيد باعتبار كونه مفعولا لاشير اوانبه المستنبطين من فحوى الكلام . وقوله لفظا اومعنى اى سواء كان الفاعل والمفعول لفظيا بان يكون فاعلية الفاعل ومفعولية

---

[١] قال الفاضل العصام واعم من ان تستقل هيئة الفاعل فى الدلالة عليها اوتدل بمشاركة جوهر الكلمة . الثانى مثل قائما فانه يدل على هيئة الفاعل فى وقت الفاعلية بالهيئة التركيبية مع اصل الكلمة اذ القيام يفهم من القائم وكونه فى حال الفاعلية من الهيئة الحالية . والاول نحو جاءنى زيد والشمس طالعة فان الهيئة الحالية تدل على هيئة الفاعل وهى المقارنة بطلوع الشمس . وهذا مما استصعب دخوله فى حد الحال حتى قيل انه لبيان هيئة الزمان اوالمكان كما فى جاءنى زيد وعمرو بين يديه والمفعول فى حد الحال اعم من المفعول به وستعرف حقيقته انتهى (لمصححه)

[٢] نظم الآية قل بل ملة ابراهيم حنيفا . واتبع ملة ابراهيم حنيفا . ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا (لمصححه)

المفعول باعتبار لفظ الكلام ومنطوقه من غير اعتبار امر خارج يفهم من فحوى الكلام سواء كانا ملفوظين حقيقة نحو ضربت زيدا قائما اوحكما نحو زيد فى الدار قائما فان الضمير المستكن فى الظرف ملفوظ حكما اومعنويا بان يكون فاعلية الفاعل ومفعولية المفعول باعتبار معنى يفهم من فحوى الكلام نحو هذا زيد قائما فان لفظ هذا يتضمن الاشارة والتنبيه اى اشير اوانبه الى زيد قائما (التقسيم) تنقسم الحال باعتبارات . الاول انقسامها باعتبار انتقال معناها ولزومه الى قسمين منتقلة وهو الغالب وملازمة [١] وذلك واجب فى ثلث مسائل . احديها الجامدة الغيرا المأولة بالمشتق [٢] نحو هذا مالك ذهبا وهذه جبتك خزا . وثانيها المؤكدة نحو ولى مدبرا . وثالثها التى دل عاملها على تجدد صاحبها نحو وخلق الانسان ضعيفا . وتقع الملازمة فى غير ذلك بالسماع ومنه قائما بالقسط اذا اعرب حالا [٣] . وقول جماعة انها مؤكدة وهم لان معناها غير مستفاد مما قبلها هكذا فى المغنى . الثانى انقسامها بحسب التبيين والتوكيد الى مبينة وهو الغالب وتسمى مؤسسة ايضا . والى مؤكدة وهى التى يستفاد معناها بدونها وهى ثلث مؤكدة لعاملها نحو ولى مدبرا ومؤكدة لصاحبها نحو جاء القوم طرا ونحو لآمن من فى الارض كلهم جميعا ومؤكدة لمضمون جملة نحو زيد ابوك عطوفا . واهمل النحاة المؤكدة لصاحبها ومثل ابن مالك وولده بتلك الامثلة للمؤكدة لعاملها وهو سهو هكذا فى المغنى . قال المولوى عصام الدين الحال الدائمة مادوم ذا الحال اوتكون كالدائم له والمتنقلة بخلافها وقد سبق اليه الاشارة فى بيان فوائد قيود التعريف . وصاحب المغنى سماها اى الحال الدائمة بالملازمة الا ان ظاهر كلامهما يدل على انها تكون دائمة لذى الحال لا ان تكون كالدائمة له فليس فيما قالا مخالفة كثيرة اذ يمكن التوفيق بين كلاميهما بان يراد باللزوم فى كلام صاحب المغنى اعم من اللزوم الحقيقى والحكمى فعلم من هذا ان المنتقلة مقابلة للدائمة وان المؤكدة قسم من الدائمة مقابلة للمؤسسة . ومنهم من جعل المؤكدة مقابلة للمنتقلة فقد ذكر فى الفوائد الضيائية ان الحال المؤكدة مطلقا هى التى لاتنتقل من صاحبها مادام موجودا غالبا بخلاف المتنقلة وهى قيد للعامل بخلاف المؤكدة انتهى . وقال الشيخ الرضى الحال على ضربين منتقلة ومؤكدة ولكل منهما حد لاختلاف ماهيتهما . فحد المنتقلة جزء كلام يتقيد بوقت حصول مضمونه تعلق الحدث بالفاعل اوالمفعول ومايجرى مجراهما . وبقولنا جزء كلام تخرج الجملة الثانية فى ركب زيد وركب مع ركوبه غلامه اذا لم تجعلها حالا . وبقولنا بوقت حصول مضمونه يخرج نحو رجع القهقرى لان الرجوع يتقيد بنفسه لابوقت حصول مضمونه . وقولنا تعلق الحدث فاعل يتقيد ويخرج منه النعت فانه لايتقيد بوقت حصوله ذلك التعلق وتدخل الجملة الحالية

---

[١] هو بكسر الزاء (لمصححه)

[٢] وكثير يتوهم ان الحال الجامدة لاتكون الامأولة بالمشتق وليس كذلك كذا فى المغنى (لمصححه)

[٣] قيد بذلك احترازا عن انتصابه على المدح اوالنعت لاسم لا المبنى (لمصححه)

عن الضمير لافادته تقيد ذلك التعلق وان لم يدل على هيئة الفاعل والمفعول . وقولنا
ومايجرى مجراها يدخل فيه الحال عن الفاعل والمفعول المعنويين وعن المضاف اليه .
وحد المؤكدة اسم غير حدث يجئ مقرراً لمضمون جملة . وقولنا غير حدث احتراز عن نحو
رجع رجوعا انتهى حاصل ما ذكره الرضى . وفى غاية التحقيق ماحاصله انهم اختلفوا .
فنهم من قال لاواسطة بين المنتقلة والمؤكدة فالمؤكدة ماتكون مقررة لمضمون جملة اسمية
اوفعلية والمنتقلة ماليس كذلك . ومنهم من اثبت الواسطة بينهما فقال المنتقلة متجددة
لاتقرر مضمون ماقبلها سواء كان ماقبلها مفردا اوجملة اسمية اوفعلية والمؤكدة تقرر
مضمون جملة اسمية والدائمة تقرر مضمون جملة فعلية انتهى . الثالث انقسامها
بحسب قصدها لذاتها وللتوطئة بها الى قسمين . مقصودة وهو الغالب . وموطئة وهى
اسم جامد موصوف بصفة هى الحال فى الحقيقة بان يكون المقصود التقييد بها
لا بموصوفها فكأن الاسم الجامد وطأ الطريق لما هو حال فى الحقيقة نحو قوله تعالى انا
انزلناه قرآنا عربيا ونحو فتمثل لها بشرا سويا فان القرآن والبشر ذكرا لتوطئة
ذكر عربيا وسويا وتقول جاءنى زيد رجلا محسنا . فما قيل القول بالموطئة انما يحسن
اذا اشترط الاشتقاق واما اذا لم يشترط فينبغى ان يقال فى جاءنى زيد رجلا بها انهما حالان
مترادفان ليس بشئ . الرابع انقسامها بحسب الزمان الى ثلثة اقسام . مقارنة وتسمى
الحال المحققة ايضا وهو الغالب نحو هذا بعلى شيخا . ومقدرة وهى المستقبلة نحو فادخلوها
خالدين اى مقدرى الخلود ونحو بشرناه باسحاق نبيا اى مقدراً نبوته . ومحكية وهى
الماضية نحو جاء زيد امس راكبا . الخامس انقسامها باعتبار تعددها واتحاد ازمنتها واختلافها
الى المتوافقة والمتضادة . فالمتوافقة هى الاحوال التى تتحد فى الزمان . والمتضادة ماليس
كذلك . السادس انقسامها باعتبار وحدة ذى الحال وتعدده الى المترادفة والمتداخلة .
فالمترادفة هى الاحوال التى صاحبها واحد . والمتداخلة ماليس كذلك بل يكون الحال الثانية
من ضمير الحال الاولى . وفى الارشاد يجوز تعدد الحال متوافقة سواء كانت مترادفة
اومتداخلة وكذا متضادة مترادفة لاغير . فالمتوافقة المتداخلة نحو جاءنى زيد راكبا قارئا
على ان يكون قارئا حالا من ضمير راكبا فان جعلت قارئا حالا من زيد يصير هذا مثالا
للمتوافقة المترادفة . والمتضادة المترادفة نحو رأيت زيدا راكبا ساكنا (فائدة) ان كان
الحالان مختلفتين فالتفريق واجب نحو لقيته مصعدا منحدرا اى لقيته وانا مصعد وهومنحدر
اوبالعكس وان كانتا متفقتين فالجمع اولى نحو لقيته راكبين اولقيت راكبا زيدا راكبا اولقيت
زيدا راكبا راكبا . قال الرضى ان كانتا مختلفتين فان كان قرينة يعرف بها صاحب كل واحدة
منهما جاز وقوعهما كيف كانتا نحو لقيت هندا مصعدا منحدرة . وان لم تكن فالاولى
ان يجعل كل حال بجنب صاحبه نحو لقيت منحدرا زيدا مصعدا ويجوز على ضعف ان يجعل

حال المفعول بجنبه ويؤخر حال الفاعل كذا فى العباب [١] (فائدة) يجتمع الحال والتميز فى خمسة امور الاول الاسمية والثانى التنكير والثالث كونهما فضلة والرابع كونهما رافعين للابهام والخامس كونهما منصوبين ۔ ويفترقان فى سبعة امور الاول ان الحال قد تكون جملة وظرفا وجارا ومجرورا والتميز لايكون الااسما والثانى ان الحال قد يتوقف معنى الكلام عليها نحو ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بخلاف التميز الثالث ان الحال مبينة للهيئات والتميز مبين للذوات الرابع ان الحال قد تتعدد بخلاف التميز الخامس ان الحال تتقدم على عاملها اذا كان فعلا متصرفا ووصفا يشبهه بخلاف التميز على الصحيح السادس ان الحال تؤكد لعاملها بخلاف التميز السابع ان حق الحال الاشتقاق وحق التميز الجمود وقد يتعاكسان فتقع الحال جامدة نحو هذا مالك ذهبا والتميز مشتقا نحو لله دره فارسا ۔ وكثير منهم يتوهم ان الحال الجامدة لاتكون الامأولة بالمشتق وليس كذلك ۔ فمن الجوامد المؤطئة كامر ۔ ومنها مايقصد به التشبيه نحو جاءنى زيد اسدا اى مثل اسد ۔ ومنها الحال فى بعت الشاة شاة ودرهما ۔ وضابطته ان تقصد التقسيط فتجعل لكل جزء من اجزاء المتجزى قسطا وتنصب ذلك القسط على الحال وتأتى بعده بجزء تابع بواو العطف اوبحرف الجر نحو بعت البرقفيزين بدرهم كذا فى الرضى والعباب ۔ ومنها المصدر المأول بالمشتق نحو اتيته ركضا اى راكضا وهو قياس عند المبرد فى كل مادل عليه الفعل ومعنى الدلالة انه فى المعنى من تقسيمات ذلك الفعل وانواعه نحو اتانا سرعة ورجلة خلافا لسيبويه حيث قصره على السماع وقد تكون غير مصدر على ضرب من التأويل بجعله بمعنى المشتق نحو جاء البرقفيزين ومنه ما كرر للتفصيل نحو بينت حسابه بابا بابا اى مفصلا باعتبار ابوابه وجاء القوم ثلثة ثلثة اى مفصلين باعتبار هذا العدد ونحو دخلوا رجلا رجلا فرجلا اوثم رجلا اى مرتبين بهذا الترتيب ومنه كلمته فاه الى فى وبايعته يدا بيد انتهى ۔ والحال فى اصطلاح اهل المعانى هى الامر الداعى الى التكلم على وجه مخصوص اى الداعى الى ان يعتبر مع الكلام الذى يؤدى به اصل المعنى خصوصية ماهى المسماة بمقتضى الحال مثلا كون المخاطب منكرا للحكم حال يقتضى تأكيد الحكم والتأكيد مقتضاها ۔ وفى تفسير التكلم الذى هو فعل اللسان بالاعتبار الذى هو فعل القلب مسامحة مبالغة فى التنبيه على ان التكلم على الوجه المخصوص انما يعد مقتضى الحال اذا اقترن بالقصد والاعتبار حتى اذا اقتضى المقام التأكيد ووقع ذلك فى كلام بطريق الاتفاق لايعد مطابقا لمقتضى الحال ۔ وفى تقييد الكلام بكونه مؤديا لاصل المعنى تنبيه على ان مقتضيات الاحوال تجب ان تكون زائدة على اصل المعنى ۔ ولايرد اقتضاء المقام التجرد عن الخصوصيات لان هذا التجرد زائد على اصل المعنى

[١] نحو لقيت زيداً مصعدا منحدراً والمصعد زيد وذلك لانه لماكان مرتبة المفعول اقدم من مرتبة الحال اخرت الحالين وقدمت حال المفعول على حال الفاعل اذلا اقل من كون احد الحالين بجنب صاحبه لما لم يكن كل واحد بجنب صاحبه كذا فى الرضى (لمصححه)

وهذا هو مختار الجمهور واليه ذهب صاحب الاطول فقال مقتضى الحال هو الخصوصيات والصفات القائمة بالكلام فالخصوصية من حيث انها حال الكلام ومرتبط به يطابق لها من حيث انها مقتضى الحال والمطابق والمطابق متغايران اعتبارا على نحو مطابقة نسبة الكلام للواقع وعلى هذا النحو قولهم علم المعانى علم يعرف به احوال اللفظ العربى التى بها يطابق اللفظ مقتضى الحال اى يطابق صفة اللفظ مقتضى الحال وهذا هو المطابق بعبارات القوم حيث يجعلون الحذف والذكر الى غير ذلك معللة بالاحوال ولذا يقول السكاكى الحالة المقتضية للذكر والحذف والتأكيد الى غير ذلك فيكون الحال هى الخصوصية وهو الاليق بالاعتبار لان الحال عند التحقيق لاتقتضى الا الخصوصيات دون الكلام المشتمل عليها كما ذهب اليه المحقق التفتازانى حيث قال فى شرح المفتاح الحال هو الامر الداعى الى كلام مكيف بكيفية مخصوصة مناسبة . وقال فى المطول مقتضى الحال عند التحقيق هو الكلام المكيف بكيفية مخصوصة ومقصوده ارادة المحافظة على ظاهر قولهم هذا الكلام مطابق لمقتضى الحال فوقع فى الحكم بان مقتضى الحال هو الكلام الكلى والمطابق هو الكلام الجزئى للكلى على عكس اعتبار المنطقيين من مطابقة الكلى للجزئى فعدل عما هو ظاهر المنقول وعما هو المعقول وارتكب التكلف المذكور (فائدة) قال المحقق التفتازانى الحال والمقام متقاربان بالمفهوم والتغاير بينهما بالاعتبار فان الامر الداعى مقام باعتبار توهم كونه محلا لورود الكلام فيه على خصوصية . وحال باعتبار توهم كونه زمانا له وايضا المقام يعتبر اضافته فى اكثر الاحوال الى المقتضى بالفتح اضافة لامية فيقال مقام التأكيد والاطلاق والحذف والاثبات والحال الى المقتضى بالكسر اضافة بيانية فيقال حال الانكار وحال خلو الذهن وغير ذلك . ثم تخصيص الامر الداعى باطلاق المقام عليه دون المحل والمكان والموضع اما باعتبار ان المقام من قيام السوق بمعنى رواجه فذلك الامر الداعى مقام التأكيد مثلا اى محل رواجه . اولانه كان من عادتهم القيام فى تناشد الاشعار وامثاله فاطلق المقام على الامر الداعى لانهم يلاحظونه فى محل قيامهم . وقال صاحب الاطول الظاهر انهما مترادفات اذوجه التسمية لايكون داخلا فى مفهوم اللفظ حتى يحكم بتعدد المفهوم بالاعتبار ولذا حكمنا بالترادف وههنا ابحاث تطلب من الاطول والمطول وحواشيه .

(الحالية) فرقة من المتصوفة المبطلة ميكويندكه رقص وسماع ودست زدن وچرخ رفتن وسرود شنيدن حلال است وبابن افعال حالتى مى آورندكه بيهوش شوند ومريدان ايشان كويندكه شيخ تصرف كرده حال آورده ومذهب ايشان عين ضلالات وبطالات است وبدعت ومخالف سنت كذا فى توضيح المذاهب .

(الحائل) نزد بعضى شعراى عجم اسم دخيل است ويجئ فى فصل اللام من باب الدال .

(الحوالة) بالفتح لغة النقل فى المغرب احلت زيدا بما كان له على محال على رجل فالمتكلم وهو المديون محيل وزيد وهو الدائن محال ومحتال والمال محال به ومحتال به والرجل وهو الذى يقبل الحوالة محال عليه ومحتال عليه وتسمية المحتال محتالا له باللام لغو لعدم الحاجة الى الصلة ۔ وفى التاج المحتال فى الفقه اذا وصل باللام فهو الداين واذا وصل بعلى فهو من يقبل الحوالة واذا وصل بالباء فهو المال فالظاهر ان الموصولة باللام اسم مفعول اى من يقبل الحوالة والقابل هو المحتال عليه فلا لغو ۔ وشرعا اثبات دين لآخر على آخر مع عدم بقاء الدين على المحيل بعده اى بعد اثبات الدين ۔ والمراد بقولهم لآخر المحتال وعلى آخر المحتال عليه وقولهم اثبات دين اى ولو حكما فى ضمن عقد اولا فدخل فى الحد حوالة دراهم الوديعة وخرج عنه الكفالة على المذهب الاصح وكذا دخل فيه الحوالة التى لايكون فيها على المحيل دين فان المحتال عليه اذا قبل الحوالة يثبت فى ذمته للمحتال ولذا عدل عن تعريف المشائخ بانها نقل الدين من ذمة الى ذمة اذ يخرج عنه هذه الحوالة المذكورة ولا يخرج عنه الحوالة على المديون ولا يدخل فيه اثبات الثمن للبائع على المشترى والقرض للمقرض على المستقرض ونحوهما لان فى الاول اثبات دين للمحتال على المحتال عليه وفى الثانى ليس كذلك ولذا قلنا ان المراد بقولهم على آخر المحتال عليه واحترز بهذا عن الكفالة على القولين الراجح والمرجوح ۔ وقولهم مع عدم بقاء الدين الخ تأكيد لرد ماقال بعض المشائخ ان الدين باق فى ذمة المحيل فان الحوالة اثبات المطالبة ۔ ثم هذا الحد رسمى فان الحد هو العقد المخصوص فلا دور فى ذكر لفظ المحيل هكذا يستفاد من شروح مختصر الوقاية ومن جامع الرموز البرجندى وشرح ابى المكارم ۔ وفى الغرر وشرحه الدرر المديون محيل والدائن محتال ومحتال له ومحال له يطلق على الدائن هذه الالفاظ الثلثة فى الاصطلاح ومن يقبل الحوالة محتال عليه ومحال عليه ۔

(الاحالة) عند الحكماء عبارة عن تغيير الشئ فى الكيفيات كالتسخين والتبريد ويلزمها الاستحالة كالتسخن والتبرد وقد يقال على مايعم ذلك وتغيير صورة الشئ اى حقيقته وجوهره المسمى بالتكوين والافساد ويلزمها الكون والفساد وهذا المعنى هو المراد بالاحالة الواقعة فى تعريف الغاذية كذا فى شرح حكمة العين فى مبحث النفس النباتية ۔

(الاستحالة) عند الحكماء هى الحركة الكيفية وهى الانتقال من كيفية الى كيفية اخرى تدريجا وهذا اولى مما قيل من انها انتقال الجسم من كيفية الى كيفية اخرى على التدريج لانه كما ينتقل الجسم من كيفية الى كيفية كذلك الهيولى والصورة ايضا قد ينتقلان من كيفية الى كيفية ۔ ثم الاستحالة لاتقع فى الكيفيات بل انما تقع فيما يقبل الاشتداد والضعف كالتسخن والتبرد العارضين للماء مثلا فلابد فى الاستحالة من امرين الانتقال من كيفية الى كيفية وكون

ذلك الانتقال تدريجا لادفعا . ومن الناس من انكر الاستحالة فالحار عنده لايصير باردا والبارد لايصير حارا وزعم ان ذلك الانتقال كمون واستتار لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة وبروزاى ظهور لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة وهما موجودان فى ذلك الجسم دائما الا ان مايبرز منها اى من تلك الاجزاء يحس بها وبكيفيتها وماكمن لايحس بها وبكيفيتها فاصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لايوجد فيها ماهو بسيط صرف بل كل جسم فانه محيط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه مايكون الغالب عليه من جنس ماكان مغلوبا فيه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر . وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد . وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقته الاجزاء الحارة . ومنهم من قال ان الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال تنقلب اجزاؤه اولا نارا وتخلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة . وهذه الاقوال باطلة . ثم الاستحالة كما تطلق على مامر اى على التغير فى الكيفيات كذلك تطلق على الكون والفساد كما فى بحرالجواهر وكذلك تطلق على التغير التدريجى فى العرض كما وقع فى بعض حواشى شرح الطوالع فهذا المعنى اعم من الاول لكون العرض اعم من الكيف ومباين من الثانى لاشتراط التدريج فيه وعدمه فى المعنى الثانى وكذا المعنى الاول مباين من الثانى .

(التحويل) عند المحدثين هو الانتقال من اسناد الى اسناد آخر قالوا اذاكان للحديث اسنادان او اكثر كتب عند الانتقال من اسناد الى اسناد آخر ح مفردة مهملة اشارة الى التحويل من احدهما الى آخرو هو الاصح وقال ابن الصلاح لم يأتنا ممن يعتمد عليه بيانه غير انى وجدت بخط الحفاظ فى مكانها . صح . وهو مشعر بانه رمز الى صح لئلا يتوهم سقوط اسناد حديث هذا الاسناد من الكتابة وهذا اسناد حديث آخر لئلا يركب الاسنادان اسنادا واحدا وقيل هى لمجرد الحيلولة كناية من الحائل فلا يتلفظ بشئ وحكى عن المغاربة انهم يقولون عنده الحديث هكذا يفهم من خلاصة الخلاصة والارشاد السارى شرح البخارى . وعند المنجمين انتقال اى توجه الكوكب من آخر برج الى اول برج آخر كانتقال الشمس من الدرجة الاخيرة من الحوت الى الدرجة الاولى من الحمل ويسمى بالطول ايضا . والبعض على ان نقل الكواكب من موضع الى موضع آخر مطلقا اى سواء كان من برج الى برج آخر اولا يسمى تحويلا على ماذكره عبدالعلى البرجندى فى شرح زيج الغ بيكى فى باب معرفة الاتصالات . وتحويل القمر يسمى انتقالا قالوا تحويلات القمر تسمى انتقالات . وعند المحاسبين صرف الكسر من مخرج الى مخرج آخر اى تغيير نوع من الكسر الى نوع آخر اعى ان التحويل عبارة عن تغيير المنسوب اليه الى عدد اذا اخذ

ذلك الكسر منه انتسب منه نسبة تعد من الصنف الاول . وطريقه ان يضرب عدد الكسر فى المخرج المحول اليه ويقسم الحاصل على مخرجه اى مخرج ذلك الكسر المحول فالخارج هو الكسر المطلوب من المخرج المحول اليه فاذا قيل النصف كم سدسا يعنى اردت تحويل النصف الى الاسداس فاضرب صورة النصف اى الواحد فى الستة التى هى مخرج السدس فيحصل ستة ثم اقسم الستة على الاثنين الذى هو مخرج النصف فيخرج الثلثة بعد العمل وهو ثلثة اسداس هكذا فى شرح خلاصة الحساب .

فصل الميم

(الحجم) بالفتح وسكون الجيم هو مقدار الجسم كما فى كنز اللغات وفى شرح الاشارات الحجم يطلق على ماله مقدار ماسواء كان جسما اولا اذ الجسم لايطلق الا على المتصل فى الجهات الثلث اى الطول والعرض والعمق .

(الاستحذام) بالذال المعجمة هو الاستخدام ويجئ فى فصل الميم من باب الخاء المعجمة .

(الحرمة) بالضم وسكون الراء فى الشرع هو الحكم بطلب ترك فعل ينتهض فعله سببا للعقاب ويسمى بالتحريم ايضا وذلك الفعل يسمى حراما ومحظورا قالوا الحرمة والتحريم متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا وستعرف فى لفظ الحكم . فالطلب احتراز عن غير الطلب وبقيد ترك فعل خرج الواجب والمندوب وبقولنا ينتهض فعله الخ خرج المكروه وفى قولنا سببا للعقاب اشارة الى انه يجوز العفو على الفعل وقيد الحيثية معتبر اى ينتهض فعله سببا للعقاب من حيث هو فعل فخرج المباح المستلزم فعله ترك واجب كالاشتغال بالاكل والشرب وقت الصلوة الى ان فاتت فان فعل مثل هذا المباح ليس سببا للعقاب من حيث انه فعل مباح بل من جهة انه مستلزم لترك واجب . ان قيل يخرج من الحد المحظور المخير وهو ان يكون المحرم واحدا لابعينه من امور متعددة كما اذا قال الشارع هذا حرام او هذا فلا ينتهض فعل البعض وترك البعض سببا للعقاب بل يكون فعل الجميع سببا له فاختص الحد بالمحظور المعين . قلت المراد بانتهاض فعله سببا للعقاب هو الانتهاض بوجه ما وهو فى المحظور المخير ان يفعل جميع الامور ولهذا قيل الحرام ماينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له . فالقيد الاول احتراز عن الواجب والمندوب والمكروه والمباح . والثانى اى قوله بوجه ما ليشتمل المحظور المخير . وقيد الحيثية للاحتراز عن المباح المستلزم فعله ترك واجب . اعلم ان ابا حنيفة وابا يوسف رحمهما الله لم يقولا باطلاق الحرام على ماثبت حرمته بدليل قطعى اوظنى ومحمد رحمه الله يقول ان ماثبت حرمته بدليل قطعى فهو حرام ويعرف الحرام بما كان تركه اولى من فعله مع منع الفعل وثبت ذلك بدليل قطعى فان ثبت بدليل ظنى يسمى

مكروها كراهة التحريم ويجئ في لفظ الحكم . ثم الحرام عند المعتزلة فيما تدرك جهة قبحه بالعقل هو ماشتمل على مفسدة ويجئ في لفظ الحسن في فصل النون (التقديم) الحرام قديكون حراما لعينه وقديكون حراما لغيره . وتوضيحه انه قديضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال اوهو مبنى عل حذف المضاف اى حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف . وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين . احدها ان الحرمة معناها المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع من اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشئ كما يقال للغلام لاتشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشئ عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد . وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لايبقى احتمال الفعل اصلا فنفى الفعل فيه وان كان طبعا اقوى من نفيه اذاكان مقصودا . ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة فى الشرع قد نقلت عن معناه اللغوى الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا وكونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك صدر الشريعة فى ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان . احدها مايكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه . والثانى مايكون منشاء الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل ممنوع لكن المحل قابل للاكل فى الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاولى فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففى الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل قد اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام لنفسه ولايكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما فى ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف اواطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا اوعلى حذف المضاف . وذكر فى الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لاصفتا محل الفعل لكن متى اثبت الحل اوالحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها

سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجرى الماء فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام الملك كذا فى التوضيح .

(التحريمة) هى فى اللغة جعل الشئ محرما سميت فى الشرع التكبيرة الاولى فى الصلوة لانها تحرم الاشياء المباحة قبل الشروع فى الصلوة . فالتاء فيها للوحدة وقيل للنقل من الوصفية الى الاسمية وقيل للمبالغة كما فى العلامة والاول اظهر كذا فى البرجندى فى فصل صفة الصلوة .

(الاحرام) بكسر الهمزة لغة المنع وشرعا تحريم اشياء وايجاب اشياء عند قصد الحج كذا فى جامع الرموز . وفى البرجندى المذهب عند الحنفية ان الاحرام عبارة عن نية الحج مع لفظ التلبية والقاصد للاحرام يسمى محرما انتهى . والاحرام عند الصوفية عبارة عن ترك شهوة المخلوقات . والخروج عن الاحرام عندهم عبارة عن التوسع للخلق والنزول اليهم بعد العندية فى مقعد الصدق وقد سبق فى لفظ الحج فى فصل الجيم .

(المحرم) بضم الميم وكسر الراء قاصد الاحرام وبفتح الميم وفتح الراء من لايجوز نكاحه كما فى الصراح . وفى جامع الرموز فى كتاب الحج المحرم للمرأة هو الذى حرم عليه نكاحها على التأبيد بقرابة اورضاع اومصاهرة كذا فى المشاهير من الكتب وهذا وان كان مخرجا لاخت الزوجة وعمتها وخالتها فان حرمتها مقيدة بالنكاح وليست مؤبدة وكذا لزوج الملاعنة فان حرمته ليست باحدى الجهات الثلث لكنه مخرج للزوج ايضا فلو عرف المحرم بماحل الوطؤ اوحرم النكاح ابدا لدخل فيه الزوج انتهى يعنى ان المحرم بفتح الميم وفتح الراء يطلق فى العرف على كل من تجوز الخلوة معه ويجوز التبرز بمحال الزينة عنده فيشمل الزوج وكل من يحرم نكاحه على التأبيد. فاذا عرفت هذا فتعريف القوم على مافى المشاهير غير جامع للزوج فلو عرف بالذى حل الوطؤ اوحرم النكاح له ابدا لدخل الزوج ايضا اما ههنا فلا يحتاج اليه لان المصنف قال الزوج والمحرم للمرأة الخ اقول انما نشأ هذا بقرأة فتح الميم والراء ولوقرء على صيغة اسم المفعول من التحريم لايحتاج الى هذه التكلفات كما لايخفى .

(الحازمية) بالزاء المعجمة فرقة من الخوارج اصحاب حازم بن عاصم وافقوا الشعيبة . ويحكى عنهم انهم يتوقفون فى على كرم الله وجه ولايصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره كذا فى شرح المواقف

(الحكمة) بالكسر فى الاصل هى اتقان الفعل والقول واحكامهما . وفى اصطلاح

العلماء تطلق على معان. منها علم الحكمة وقد سبق فى المقدمة مع بيان الحكمة العملية من الحكمة الخلقية والحكمة المنزلية والحكمة السياسية والمدنية وبيان الحكمة النظرية . ومنها معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به وهو التكاليف الشرعية هكذا فى التفسير الكبير فى تفسير قوله تعالى ذلك بما اوحى اليك ربك من الحكمة فى سورة بنى اسرائيل . ويقرب منه ما ذكر اهل السلوك من ان الحكمة معرفة آفات النفس والشيطان والرياضات كما مر فى المقدمة فى تعريف علم السلوك . والحكمة بهذا المعنى اخص من علم الحكمة لانها من انواعه كما لايخفى . ومنها هيئة القوة العقلية العلمية متوسطة بين الجربزة وهى هيئة تصدر بها الافعال بالمكر والحيلة من غير انصاف وبين البلاهة وهى الحمق [١]. والحكمة بهذا المعنى احد اجزاء العدالة المقابلة للجور كما يجئ فى لفظ الخلق فى فصل القاف من باب الخاء المعجمة . وظن البعض انها هى الحكمة العلمية وهذا باطل اذ هى ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين الجربزة والغباوة والحكمة العلمية هى العلم بالامور المخصوصة والفرق بين الملكة والعلم ظاهر وكذا هى مغايرة لعلم الحكمة اذ هى العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا كذا فى شرح المواقف فى خاتمة مبحث القدرة . ومنها الحجة القطعية المفيدة للاعتقاد دون الظن والاقناع الكامل قال الله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وقال ادع الى سبيل ربك بالحكمة الآية كذا فى التفسير الكبير فى تفسير هذه الآية فى آخر سورة النحل. وحاصل هذا ان الحكمة تطلق على البرهان ايضا ويؤيده ماوقع فى شرح المطالع ان صاحب البرهان يسمى حكيما . ومنها فائدة ومصلحة تترتب على الفعل من غير ان تكون باعثة للفاعل على الفعل وتسمى بالغاية ايضا كما يجئ فى فصل الياء من باب الغين المعجمة . والحكمة المسكوت عنها نزد صوفيه اسراريست كه باهيچكس نتوان كفت . والحكمة المجهولة نزد شان آنست كه پوشيده است بغير حكمت چنانكه ايلام بعضى عباد وعيش بعضى وموت اطفال وحيات پيران وخلود درجنت ونار كذا نقل عن الشيخ عبد الرزاق الكاشى .

(الحكيم) يطلق على صاحب علم الحكمة وعلى صاحب الهيئة المذكورة وعلى صاحب الحجة القطعية المسماة بالبرهان . وجمع الحكيم الحكماء اعلم ان السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هى معرفة الصانع تعالى بماله من صفات الكمال والتنزه عن النقصان وبما صدر عنه من الآثار والافعال فى النشأة الاولى والآخرة [٢] والطريق الى هذه المعرفة من وجهين. الاول طريقة اهل النظر والاستدلال. وسالكوها ان اتبعوا ملة من ملل الانبياء

---

[١] قال السيد السند الحكمة ايضا هى هيئة القوة العقلية العلمية المتوسطة بين الجربزة التى هى افراط هذه القوة والبلاهة التى هى تفريطها انتهى (لمصححه)

[٢] وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد (لمصححه)

عليهم الصلوة والسلام فهم المتكلمون والافهم الحكماء المشائيون . لقبوا بذلك لانهم كانوا مشائيين فى ركاب افلاطون متعلمين منه العلم والحكمة بطريق المباحثة . والثانى طريقة اهل الرياضة والمجاهدات . وسالكوها ان وافقوا فى رياضاتهم الشريعة فهم الصوفية المتشرعون والافهم الحكماء الاشراقيون . لقبوا بذلك لانهم هم الذين اشرقت بواطنهم الصافية بالرياضة والمجاهدة من باطن افلاطون حاضرين فى مجلسه اوغائبين عن مجلسه ومتوجهين الى باطنه الصافى المتحلى بالعلوم والمعارف مستفيدين منه بالتوجه الى باطنه لابالمباحثة والمناظرة . فلكل طريقة طائفتان . وحاصل الطريقة الاولى الاستكمال بالقوة النظرية والترقى فى مراتبها وا غاية القصوى من تلك المراتب هى العقل المستفاد[١] . ومحصول الطريقة الثانية الاستكمال بالقوة العملية والترقى فى درجاتها وفى الدرجة الثالثة من هذه القوة تفيض على النفس صور المعلومات على سبيل المشاهدة كما فى العقل المستفاد بل هذه الدرجة اكمل واقوى منه[٢] لان الحاصل فى المستفاد لايخلو عن الشبهات الوهمية[٣] كما يجئ تحقيقه فى بابه هكذا فى حواشى شرح المطالع فى الخطبة . وفى شرح اشراق الحكمة مراتب الحكماء عشر . احدها حكيم الهى متوغل فى التأله عديم البحث وهذا كاكثر الانبياء والاولياء من مشايخ التصوف كابى يزيد البسطامى وسهل بن عبد الله ونحوهما من ارباب الذوق دون البحث الحكمى . وثانيها حكيم بحاث عديم التأله متوغل فى البحث وهذه المرتبة عكس المرتبة الاولى وهو من المتقدمين كاكثر المشائين ومن المتأخرين كالشيخين الفار ابى وابى على واتباعهما . وثالثها حكيم الهى متوغل فى البحث والتأله وهذه الطبقة اعز من الكبريت الاحمر ولايعرف احد من المقدمين موصوفا بهذه الصفة لانهم وان كانو متوغلين فى التأله لم يكونوا متوغلين فى البحث الا ان يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير بسط الفروع وتفصيل المجمل وتمييز العلوم بعضها من بعض مع التنقيح والتهذيب لان هذا ماتم الا باجتهاد ارسطو . ورابعها . وخامستها حكيم الهى متوغل فى التأله متوسط فى البحث اوضعيف . وسادستها . وسابعتها حكيم متوغل فى البحث متوسط فى التأله اوضعيف . وثامنتها طالب للتأله والبحث . وتاسعتها طالب للتأله فحسب .

[١] اعنى مشاهدة النظريات (لمصححه)

[٢] اى من العقل المستفاد من وجهين احدهما ماذكره المؤلف وثانيهما ان الفائض على النفس فى الدرجة الثالثة قد يكون صوراً كثيرة استعدت النفس بصفائها عن الكدورات وصقالتها عن اوساخ التعلقات لان تفيض تلك الصور عليها كمرأة صقلت وحوذى بها مافيه صور كثيرة فانه يترا آى فيها ما تسع هى له من تلك الصور والفائض عليها فى العقل المستفاد وهو العلوم التى تناسب تلك المبادى التى رتبت معاً للتأدى الى مجهول كمرأة صقل شئ يسير منها فلا يرتسم فيها الا شئ قليل من الاشياء المحاذية لها كذا فى حواشى السيد السند على شرح المطالع (لمصححه)

[٣] لان الوهم له استيلاء فى طريقة المباحثة بخلاف تلك الصور القدسية التى ذكرناها الحسية قد سخرت هناك للقوة العقليه ولا تنازعها فيما تحكم بها (لمصححه)

وعاشرتها طالب البحث فحسب (فائدة) ان اتفق فى وقت متوغل فى التأله والبحث فله الرياسة اى رياسة العالم العنصرى لكماله فى الحكمتين وهو خليفة الله لانه اقرب الخلق منه تعالى وان لم يتفق فالمتوغل فى التأله المتوسط فى البحث وان لم يتفق فالمتوغل فى التأله عديم البحث ولايمكن خلو الارض عن مثله ابدا بخلاف الاولين فانه يجوز خلو الارض عنهما لندرتهما ۔ ولارياسة فى الارض للباحث المتوغل فى البحث فقط اذ لابد فى الخلافة من التلقى من البارئ والعقول وليس المراد بالرياسة التغلب بل استحقاق الامامة فقد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا كسائر الانبياء ذوى الشوكة وبعض الملوك الحكماء كاسكندر وافريدون وكيومرث وقد يكون خفيا وهو الذى سماه الكافة القطب فله الرياسة وان كان فى غاية الخمول كسائر متألهى الحكماء والصوفية المشهورين اوالخاملين والمتأله الخفى يسمى قطبا وفى كل عصر وزمان يكون منهم جماعة الا ان الاتم كالاً يكون واحدا كما فى الاخبار النبوية ۔ واذاكانت السياسة بيد المتأله كان الزمان نوريا لتمكنه من نشر العلم والحكمة والعدل ونحوها كزمان الانبياء عليهم الصلوة والسلام واذا خلا الزمان عن تدبير الهى سن على السنة انبيائه وحكمائه كانت الظلمات غالبة كزمان الفترات وبعد عهد النبوات كزماننا هذا ۔ واجود الطلبة طالب التأله والبحث ثم طالب التأله ثم طالب البحث انتهى ما فى شرح اشراق الحكمة ۔

(الحكم) بالضم وسكون الكاف يطلق بالاشتراك اوالحقيقة والمجاز على معان ۔ منها اسناد امر الى آخر ايجابا اوسلبا وهذا المعنى عرفى وحاصله ان الحكم نفس النسبة الخبرية التى ادراكها تصديق ايجابية كانت اوسلبية وقد يعبر عن هذا المعنى بوقوع النسبة ولاوقوعها وقد يعبر عنه بقولنا ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وهذا المعنى من المعلومات فليس بتصور ولاتصديق لانهما نوعان[١] مندرجان تحت العلم ۔ فالاسناد بمعنى مطلق النسبة والايجاب

[١] اعلم ان التصورات ليست متماثلة متحدة بحسب النوع وكذا التصديقات بل تصور كل مفهوم يغاير تصور مفهوم آخر بحسب النوع وكذا التصديق بكل نسبة يغاير التصديق بنسبة اخرى بالنوع والذى يرشدك الى ذلك ان تصور زيد مثلا مع قطع النظر عن المحل يغاير تصور عمرو والتصديق بقيام زيد مع قطع النظر عن المحل يغاير التصديق بقعوده وتحقيقه ان زيدا مثلا وان كان شخصا من اشخاص الانسان وليس له تحصل منتظر بحسب الطبيعة والخارج لكن العلم به من حيث انه يقبل التحصلات الذهنية التى تلحقه باعتبار قيامه باشخاص الاذهان فهو كلى ونوع مغاير فى ذاته للعلم بغيره ۔ وبالجملة ان العلم طبيعة جنسية متحدة مع المعلوم وهما عبارتان عن الصورة الحاصلة ولتلك الصورة عوارض ذهنية تلحقها فى الذهن وتلك العوارض مندرجة تحت كليات متقابلة هى مقارنة الصورة للاذعان ومقارنتها لعدمه فبانضمامهما الصورة يحصل ماهيات التصور والتصديق وتكون العوارض الذهنية الكلية فصولا لهما ثم انهما جنسان قريبان لما تحتهما وينضم اليهما عوارض ذهنية كلية اخرى اخص من العوارض الاولى كالمقارنة للاذعان المخصوصة بنسبة معينة ومقارنة عدمه لمفهوم معين ويكون المجموع المركب نوعا للتصور او للتصديق فللتصور انواع حقيقية بعدد المفهومات وللتصديق انواع بعدد النسب ۔ فقد تحققت ان العوارض الذهنية للصورة الذهنية كانت فصولا لماهيات التصور والتصديق وانواعهما وان طبيعتى التصور والتصديق كانتا جنسين قريبين لتلك الانواع وان الصورة كانت جنسا بعيدا لها هذا مما حققه الدوانى وفصله الكلنبوى (لمصححه)

الوقوع والسلب اللاوقوع واحترز بهما عما سوى النسبة الخبرية . وتوضيحه انه قد حقق ان الواقع بين زيد والقائم هو الوقوع نفسه اواللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة فى نفسها من غير اعتبار حصولها اولا حصولها فى نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت اوالانتفاء وتسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعنى الثبوت لانه المتصور اولا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لاحصولها فى نفس الامر فان تردد فهو الشك وان اذعن بحصولها اولاحصولها فهو التصديق. فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلثةاثنان تصوريان احدهما لايحتمل النقيض وهو تصورها فى نفسها من غير اعتبار حصولها ولاحصولها وثانيهما يحتمله والثالث تصديق. فقد ظهر ان المعنى المذكور للحكم ليس امرا مغايرا للوقوع واللاوقوع. وان معنى قولنا نسبة امر بامر واسناد امر الى امر تعلق امربامر وقوعا كان اولا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع وان اريد بالايجاب والسلب ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة فمعناه تعلق امر بامر سواء كان موردا للايجاب اوموردا للسلب فان الايجاب والسلب يطلق على كلا هذين المعنيين كما صرح بذلك المحقق التفتازانى فى حاشية العضدى . وان معنى قولنا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة فى نفس الامر اوليست بواقعة فيها . ثم هذا التقرير على مذهب من يقول ان الحكم ليس من مقولة الفعل واما من يقول بان الحكم من مقولة الفعل كالامام الرازى والمتأخرين من المنطقيين فالمناسب عندهم فى تفسير الحكم باسناد امر الى آخر ايجابا اوسلبا ان يقال ان الاسناد لغةً بمعنى تكيه دادن چيزى بچيزى وفى العرف ضم امر الى آخر بحيث يفيد فائدة تامة وقد يطلق بمعنى مطلق النسبة فعلى الاول قولنا ايجابا اوسلبا بيان لنوعيه وعلى الثانى يفيد لاخراج ماسوى النسبة الخبرية والايجاب لازم كردن والسلب ربودن كما فى الصراح . وبالجملة فالمناسب على هذا ان يفسر الاسناد والايجاب والسلب بمعان منبئة عن كون الحكم فعلا . ولا يراد بالضم وبالنسبة التعلق بين الطرفين وبالايجاب والسلب الوقوع واللاوقوع اذلوا ريد ذلك لم يبق الحكم فعلا وعلى هذا القياس قولنا الحكم هو الايجاب والسلب او الايقاع والانتزاع او النفى والاثبات فانها مفسرة بالمعانى اللغوية المنبئة عن كون الحكم فعلا. فالحكم على هذا اما جزء من التصديق كما ذهب اليه الامام اوشرط له كما هو مذهب المتأخرين من المنطقيين . ويجىء فى لفظ التصديق فى فصل القاف من باب الصاد زيادة تحقيق لهذا . ومنها نفس النسبة الحكمية على ماصرح به الچلبى فى حاشية الخيالى بعد التصريح بالمعنى الاول وهذ المعنى انما يكون مغايرا للاول عند المتأخرين الذاهبين الى ان اجزاء القضية اربعة المحكوم عليه وبه ونسبة تقييدية مسماة بالنسبة الحكمية ووقوع تلك

النسبة اولا وقوعها الذى ادراكه هو المسمى بالتصديق. واما عند المتقدمين الذاهبين الى ان اجزاء القضية ثلثة المحكوم عليه وبه والنسبة التامة الخبرية التى ادراكها تصديق فلا يكون مغايرا للمعنى الاول لما عرفت من ان النسبة الحكمية ليست امرا مغايرا للنسبة الخبرية. ومنها ادراك تلك النسبة الحكمية. ومنها ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها المسمى بالتصديق وهذا مصطلح المنطقيين والحكماء. وقد صرح بكلا هذين المعنيين الجلبى ايضا فى حاشية الخيالى. والتغاير بين هذين المعنيين ايضا انما يتصور على مذهب المتأخرين قالوا الفرق بين ادراك النسبة الحكمية وادراك وقوعها اولا وقوعها المسمى بالحكم هو انه ربما يحصل ادراك النسبة الحكمية بدون الحكم فان المتشكك فى النسبة الحكمية متردد بين وقوعها ولا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة قطعا ولم يحصل له ادراك الوقوع واللاوقوع المسمى بالحكم فهما متغايران قطعا. واجيب بان التردد لايتقوم حقيقة مالم يتعلق بالوقوع اواللاوقوع فالمدرك فى الصورتين واحد والتفاوت فى الادراك بانه اذعانى اوترددى. وبالجملة فيتعلق بهذا المدرك علمان علم تصورى من حيث انه نسبة بينهما وعلم تصديقى باعتبار مطابقته للنسبة التى بينهما فى نفس الامر وعدم مطابقته اياها على مامرت الاشارة اليه فى المعنى الاول. واما على مذهب القدماء فلا فرق بين العبارتين الا بالتعبير فمعنى قولنا ادراك النسبة وادراك الوقوع واللاوقوع على مذهبهم واحد اذ ليس لنا نسبة سوى الوقوع واللاوقوع وهى النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية الحكمية المغايرة لها فمما لاثبوت له كما عرفت. فعلى هذا اضافة الوقوع واللاوقوع الى النسبة بيانية لكن هذا الادراك نوعان اذعانى وهو المسمى عندهم بالحكم المرادف للتصديق وغير اذعانى وتسميته بالحكم عندهم محتمل غير معلوم. ويؤيد هذا ماذكر السيد السند والمولوى عبدالحكيم فى حواشى شرح الشمسية. وحاصله ان معنى قولنا ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ليس ان يدرك معنى الوقوع او اللاوقوع مضافا الى النسبة فان ادراكهما بهذا المعنى ليس حكما بل هو ادراك مركب تقييدى من قبيل الاضافة بل معناه ان يدرك ان النسبة واقعة ويسمى هذا الادراك حكما ايجابيا او ان يدرك ان النسبة ليست بواقعة ويسمى هذا الادراك حكما سلبيا اعنى معناه ان يدرك ان النسبة المدركة بين الطرفين اى المحكوم عليه والمحكوم به واقعة بينهما فى حد ذاتها مع قطع النظر عن ادراكنا اياها او ليست بواقعة كذلك وهو الاذعان بمطابقة النسبة الذهنية لما فى نفس الامر اوفى الخارج اعنى للنسبة مع قطع النظر عن ادراك المدرك بل من حيث انها مستفادة من البداهة او الحس او النظر فمآل قولنا ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وقولنا انها مطابقة واحدة والمراد به الحالة الاجمالية التى يقال لها الاذعان والتسليم المعبر عنه بالفارسية بكرويدن لاادراك هذه القضية فانه تصور تعلق بما يتعلق به التصديق يوجد فى صورة التخيل والوهم ضرورة ان المدرك فى جانب الوهم هو الوقوع واللاوقوع الا انها ليست على وجه الاذعان والتسليم.

فظهر فسادما توهمه البعض من ان الشك والوهم من انواع التصديق ولا التفصيل المستفاد من ظاهر اللفظ لانه خلاف الوجدان ولاستلزامه ترتب تصديقات غير متناهية . فقد ظهر ان الحكم ادراك متعلق بالنسبة التامة الخبرية فانها لما كانت مشعرة بنسبة خارجية كان ادراكها على وجهين من حيث انها متعلقة بالطرفين رابطة بينهما كما فى صورة الشك مثلا ومن حيث انها كذلك فى نفس الامر كما فى صورة الاذعان وهذا هو الحكم والتصديق . وانما قيل كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة الحكمية لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة هو ادراك نفسها ليس بشئ عند التحقيق . وان اجزاء القضية ثلثة المحكوم عليه وبه والنسبة التامة الخبرية وهى نسبة واحدة هى اتحاد المحمول بالموضوع اوعدم اتحاده به وهوالحق عند المحققين لا كما ذهب اليه المتأخرون من ان اجزاءها اربعة المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية ووقوعها اولا وقوعها وان الاختلاف بين التصور والتصديق بحسب الذات والمتعلق فان التصور لايتعلق عندهم بما يتعلق به التصديق فالتصديق عندهم ادراك متعلق بوقوع النسبة اولا وقوعها والتصور ادراك متعلق بغير ذلك . والحق عند المحققين ان التصور يتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا فلا امتياز بين التصور والتصديق الا بحسب الذات واللوازم كاحتمال الصدق والكذب دون المتعلق . واعلم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط وان يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع واللا وقوع معا (التقسيم) الحكم سواء اخذ بمعنى التصديق او بمعنى النسبة الخبرية ينقسم الى شرعى وغير شرعى . فالشرعى مايؤخذ من الشرع بشرط ان لايخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ سواء كان مما يتوقف على الشرع بان لايدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلوة اولم يكن كوجوده تعالى وتوحيده وهو ينقسم الى مالا يتعلق بكيفية عمل ويسمى اصليا واعتقاديا والى مايتعلق بها ويسمى عمليا وفرعيا . وغير الشرعى مالا يؤخذ من الشرع كالاحكام العقلية المأخوذة من مجرد العقل والاصطلاحية المأخوذة من الاصطلاح واكثر ماذكرنا هو خلاصة ماذكره المولوى عبدالحكيم فى حاشية الخيالى فى الخطبة وحاشية شرح الشمسية . ومنها المحكوم عليه . ومنها المحكوم به قال الچلپى فى حاشية المطول فى بحث التأكيد اطلاق الحكم على المحكوم به متعارف عند النحاة كاطلاقه على المحكوم عليه انتهى . وهكذا ذكر السيد الشريف فى حاشية المطول . ومنها نفس القضية على ماذكر الچلپى ايضا فى حاشية الخيالى وهذا كما يطلق التصديق على القضية . ومنها القضاء كما يجئ فى لفظ الديانة فى فصل النون من باب الدال المهملة وماذكره الغزالى حيث قال حكم است وقضا است وقدر است متوجه كردن اسباب

بجانب مسببات حکم مطلق است ووی سبحانه وتعالی مسبب همه اسباب است مجمل ومفصل واز حکم متشعب ومتفرع میکردد قضا وقدر. پس . تدبیر الهی اصل وضع اسباب را تامتوجه کردد جانب مسببات حکم اوست . وقائم کردن اسباب کلیه وپیدا کردن آن مثل زمین وآسمان وکواکب وحرکات متناسبهٔ آن وجز آن که متغیر ومتبدل نمیشود ومنعدم نمیکردد تا وقتیکه اجل آن دررسد قضا است . ومتوجه کردانیدن این اسباب باحوال وحرکات متناسبهٔ محدوده ومقدرهٔ محسوبه بجانب مسببات وحادث کشتن آن لحظه بلحظه قدر است . پس . حکم تدبیر اولی کل وامر اوست کلمح البصر . وقضا وضع کل مر اسباب کلیهٔ دائمه را . وقدر توجیه این اسباب کلیه بمسببات معدوده بعدد معین که زیاده ونقصان نکردد . ازینجا است که هیچ چیز از قضا وقدر وی تعالی بیرون نرود وزیادت ونقصان نه پذیرد وکذا ذکر المولوی عبدالحق المحدث فی ترجمة المشکوة فی باب الایمان بالقدر .

ومنها خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين هكذا نقل عن الاشعرى وهذا المعنى من مصطلحات الاصوليين. والخطاب فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير ثم نقل الى الكلام الذى يقع به التخاطب وباضافته الى الله تعالى خرج خطاب من سواه اذلا حكم الا حكمه ووجوب طاعة النبى عليه السلام واولى الامر والسيد انما هو بايجاب الله تعالى اياها . والمراد بالخطاب ههنا ليس المعنى اللغوى اللهم الا ان يراد بالحكم المعنى المصدرى بل المراد به المعنى المنقول اليه من الكلام المذكور لكن لامطلقا بل الكلام النفسى لان اللفظى ليس بحكم بل دال عليه . سواء اريد بالكلام الذى يقع به التخاطب الكلام الذى من شانه التخاطب فيكون الكلام خطابا به ازليا كما هو رأى الاشعرى من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه فى الازل امرا اونهيا اوغيرهما . او اريد به معناه الظاهر المتبادر اى الكلام الذى يقع به التخاطب بالفعل وهو الكلام الذى قصد منه افهام من هو متهيئ لفهمه كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه فى الازل وهذا معنى ماقال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام مع قدمه فهو لايسمى الكلام فى الازل خطابا . ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لابجميع افعالهم على مايوهم اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذلا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبى صلى الله عليه وآله وسلم ايضا كاباحة مافوق الاربع من النساء . لايقال اذاكان المراد بالخطاب الكلام النفسى ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال . لانانقول الكلام وان كانت صفة واحدة لكن ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب المتعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف

كالقصص . واعترض على الحد بانه غير مانع اذ يدخل فيه القصص المبينة لافعال المكلفين واحوالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما . واجيب بان الحيثية معتبرة فى الحدود فالمعنى الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلفين من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال فى صور النقض من حيث انها افعال المكلفين هـ ١. لكن اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل الندب والكراهة موضع تأمل ولذا زاد البعض فى الحد قولنا بالاقتضاء او التخيير للاحتراز عن الامور المذكورة، وكلمة او لتقسيم المحدود دون الحد . ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب اوطلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم اوطلب الفعل بدون المنع عن الترك وهو الندب اوطلب الترك بدون المنع عن الفعل وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة . ان قيل اذا كان الخطاب متعلقا بافعال المكلفين فى الازل كما هو رأى الاشعرى يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه . قلت السفه انما هو طلب الفعل او الترك عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامره بطلب العلم حين الوجود . لكن بقى انه يلزم خروج الخطاب الوضعى من الحد مع انه حكم فان الخطاب نوعان . تكليفى وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير و وضعى وهو الخطاب باختصاص شئ بشئ . وذلك على ثلثة اقسام . سببى كالخطاب بان هذا سبب لذلك كالدلوك للصلوة وشرطى كالخطاب بان هذا شرط لذلك كالطهارة للصلوة ومانعى اى هذا مانع لذلك كالنجاسة للصلوة . فاجاب البعض عنه بان خطاب الوضع ليس بحكم وان جعلها غيرنا حكما اذلا مشاحة فى الاصطلاح ولوسلم انه حكم فلا نسلم خروجه عن الحد اذ المراد من الاقتضاء والتخيير اعم من التصريحى والضمنى والخطاب الوضعى من قبيل الضمنى اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عند الدلوك ومعنى شرطية الطهارة وجوبها فى الصلوة اوحرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها اووجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا فى جميع الاسباب والشروط والموانع . وبعضهم زاد قيدا فى التعريف ليشتمله فقال بالاقتضاء اوالتخيير اوالوضع اى وضع الشارع وجعله . فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطاء فكيف ينسب الى الله تعالى . قلت الحاكم فى المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذى لايحوم حوله الباطل وما وقع من الخطاء للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور فى ذلك . قال صدر الشريعة بعضهم عرف الحكم الشرعى بهذا التعريف المذكور فاذا كان هذا التعريف للحكم فمعنى الشرعى مايتوقف على الشرع فيكون قيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعى فمعنى الشرعى ماورد به خطاب الشارع لامايتوقف على الشرع والالكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل

وجوب الايمان ومعنى الحكم فى قولنا الحكم الشرعى على هذا اسناد امر الى آخر والالزم تكرار قيد الشرعى . وقال الآمدى الحكم خطاب الشارع لفائدة شرعية . قيل ان فسر الآمدى الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم فدور ولو سلم ان لادور فلا دليل عليه فى اللفظ وان فسرها بمالا تكون حسية ولاعقلية على مايشعر به كلامه حيث قال هذا القيد احتراز عن خطابه بما لايفيد فائدة شرعية كالاخبار عن المحسوسات والمعقولات ورد على طرد الحد اخبار الشارع بالمغيبات كقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون فزيد قيد يختص به ليخرج ماورد عليه اذ لاتحصل تلك الفائدة الا بالاطلاع على الخطاب لان فائدة الاخبار عن المغيبات قد يطلع عليها لامن خطاب الشرع اذ لكل خبر مدلول خارجى قد يعلم وقوعه بطريق آخر كالاحساس فى المحسوسات والضرورة والاستدلال فى المعقولات والالهام مثلا فى المغيبات فان للخبر لفظا ومعنى ثابتا فى نفس المتكلم يدل عليه اللفظ فيرتسم فى نفس السامع هو مفهوم الطرفين والحكم ومتعلقا لذلك المعنى هو النسبة المتحققة فى نفس الامر بين الطرفين يشعر اللفظ بوقوعه فى الخارج لكن الاشعار بوقوعه لايستلزم وقوعه بل قديكون واقعا فيكون الخبر صادقا وقد لايكون فيكون كاذبا بخلاف الحكم بالمعنى المذكور فانه انشاء والانشاء له لفظ ومعنى يدل عليه لكن ليس لمعناه متعلق يقصد الاشعار والاعلام به بل انما يقصد به الاشعار بنفس ذلك المعنى الثابت فى النفس كالطلب مثلا فى الانشاءات الطلبية ومثل هذا المعنى لايعلم الابااللفظ توقيفا اى بطريق جعل السامع واقفا على ثبوته فى النفس فيختص بالخطاب الدال عليه فمثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام ان قصد به الاعلام بنسبة واقعة سابقة كان خبرا فلا يكون حكما بالمعنى المذكور وان قصد به الاعلام بالطلب القائم بالنفس كان انشاء فيكون حكما . قيل ههنا دور اذ معرفة الخطاب المفيدة فائدة مختصة به موقوفة على تصور الفائدة المختصة ضرورة توقف الكلام على تصور اجزائه وهى متوقفة على الخطاب فيلزم الدور . قيل جوابه ان المتوقف على الخطاب حصول الفائدة وماتوقف عليه الخطاب تصورها وحصول الشئ غير تصوره فلا دور . قيل لاحاجة الى زيادة القيد بل الحد مطرد ومنعكس لاغبار عليه وذلك بان تفسر الفائدة الشرعية بتحصيل ماهو حصولها بخطاب الشارع دون ماهو حاصل فى نفسه ولو فى المسئلة بل ورد به خطاب الشرع ام لا لكنه يعلم بخطابه كالمغيبات فان الاخبار عنها لايحصلها بل يفيد العلم بها . لكن بقى بعد شئ وهو ان مثل قوله تعالى فنعم الماهدون ونعم العبد يدخل فى الحد وليس بحكم . ومنها الاثر الثابت بالشئ كما وقع فى الهداد حاشية الكافية فى بحث المعرب . وفى العارفية حاشية شرح الوقاية فى بيان الوضوء كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشئ انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين انتهى . وفى التوضيح يطلقون الحكم على ماثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق

على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية انتهى . وحاصل هذا ان الحكم عند الفقهاء هو اثر خطاب الشارع . ومنها الاثر المترتب على العقود والفسوخ كملك الرقبة او المتعة او المنفعة المترتب على فعل المكلف وهو الشراء . وفى التلويح فى باب الحكم اطلاق الحكم فى الشرع على خطاب الشارع وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك انتهى . فعلم من هذا ان اطلاق الحكم على الاثر الثابت بالشئ ليس من اوضاع الفقهاء كما ذكره صاحب العارفية اللهم الا ان يراد بالشئ خطاب الشارع او العقود والفسوخ نعم اطلاقه بهذا المعنى شائع فى عرفهم وعرف غيرهم قال المولوى عصام الدين فى حاشية الفوائد الضيائية تفسير الحكم بالاثر المترتب على الشئ مما اتى به اقوام بعد اقوام وان لم اعثر على مأخذه فى افانين الكلام انتهى . ومنها الخاصة كما وقع فى الحاشية الهندية فى بحث المعرب قال الهداد هذا من قبيل ذكر اللازم وارادة الملزوم لان حكم الشئ اى اثره لايكون الامختصا به ضرورة استحالة توارد المؤثرين على اثر واحد (تقسيم) مايطلق عليه لفظ الحكم شرعا على ما اختاره صدر الشريعة فى التوضيح هو ماحاصله ان الحكم اما حكم بتعلق شئ بشئ اولا . فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او الاخروية . فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم . والثانى اما اصلى اوغير اصلى فالاصلى اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل اولا يكون احدهما اولى فالاول انكان مع منع الترك بدليل قطعى ففرض اوبظنى فواجب والافان كان الفعل طريقة مسلوكة فى الدين فسنة والافندب والثانى ان كان مع منع الفعل فحرام والافمكروه والثالث مباح وغير الاصلى رخصة . وانكان حكما بتعلق شئ بشئ فالمتعلق انكان داخلا فركن والافان كان مؤثرا فيه فعلة والافان كان موصلا اليه فى الجملة فسبب والافان توقف الشئ عليه فشرط والافعلامة . وانما قلنا هذا تقسيم مايطلق عليه لفظ الحكم شرعا اذ لو اريد بالحكم خطاب الشارع اواثره لايشمل الحكم نحو الملك لان الملك انما ثبت بفعل المكلف لابالخطاب فالمقصود ههنا بيان اقسام مايطلق عليه لفظ الحكم فى الشرع فان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشرع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك هكذا ذكر فى التلويح فى باب الحكم ومثل هذا تقسيمهم العلة الى سبعة اقسام كما يجئ فى محله . اعلم ان افعال المكلف اثنا عشر قسما لان مايأتى به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والافان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعى حرام وبدليل ظنى مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل

مكروه كراهة التنزيه هذا على رأى محمد رح واما على رأيهما فهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لايعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومكروه كراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار . ثم المراد بالواجب مايشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما فانه ليس بشائع . والمراد بالمندوب مايشمل السنة الغير المؤكدة والنفل واما السنة المؤكدة فهى داخلة فى الواجب على الاصح . فصارت الاقسام ستة . ولكل منها طرفان فعل اى الايقاع وترك اى عدم الفعل فيصير اثنا عشر قسما هكذا فى التلويح وحواشيه . خاتمة . قد عرفت ان الحكم عند الاصوليين هو نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس معنى قوله افعل وهو قائم بذاته سبحانه وليس للفعل من الايجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوبا فان القول لفظيا كان اونفسيا ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية اى لايحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفه موجودة لان القول يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المعدوم متصفا بصفة حقيقية وهو اى معنى قوله افعل اذا نسب الى الحاكم تعالى لقيامه به يسمى ايجابا واذا نسب الى مافيه الحكم وهو الفعل لتعلقه به يسمى وجوبا فالايجاب والوجوب متحدان بالذات لانهما ذلك المعنى القائم بذاته تعالى المتعلق بالفعل مختلفان بالاعتبار لانه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال فى التحريم والحرمة وترتب الوجوب على الايجاب بان يقال اوجب الفعل فوجب مبنى على التغاير الاعتبارى فلا ينافى الاتحاد الذاتى وهذا كما قيل التعليم والتعلم واحد بالذات واثنان بالاعتبار لان شيئا واحدا وهو اسياق ما الى اكتساب مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى الذى يحصل فيه تعلما وبالقياس الى الذى يحصل منه تعليما كالتحرك والتحريك فلذلك الاتحاد ترى الاصوليين يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة تارة والايجاب والتحريم اخرى ومرة الوجوب والتحريم . قيل ماذكرتم انما يدل على ان الفعل من حيث تعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقية يسمى وجوبا لكن لم لايجوز ان يكون صفة اعتبارية هى المسماة بالوجوب اعنى كونه حيث تعلق به الايجاب بل هذا هو الظاهر فيكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به ولاشك ان القائم بالفعل ماذكرناه لانفس القول وان كانت هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولوثبت ان الوجوب صفة حقيقية لتم المراد اذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ماذكر الا ان الكلام فى ذلك . واعلم ان النزاع لفظى اذ لاشك فى خطاب نفسانى قائم بذاته تعالى متعلق بالفعل يسمى ايجابا مثلا وفى ان الفعل بحيث يتعلق به ذلك الخطاب الايجابى يسمى وجوبا فلفظ الوجوب ان اطلق على ذلك الخطاب من حيث تعلقه بالفعل كان الامر على

ماسبق ولايلزم المسامحة فى وصف الفعل حينئذ بالوجوب وان اطلق على كون الفعل تعلق به ذلك الخطاب لم يتحدا بالذات وتلزم المسامحة فى عباراتهم حيث اطلق احدهما على الآخر هذا كله خلاصة مافى العضدى وحواشيه .

(الحاكم) عند الاصوليين والفقهاء هو الله تعالى والمحكوم عليه هو من وقع له الخطاب اى المخاطب بالفتح وهو المكلف والمحكوم به هو مايتعلق به الخطاب وهو فعل المكلف ويسمى بالمحكوم فيه فاذا قيل الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به هو الصلوة وهذا كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا بخلاف اصطلاح المنطقيين فانهم يطلقون المحكوم عليه وبه على طرفى القضية فالمحكوم عليه فى المثال المذكور عندهم الصلوة والمحكوم به هو الوجوب لافعل المكلف وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعليقى كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشئ اوشرطه اوغير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة اوالمتعة او المنفعة اوثبوت الدين فى الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا مايصلح محكوما به كذا فى التلويح .

(المحكوم عليه وبه وفيه) قد عرفت معناها عند اهل الشرع قبيل هذا . واما المنطقيون فالمحكوم عليه عندهم هو الامر المنسوب اليه فان كانت القضية حملية يسمى موضوعا وان كانت شرطية يسمى مقدما فالمحكوم به عندهم هو الامر المنسوب المسمى فى القضية الحملية بالمحمول وفى الشرطية بالتالى .

(المحكم) اسم مفعول من الاحكام يقال بناء محكم اى وثيق يمنع من التعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع مما لاينبغى . وهو عند المحدثين عبارة عن الحديث المقبول المعمول به السالم عن المعارضة اى لم يأت خبر يضاده كذا فى شرح النخبة . وعند عامة الاصوليين من الحنفية هو اللفظ الذى لايحتمل النسخ والتبديل . ثم انقطاع احتمال النسخ قديكون لمعنى فى ذاته بان لايحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحى بوفاة النبى صلى الله عليه وآله وسلم ويسمى محكما لغيره وضد المحكم المتشابه وهو اللفظ الذى لايفهم منه المراد ولا يرجى بيانه اصلا كمقطعات القرآن وفى المحكم والمتشابه اقوال كثيرة تذكر فى لفظ المتشابه فى فصل الهاء من باب الشين .

(المحكمية) فرقة من الخوارج وهم الذين خرجوا على على كرم الله وجهه عند التحكيم وما جرى بين الحكمين وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة

وصيام ان يعزل اويقتل ولم يوجبوا نصب الامام وكفروا عثمان رضى الله عنه واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة كذا فى شرح المواقف ٠

(الحلم) بالكسر وسكون اللام هو ان يكون النفس مطمئنة لايحركها الغضب بسهولة و لاتضطرب عند اصابة المكروه كذا فى الاطول ٠ وقيل الظاهر ان الحلم كيفية نفسانية تقتضى ان تكون النفس مطمئنة الخ فالكلام مبنى على التسامح ويجئ فى لفظ الغضب فى فصل الباء من باب الغين المعجمة ٠

(الحمى) بالضم وتشديد الميم والالف المقصورة فى اللغة بمعنى تب وعرفها الاطباء بانها حرارة غريبة تضر بالافعال تنبعث من القلب الى الاعضاء ٠ فالحرارة بمنزلة الجنس تشتمل الاسطقسية الموجودة فى البدن حيا وميتا والغريزية الموجودة فيه حيا وهى مقومة لوجود الانسان والاسطقسية لماهيته والغريبة احتراز عنهما لان المراد بها مايرد على البدن من خارج بان لاتكون جزءاً من البدن والمراد بالافعال الطبعية الصادرة عن القوى البدنية وهو احتراز عن الغريبة التى لاتضر بالافعال كحرارة الغضب اذا لم تبلغ حد مضرة الافعال وقولهم تنبعث احتراز عن غير المنبعثة من القلب الى الاعضاء كحرارة حاصلة من الشمس والنار فى البدن اذا لم تضر بالافعال ٠ وكيفية الانبعاث ان تلك الحرارة تنبعث من القلب الى الاعضاء جميعها بواسطة الروح والدم والشرائين ولذا عرفت بانها حرارة غريبة تشتعل فى القلب اولا وتنبسط منه بواسطة الروح والدم والشرائين فى جميع البدن فتشتعل اشتعالا يضر بالافعال الطبعية (التقسيم) تنقسم الحمى باعتبارات الى اقسام ٠ التقسيم الاول ٠ تنقسم باعتبار السبب الى حمى مرض وحمى عرض فما كان منها تابعة لما ليس بمرض مثل عفونة الاخلاط تسمى حمى مرض وماكان تابعة لمرض مثل الورم تسمى حمى عرض فان الورم مرض دون العفونة ٠ ومعنى التبعية ان يكون سببها مقارنا لمرض تزول الحمى بزواله وتوجد بوجوده ٠ التقسيم الثانى ٠ تنقسم باعتبار المحل الى حمى يوم وحمى دق وحمى خلطية فان تعلقها اولا بارواح البدن من الروح الحيوانية او النفسانية او الطبعية وهى حمى يوم ٠ سميت بها لانها تزول فى اليوم غالبا وان امتدت فى بعض الازمان الى سبعة ايام ايضا ٠ واما باعضاء البدن وهى حمى الدق ٠ وعرفت بانها حرارة غريبة تحدث فى البدن بواسطة حدوثها فى الاعضاء اولا وهى لامحالة تفنى الاصناف الاربعة من الرطوبات الثانية فان افنت الصنف الاول وشرعت فى افناء الثانى خصت باسم حمى الدق وان افنت الصنف الثانى من الرطوبة وشرعت فى افناء الثالث خصت باسم الذبول ولا يفلح من بلغ نهايته وان افنت الصنف الثالث وشرعت فى افناء الرابع خصت باسم المفتت ٠ وبالجملة فحمى الدق تطلق على جميع تلك الاقسام وعلى بعضها ايضا

من باب تسمية المقيد باسم المطلق والمعتبر فى التقسيم حالة فناء الرطوبة وشروع الحرارة الاخرى لان التغير يظهر عند ذلك لان زمان فعل الحرارة فى رطوبة واحدة متشابهة، واما باخلاط البدن وهى الحمى الخلطية وتسمى الحمى المادية ايضا فان كانت حادثة بسبب تعفن خلط تسمى حمى العفن وحمى العفونة والحمى العفنية وان كانت حادثة بسبب خلط فقط من غير عفونة تسمى سونوخس . والمراد بالخلط ههنا الدم لاغير لان سونوخس لايوجد فى الحمى الغير الدموية . وفى شرح القانونچه والمادية تسمى حمى عفن ايضا انتهى . ووجه الحصر ان البدن مركب من الاعضاء والاخلاط والارواح فمتى سخن احد هذه الاقسام اولا نسبت الحمى اليه وان سخن الباقى بسببه لان بعضها حاو وبعضها محوى فتتأدى السخونة من البعض الى البعض . فان قيل ان تعلقت بالجميع دفعة كانت خارجة عن الاقسام الثلثة . قلت تكون فى كل واحد من الاجناس الثلثة فى هذه الصورة حرارتان ذاتية وعرضية لانها تسرى من كل واحد الى آخر وحينئذ تكون حميات ثلثا فلا تخرج . ثم التعفن اما ان يكون داخل العروق اوخارجها و التى يكون التعفن فيها داخل العروق تسمى حمى لازمة والتى يكون التعفن فيها خارج العروق تسمى حمى دائرة ونائبة ومغيرة . والحمى اللازمة اربعة اقسام باعتبار اقسام الاخلاط . الاول السوداوية وتسمى الربع اللازمة ومطلق الربع هو الحمى السوداوية كما يستفاد من شرح القانونچه . الثانى البلغمية وتسمى الحمى اللثقة وتسمى بالحمى اللازمة ايضا من باب تسمية المقيد باسم المطلق كما فى حمى الدق . الثالث الدموية وتسمى الحمى المطبقة وهى ثلثة اقسام لان من الدم شيئا يتحلل وشيئا يتعفن فان تساويا فهى المساوية وان كان التحلل اكثر فهى المتناقصة وان كان التعفن اكثر فهى المتزائدة كما فى الاقسرائى . وفى بحرالجواهر الحمى المطبقة هى الحمى الدموية اللازمة وهى نوعان احدهما من عفونة الدم فى العروق وخارجها وثانيهما ان تسخن الدم وتغلى من غير عفونة وتسمى سونوخس انتهى . وهذا مخالف لما سبق من ان الدموية اللازمة من اقسام العفنية وسونوخس مقابل لها ولما قيل من ان الدم لايتعفن خارج العروق . الرابع الصفراوية وتسمى بالحمى المحرقة وبالغب اللازمة كما فى شرح القانونچه . وفى بحرالجواهر ان الحمى المحرقة هى الصفراوية ايضا الا ان مادتها تعفنت داخل العروق بقرب القلب او الكبد فان تعفنت فى العروق البعيدة عن القلب او الكبد سميت بالاسم العام وهى الغب اللازمة سميت بالمحرقة لشدة حرارته وكثرة عطشه وقلقه . وقد تطلق الحمى المحرقة على ماكان عن بلغم مالح عفن بقرب القلب لانها بسبب ملوحية مادتها وقربها من القلب تكون اعراضها قوية فى الاشتداد من المحرقة فاطلاق المحرقة عليها يكون بالاشتراك اللفظى انتهى . الحمى الدائرة ثلثة اقسام لانها لاتكون دموية اذ الدم لايكون خارج العروق فلا تتعفن الا فيها . الاول . السوداوية وتسمى بالربع الدائرة ومن انواعها حمى الخمس والسدس والسبع

وماوراثها . الثانى . البلغمية وتسمى بالمواظبة وهى السائبة كل يوم . قال الايلاقى نوعان من البلغمية ينوب احدهما نهارا ويقلع ليلا ويسمى النهارية والآخر ينوب ليلا ويقلع نهارا ويسمى الليلية . الثالث . الصفراوية وتسمى بالغب الدائرة ايضا . وهى تنقسم الى خالصة بان تكون مادتها صفراء رقيقة صرفة وغير خالصة بان تكون مختلطة بالبلغم اختلاطا ممتزجا مغلظا . وهكذا الغب اللازمة تنقسم الى خالصة وغير خالصة كما يستفاد من الموجز . وفى القانونچه وشرحها واما حمى الصفراء خارج العروق فتنقسم الى خالصة وهى التى لاتزيد مدة نوبتها على اثنتى عشرة ساعة وهى الغب الدائرة لانها تنوب يوما ويوما لا والى غير خالصة وهى التى تزيد مدة نوبتها على اثنتى عشرة ساعة وهى شطر الغب . وفى بحر الجواهر الحمى المثلثة هى حمى الغب . التقسيم الثالث . تنقسم باعتبار حدوثها عن خلط او اكثر الى بسيطة ومركبة فالبسيطة هى التى تحدث بفساد خلط واحد والمركبة هى التى تحدث بسبب فساد خلطين او اكثر . ثم التركيب اما تركيب مداخلة وهو ان تدخل احديهما على الاخرى وتسمى حمى متداخلة اوتركيب مبادلة وهو ان تأخذ احديهما بعد اقلاع الاخرى وتسمى حمى متبادلة اوتركيب مشاركة وهو ان تأخذا معا وتتركامعا وتسمى حمى مشاركة ومشابكة . والاولى ان لايعتبر قيد وتتركامعا فان ذلك لايتحقق الا فيما كانت المواد للحميات من نوع واحد فان الصفراوية والسوداوية اذا اخذتا معا لاتتركان معافان السوداوية تنوب اربعا وعشرين ساعة والصفراوية تنوب اثنتى عشرة ساعة ومن جملة المركبات شطر الغب . التقسيم الرابع . تنقسم باعتبار اهتزاز البدن وعدمه الى الحمى الناقصة وهى التى يحصل فيها اهتزاز للبدن مع حركات ارادية . فارسيتها تب لرزه . والحمى الصالبة وهى ماليس كذلك . ومن انواع الحميات الحمى الغشية وهى التى يحدث فيها الغشى وقت ورودها . ومنها الحمى الوبائية وهى الحادثة بسبب الوباء . ومنها الحمى الحادة وهى التى تعرض فيها اعراض شديدة هى قصيرة المدة . ومنها المختلطة وهى حميات ذات فترات وسجانات غير منظومة لانوبة لها كذا فى بحر الجواهر .

فصل النون

(التحزين) بالزاء المعجمة عند بعض متأخرى القراء ان يترك طباعه وعادته فى التلاوة يأتى بها على وجه آخر كأنه حزين يكاد ان يبكى من خشوع وخضوع وهو منهى لما فيه من الرياء كذا فى الدقائق المحكمة .

(الحسن) بالضم وسكون السين يطلق فى عرف العلماء على ثلثة معان لا ازيد وكذا ضد الحسن وهو القبح . الاول كون الشئ ملائماً للطبع وضده القبح بمعنى كونه منافراً له فما كان ملائماً للطبع حسن كالحلو وما كان منافرا له قبيح كالمر وما ليس شيأ منهما فليس

بحسن ولا قبيح كافعال الله تعالى لتنزهه عن الغرض . وفسرهما البعض بموافقة الغرض ومخالفته فما وافق الغرض حسن وما خالفه قبيح وماليس كذلك فليس حسنا ولا قبيحا. وقد يعبر عنهما باشتماله على المصلحة والمفسدة فما فيه مصلحة حسن ومافيه مفسدة قبيح وماليس كذلك فليس حسنا ولا قبيحا. ومآل العبارات الثلث واحد فان الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه وملائم لطبعه لميله اليه بسبب اعتقاد النفع والمخالف له مفسدة له غير ملائم لطبعه. وليس المراد بالطبع المزاج حتى يرد ان الموافق للغرض قد يكون منافرا للطبع كالدواء الكريه للمريض بل الطبيعة الانسانية الجالبة للمنافع والدافعة للمضار . والثانى كون الشئ صفة كمال وضده القبح وهو كونه صفة نقصان فما يكون صفة كمال كالعلم حسن وما يكون صفة نقصان كالجهل قبيح [١] وبالنظر الى هذا فسره الصوفية بجمعية الكمالات فى ذات واحدة وهذا لا يكون الا فى ذات الحق سبحانه كما وقع فى بعض الرسائل. والثالث كون الشئ متعلق المدح وضده القبح بمعنى كونه متعلق الذم فما تعلق به المدح يسمى حسنا وما تعلق به الذم يسمى قبيحا ومالا يتعلق به شئ منهما فهو خارج عنهما. وهذا يشتمل افعال الله تعالى ايضا. ولو اريد تخصيصه بافعال العباد قيل الحسن كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا اى فى الآخرة والقبح كونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالطاعة حسنة والمعصية قبيحة والمباح والمكروه وافعال بعض غير المكلفين مثل المجنون والبهائم واسطة بينهما . واما فعل الصبى فقد يكون حسنا كالواجب والمندوب وقد يكون واسطة هذا وكذا الحاصل عند من فسر الحسن بما امر به والقبيح بما نهى عنه فانه ايضا مختص بافعال العباد راجع الى الاول لان هذا تفسير الاشعرى الذاهب الى كون الحسن والقبح شرعيين الا ان الحسن على هذا هو الواجب والمندوب والقبيح هو الحرام واما المباح والمكروه وفعل غير المكلف كالصبيان والمجانين والبهائم فواسطة بينهما اذ لا امر ولا نهى هناك . وقال صدر الشريعة الامر اعم من ان يكون للايجاب اوللاباحة او للندب فالمباح حسن . وفيه ان المباح ليس بمأمور به عنده فكيف يدخل فى الحسن وقيل الحسن مالا حرج فى فعله والقبيح مافيه حرج فعلى هذا المباح وفعل غير المكلف حسن اذ لا حرج فى الفعل والقبيح هو الحرام لاغير واما المكروه فلا حرج فى فعله فينبغى ان يكون حسنا اللهم الا ان يقال عدم لحوق المدح الذى فى الترك حرج فى الفعل فيكون قبيحا . والحرج . ان فسر باستحقاق الذم يكون هذا التفسير راجعا الى الاول الا انه لاتتصور الواسطة بينهما حينئذ . وان فسر باستحقاق الذم شرعا يكون راجعا الى تفسير الاشعرى الا انه لاتتصور الواسطة حينئذ ايضا ويكون فعل الله تعالى حسنا بعد ورود الشرع وقبله اذ لا حرج فيه مطلقا واما على تفسير من قال الحسن ما امر الشارع بالثناء على فاعله والقبيح ما امر بذم فاعله فانما يكون حسنا بعد ورود الشرع لانه تعالى

[١] اى الجهل لمن اتصف به نقصان واتضاع حال (لمصححه)

امر بالثناء على فاعله لاقبله اذ لا امر حينئذ المهم الا ان يقال الامر قديم ورد اولم يرد وهذا التفسير راجع الى تفسير الاشعرى ايضا كما لايخفى. اعلم ان فعل العبد قبل ورود الشرع حسن بمعنى مالاحرج فيه وواسطة بينهما على تفسير الاشعرى وهذا التفسير الاخير واما بعد ورود الشرع فهو اما حسن اوقبيح او واسطة على جميع التفاسير . وبعض المعتزلة عرف الحسن بما يمدح على فعله شرعا اوعقلا والقبيح بما يذم عليه فاعله ولاشك انه مساو للتعريف الاول الا ان يبنى التعريف الاول على مذهب الاشعرى . وبعضهم عرف الحسن بما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح بماليس للقادر العالم بحاله ان يفعله . القادر احتراز عن فعل العاجز والمضطر فانه لايوصف بحسن ولاقبيح وقيد العالم ليخرج عنه فعل المجنون والمحرمات الصادرة عمن لم يبلغه دعوة نبى او عمن هو قريب العهد بالاسلام والمراد بقوله ان يفعله ان يكون الاقدام عليه ملائما للعقل وقس عليه القبيح فالحسن على هذا يشتمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشتمل الحرام والمكروه وهو ايضا راجع الى الاول . وبالجملة فمرجع الجميع الى امر واحد وهو ان القبيح مايتعلق به الذم والحسن ماليس كذلك اوما يتعلق به المدح فتدبر ولاتكن ممن يتوهم من اختلاف العبارات اختلاف المعبرات من ان المعانى للحسن والقبيح ازيد من الثلثة . اعلم ان الحسن والقبيح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا من الاشاعرة والمعتزلة . واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه وحاصل الاختلاف ان الاشعرية وبعض الحنفية يقولون ان ما امر به فحسن ومانهى عنه فقبيح فالحسن والقبح من آثار الامر والنهى وبالضرورة لايمكن ادراكه قبل الشرع اصلا . وغيرهم يقولون انه حسن فامر به وقبيح فنهى عنه فالحسن والقبيح ثابتان للمأمور به والمنهى عنه فى انفسهما قبل ورود الشرع والامر والنهى يدلان عليه دلالة المقتضى على المقتضى . ثم المعتزلة يقولون ان جميع المأمورات بها حسنة والمنهيات عنها [١] قبيحة فى انفسها والعقل يحكم بالحسن والقبح اجمالا وقد يطلع على تفصيل ذلك اما بالضرورة [٢] اوبالنظر [٣] وقد لايطلع [٤] . وكثير من الحنفية يقول بالتفصيل فبعض المأمورات والمنهيات حسنها وقبحها فى انفسها وبعضها بالامر والنهى هذا هو المذكور

---

[١] والذى يستدعى القاعدة العربية ان يقال المأمور بها والمنهى عنها كما لايخفى على من له الاطلاع (لمصححه)

[٢] من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف (لمصححه)

[٣] كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا (لمصححه)

[٤] عليه بالعقل لابالضرورة ولابالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمه جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع اوجهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه. واما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته اوبنظره (لمصححه)

فى اكثر الكتب . وفى الكشف نقلا عن القواطع ان اكثر الحنفية والمعتزلة متفقون على القول بالتفصيل هذا كله خلاصة مافى شرح المواقف والعضدى وحواشيه والتلويح وحاشيته للمولوى عبد الحكيم . فائدة . قال المعتزلة . ماندرك جهة حسنه اوقبحه بالعقل من الافعال الغير الاضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب وان اشتمل فعله على مفسدة فحرام والافان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب وان اشتمل تركه على مصلحة فمكروه والا اى وان لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح . واما ما لاتدرك جهة حسنه اوقبحه بالعقل فلا يحكم فيه قبل ورود الشرع بحكم خاص تفصيلى فى فعل فعل . واما على سبيل الاجمال فى جميع تلك الافعال فقيل بالحظر اى الحرمة والاباحة والتوقف . وبالجملة فاذا لوحظت خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص واما اذا لوحظت بهذا العنوان اى بكونها مما لايدرك العقل جهة حسنها وقبحها فيحكم فيها بالاختلاف المذكور . وهذا الحكم كالحكم بان كل مؤمن فى الجنة وكل كافر فى النار مع التوقف فى المعين منهما . فاندفع ماقيل عدم ادراك الجهة يقتضى التوقف فكيف قيل بالحظر والاباحة . واما الاشاعرة فلما حكموا بان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع لا العقل فلاتثبت الاحكام الخمسة المذكورة عندهم للافعال قبل ورود الشرع كذا فى شرح المواقف (فائدة) المأمور به فى صفة الحسن نوعان . حسن لمعنى فى نفسه ويسمى حسنا لعينه ايضا وحسن لمعنى فى غيره ويسمى حسنا لغيره ومن الحسن لغيره نوع يسمى بالجامع وهو مايكون حسنا لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه اولغيره وهى القدرة التى بها يتمكن العبد من اداء مالزمه فان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة كتوقف وجوب السعى على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته وان شئت الوضيح فارجع الى التلويح والتوضيح .

(الحسن) بفتحتين من الحسن فمعانيه كمعانيه واما المحدثون فقد اختلفوا فى تفسيره فقال الخطابى الحسن ماعرف مخرجه واشتهر رجاله اى الموضع الذى يخرج منه الحديث وهو كونه شاميا اوعربيا او عراقيا اومكيا اوكوفيا اونحو ذلك وكان الحديث من رواية راو قد اشتهر برواية اهل بلده كقتادة فى البصريين فان حديث البصريين اذا جاء عن قتادة كان مخرجه معروفا بخلافه عن غيرهم وذلك كناية عن الاتصال اذ المرسل والمنقطع والمعضل لعدم ظهور رجالها لايعلم مخرج الحديث منها . والمراد بالشهرة الشهرة بالعدالة والضبط . قال ابن دقيق العيد ليس فى عبارة الخطابى كثير تلخيص وايضا فالصحيح ماعرف مخرجه فيدخل الصحيح فى حد الحسن . قيل المراد شهرة رجاله بالعدالة والضبط المنحط عن الصحيح . وقال ابن الجوزى الحسن مافيه ضعف قريب محتمل . واعترض ابن دقيق العيد على هذا الحد ايضا بانه ليس مضبوطا يتميز به القدر المحتمل عن غيره واذا

اضطرب هذا الوصف لم يحصل التعريف المميز عن الحقيقة . وقال الترمذى الحسن الحديث الذى يروى من غير وجه نحوه ولايكون فى اسناده راو متهم بالكذب ولايكون شاذا وهو يشتمل ما اذا كان بعض رواته سيئ الحفظ ممن وصف بالغلط والخطأ غير الفاحش . اومستورا لم ينقل فيه جرح ولاتعديل وكذا اذا نقل فيه ولم يترجح احدهما على الآخر . اومدلسا بالعنعنة لعدم منافاتها نفى اشتراط الكذب . وايضا يشتمل الصحيح فان اكثره كذلك . وايضا يرد على قوله ويروى من غير وجه نحوه الغريب الحسن فانه لم يرو من وجه آخر . قيل . اراد الترمذى بقوله غير متهم انه بلغ فى العدالة الى غاية لايتهم فيها بكذب بخلاف الصحيح فانه لايكتفى فيه ذلك بل لابد من الضبط . واراد بقوله يروى من غير وجه نحوه انه لايكون منكرا يخالف رواية الثقات فلذلك قال نحوه ولم يقل يروى هو اومثله ولذلك يقول فى احاديث كثيرة حسن غريب . وقيل ان الترمذى يقول فى بعض الاحاديث حسن وفى بعضها صحيح وفى بعضها غريب وفى بعضها حسن صحيح وفى بعضها حسن غريب وفى بعضها صحيح غريب وفى بعضها حسن صحيح غريب وتعريفه هذا انما وقع على الاول فقط . وقيل فى خلاصة الخلاصة الحسن على الاصح حديث رواه القريب من الثقة بسند متصل الى المنتهى او رواه ثقة بسند غير متصل وكلاهما مروى بغير هذا السند وسالم عن الشذوذ والعلة فخرج الصحيح من النوع الاول بالقرب من الثقة ومن النوع الثانى بعدم الاتصال اذ يشترط فى الصحيح ثبوت الوثوق واتصال الاسناد وخرج الضعيف منهما بقوله وكلاهما مروى الخ فان تكثر الرواة يخرجه من الضعف الى الحسن واما التقييد بالاتصال فى الاول وبالوثوق فى الثانى فلا خراج مالم يتصل عن الاول ومالم يكن مرويا من الثقة عن الثانى وان كانا مرويين من غير وجه فان كثرة الرواة لم تخرج غير المتصل المروى عن غير الثقة عن الضعيف اذا لم يجبر بمجردها ضعفه وخرج الشاذ والعليل بما خرج من الصحيح ومايرد على التعريف شئ الا الحسن الفرد . والحسن حجة كالصحيح ولكن دونه لان شرائط الصحيح معتبرة فيه الا ان العدالة فى الصحيح يجب ان تكون ظاهرة والاتقان باسناده كاملا وليس ذلك شرطا فى الحسن واما اذا روى من وجه آخر فيلحق فى القوة الى الصحيح لاعتضاده بالجهتين بخلاف الضعيف فانه لم يكن حجة ولم يجبر بتعدد الطرق ضعفه لكذب راويه اوفسقه انتهى . وفى شرح النخبة وشرحه خبر الواحد بنقل عدل خفيف الضبط متصل السند غير معلل ولا شاذ هو الحسن لذاته اى لابشئ خارج والحسن بشئ خارج ويسمى بالحسن لغيره هو الذى يكون حسنه بسبب الاعتضاد نحو حديث الراوى المستور اذا تعددت طرقه وكذا كل ما كان ضعفه بسوء حفظ راويه كعاصم بن عبد الله العدوى فانه مع صدقه كان سيئ الحفظ كثير الوهم فاحش الخطأ بحيث ضعفه

الائمة فاذا توبع ارتقى حديثه الى الحسن . والمراد بخفيف الضبط فى تعريف الحسن لذاته ان يكون الراوى متأخرا عن درجة الحافظ الضابط تأخرا يسيرا غير فاحش لم يبلغ الى مرتبة الراوى الضعيف الفاحش الخطاء . وفوائد القيود تعلم فى لفظ الصحة فى فصل الحاء من باب الصاد . والحسن لذاته مشارك للصحيح فى الاحتجاج به ولذا ادرجه طائفة منهم فى الصحيح وان كان دونه فى القوة انتهى . وظاهر هذا يدل على ان اطلاق الحسن على الحسن لذاته والحسن لا لذاته بطريق الاشتراك اللفظى (فائدة) لو قيل هذا حديث الاسناد اوصحيحه فهو دون قولهم حديث صحيح اوحديث حسن لانه قد يصح ويحسن الاسناد لاتصاله وثقة رواته وضبطهم دون المتن لشذوذ اوعلة واما قولهم حسن صحيح فللتردد الحاصل من المجتهد فى الناقل اى حسن عند قوم باعتبار وصفه صحيح عند قوم باعتبار وصفه فهذا دون ماقيل فيه صحيح فقط لعدم التردد هناك وهذا حيث يحصل من الناقل التفرد بتلك الرواية بان لايكون الحديث ذاسندين وان لم يحصل التفرد فباعتبار اسنادين احدهما صحيح والآخر حسن فهو فوق ماقيل فيه صحيح فقط اذا كان فردا لان كثرة الطرق تقوى .

(حسن الابتدأ والتخلص والانتهاء) قال اهل البيان ينبغى للمتكلم شاعرا كان اوكاتبا ان يتأنق [١] فى ثلثة مواضع من كلامه حتى يكون اعذب لفظا [٢] واحسن سبكا [٣] واصح معنى [٤] . احدها الابتداء لانه اول مايقرع السمع فان كان محررا اقبل السامع على الكلام والااعرض عنه ولو كان الباقى فى نهاية الحسن فينبغى ان يؤتى فيه باعذب اللفظ واجزله واحسنه نظاما وسبكا واصحه معنى ويسمى حسن الابتداء . واحسنه ماناسب المقصود [٥] ويسمى براعة الاستهلال . وثانيها التخلص وهو الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة بينهما . واحسنه ان يكون الانتقال على وجه سهل يختلسه اختلاسا دقيق المعنى بحيث لايشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا وقد وقع الثانى لشدة الالتيام بينهما ويجئ فى محله فى فصل الصاد من باب الخاء المعجمة . وثالثها الانتهاء فيجب على البليغ ان يختم كلامه شعرا كان

[١] اى يعمل بالانيق اويفعل فعل المتانق فى الرياض من تتبع الآنق والاحسن يقال تأنق فى الروضة اذا وقع فيها متتبعا لما يونقه اى يعجبه كذا فى الاطول والمطول (لمصححه)

[٢] بان يكون فى غاية البعد من التنافر والثقل والغرابة ومخالفة القياس (اطول)

[٣] بان يكون فى غاية البعد من التعقيد وضعف التأليف وتكون الالفاظ متقاربة فى الجزالة والمتانة والرقة والسلاسة وتكون المعانى مناسبة لالفاظها من غير ان يكسى اللفظ الشريف المعنى السخيف اوعلى العكس مثلا بل يصاغان صياغة تناسب وتلاءم (اطول)

[٤] بان يسلم من كونه متكلفا تابعا لالفاظ ركيكة وغير متناسبة وان تكون مبتذلة اوغير مهمة فى المقام ويسلم عن التناقض وايهامه وعن كونها معانى متقاربة بحيث يشبه التكرار (اطول)

[٥] بان يكون فيه اشارة الى ما سيق الكلام لاجله ليكون المبتدأ مشعراً بالمقصود والانتهاء ناظرا فى الابتداء (مطول)

اوخطبة اورسالة باحسن خاتمة حتى لايبقى معه للنفس تشوق الى مايذكر بعده وقد قلت عناية المتقدمين بهذا النوع والمتأخرون يجتهدون فى رعايته ويسمونه حسن المقطع وبراعة المقطع . وجميع فواتح السور وخواتمها واردة على احسن الوجوه واكملها من البلاغة كما يشهد به التأمل الصادق هكذا فى المطول والاتقان .

(حسن البيان) هو عند البلغاء كشف المعنى وايصاله الى النفس وهو قد يجئ مع الايجاز وقد يجئ مع الاطناب والمساواة ايضا كذا فى المطول فى آخر فن البديع .

(حسن المطلب) عندهم هو ان يخرج الى الغرض بعد تقدم الوسيلة كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين اهدنا وهو قريب من التخلص كذا فى الاتقان ويجئ فى فصل الصاد من باب الخاء ايضا . ونيز قريب است بحسن المطلب حسن الطلب درجامع الصنائع آورده حسن الطلب آنست كه چون چيزى طلب كند بعبارتى طلب كند كه بادب نزديك بود از ايهام وخيال واطيفة دلاويز كردد مثاله . شعر . چه حاجت است كه مطلوب درميان آورم . زروشنى چو ضمير تو غيب دان آمد . ونيز حضرت حافظ فرمايد . شعر . ارباب حاجتيم وزبان سؤال نيست . در حضرت كريم تمناچه حاجت است . جام جهان نماست ضمير منير دوست . اظهار احتياج خود آنجا چه حاجت است .

(حسن المطلع) نزد بلغاء آنست كه آغاز اشعار وقصائد وجمله منشآت الفاظ فصيح وجزيل بود ومعانى بديع ومناسب حال بحز مطلع آورد كذا فى جامع الصنائع ومخفى نيست كه اين بعينه حسن الابتداء است .

(حسن التعليل) عنداهل البديع من المحسنات المعنوية وهو ان يدعى لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غيرحقيقى اى بان ينظر نظرا يشتمل على لطف ودقة ولايكون موافقا لما فى نفس الامر يعنى يجب ان لايكون ما اعتبره علة لهذا الوصف علة له فى الواقع والا لما كان من المحسنات لعدم تصرف فيه فقولك قتل فلان اعاديه لدفع الضرر ليس من حسن التعليل وبهذا ظهر فساد ماقيل من ان هذا الوصف غير مفيد لان الاعتبار لايكون الا غيرحقيقى [١] ولو كان الامر كما توهم لوجب ان يكون جميع اعتبارات العقل غيرمطابق للواقع . وهو اربعة اضرب لان الصفة التى ادعى لها علة مناسبة اما ثابتة قصد بيان علتها او غير ثابتة اريد اثباتها والاولى اما ان لا تظهر لها علة فى العادة وان كانت لاتخلو فى الواقع عن علة كقوله . شعر . لم يحك نائلك السحاب وانما . حمت به فصبيها الرحضاء . اى لم يشابه عطاءك السحاب وانما صارت محمومة بسبب عطائك وتفوقه عليها فالمصبوب منها اى من

[١] ومنشا هذا الوهم انه سمع ارباب المعقول يطلقون الاعتبارى على مقابل الحقيقى (مطول)

السحاب هو الرخصاء اى عرق الحمى ٠ فنزول المطر من السحاب صفة ثابتة له لاتظهر لها علة فى العادة وقد علله بانه عرق حماها الحادثة بسبب عطاء الممدوح ٠ اوتظهر لهـا علة غير العلة المذكورة[١] كقوله ٠ شعر ٠ مابه قتل اعاديه ولكن ٠ يتقى اخلاف ماترجو الذئاب ٠ اى الراجون يعنى ليس قتله الاعداء لدفع مضرتهم بل رجاء الراجين بعثـه الى قتلهم ٠ والثانية ٠ اما ممكنة كقوله ٠ شعر ٠ يا واشيا حسنت فينا اساءته ٠ نجى حذارك انسانى من الغرق ٠ فان حسن اساءة الواشى ممكن لكن لماخالف الشاعر الناس فيه بحيث لايستحسن الناس اساءة الواشى عقبه بان حذار الشاعر منه اى من الواشى نجى انسانه اى انسان عين الشاعر [٢] من الغرق فى الدموع حيث ترك البكاء خوفا منه ٠ اوغير ممكنة كقوله ٠ شعر ٠ لولم تكن نية الجوزاء خدمته ٠ لما رأيت عليها عقدمنتطق ٠ هذا البيت ترجمة بيت فارسى وهو هذا ٠ شعر ٠ كرنبودى عزم جوزا خدمتش ٠ كس نديدى برميان اوكمر ٠ فنية الجوزاء خدمة الممدوح صفة غير ممكنة قصد اثباتها ٠ والحق بحسن التعليل مابنى على الشك ولكونه مبنيا على الشك لم يجعل من حسن التعليل لان فيه ادعاء واصرارا والشك ينافيه كقولك كان قتل فلان اعاديه لرضاء المحبين كذا فى المطول ٠

(حسن القياس) نزد بلغاء آنستكه در ربط لفظى آورد مكرر ومفهوم آن دو چيز باشد واكر درهردو جايك مفهوم مراد دارند معنى تمام نكردد مثاله ٠ اى آنكه خدات داد ملكى ابدى ٠ درجان بخشى بنام خود سكه زدى ٠ اسكندر اكر پيل زشاهان ستدى ٠ آنكه توپيل از سكندر ستدى ٠ اين رباعى درآنچه رايات اعلاى شهنشاهى در لكهنوتى بود بانشاء رسيد ٠ الغرض اسكندر نام پادشاه روم وپادشاه لكهنوتى رانيز اسكندر نام بود ودر مصراع سيوم مراد پادشاه روم است ودر چهارم پادشاه لكهنوتى ودر هردوجا پادشاه روم مراد نتواند بود زيراكه كذب محض است وهمچنين پادشاه لكهنوتى در هردوجا مراد نميتوان شدكه كذب محض است وهم مدح نتواند بود زيراكه ملك لكهنوتى از مضافات دار الملك دهلى است پس پادشاه دهلى را از اخذ پيلان از پادشاه لكهنوتى چه افتخار باشدكه بدان كرده آيد پس حسن القياس كرد باول مراد پادشاه روم داشت تا مدح بليغ خيزد ومعنى تمام كردد كذا فى جامع الصنائع ٠

(حسن المقطع) نزد بلغاء آنستكه دعا كوئى چنان كندكه تعليق آن باشياء وزمان ممتد ويا غير فانى باعبارات رائق وفصيح وتركيب لطيف ومعانى بديع كند مثاله ٠ تادهد در عالم كون وفساد ازمهر وكين ٠ بزم ورزم خسروان احوال كيتى رانظام ٠ بادادر دست

[١] اذلو كانت علتها هى المذكورة لكانت المذكورة علة حقيقية فلا يكون من حسن التعليل (المطول)

[٢] انسان العين هو المثال الذى يرى فى السواد وجمعه الاناسى كذا فى المنتخب (لمصححه)

مجانت لباب جام مى . بادت از حلق عدو تيغ زبان آور بكام . كذا فى جامع الصنائع .
واين معنى مخالف حسن المقطع بمعنى حسن الانتها است ولكن از مجمع الصنائع فرقى
معلوم نمى شود چراكه ميكويد حسن المقطع آنستكه شاعر ابيات اخير شعر خوب
كويد وبلفظ عجيب ومعنى غريب ختم كند واين در قصائد اكثر دعامى باشد .

(حسن النسق) عند البلغاء هو ان يأتى المتكلم بكلمات متتاليات معطوفات متلاحمات
تلاحما سليما مستحسنا بحيث اذا افردت كل جملة منه قامت بنفسها واستقل معناها بلفظها
ومنه قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعى ماءك الآية فان جملها معطوفة بعضها على بعض بواو
النسق على الترتيب الذى تقتضيه البلاغة من الابتداء بالاهم الذى هو انحسار الماء عن
الارض المتوقف عليه غاية مطلوب اهل السفينة من الاطلاق من سجنها ثم انقطاع السماء
المتوقف عليه تمام ذلك من دفع اذاه بعد الخروج ومنع اخلاق ماكان بالارض ثم الاخبار
بذهاب الماء بعد انقطاع المادتين الذى هو متأخر عنه قطعا ثم بقضاء الامر الذى هو هلاك
من قدر هلاكه ونجاة من سبق نجاته واخر عما قبله الا ان علم ذلك لاهل السفينة بعد
خروجهم منها وخروجهم موقوف على ماتقدم ثم اخبر باستواء السفينة واستقرارها المفيد
ذهاب الخوف وحصول الامن من الاضطراب ثم ختم بالدعاء على الظالمين لافادة ان
الغرق وان عم الارض فلم يشتمل الا من استحق العذاب لظلمه كذا فى الاتقان فى
نوع بدائع القرآن .

(الاستحسان) هو فى اللغة عد الشئ حسنا واختلفت عبارات الاصوليين فى تفسيره
وفى كونه دليلا فقال الحنفية والحنابلة بكونه دليلا وانكره غيرهم حتى قال الشافعى من
استحسن فقد شرع قيل معناه ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل شرعى
فهو الشارع لذلك الحكم وابو حنيفة رحمه الله اجل قدرا من ان يقول فى الدين
من غير دليل شرعى ومن غير ان يرجع الى اصل شرعى . وفى ميزان الشعرانى
فى بحث ذم الرأى وقد روى الشيخ محى الدين العربى فى الفتوحات بسنده الى الامام
ابى حنيفة انه كان يقول اياكم والقول فى دين الله بالرأى وعليكم باتباع السنة فمن
خرج منها ضل . فان قيل ان المجتهدين قد صرحوا باحكام فى اشياء لم تصرح فى الشريعة
بتحريمها ولا بايجابها فحرموها واوجبوها . فالجواب انهم لولا علموا من قرائن الادلة
تحريمها او بايجابها ماقالوا به والقرائن اصدق الادلة وقد يعلمون ذلك بالكشف ايضا
فتشاهد به القرآن وكان الامام ابو حنيفة يقول القدرية مجوس هذه الامة والشيعة
الدجال وكان يقول حرام على من لم يعرف دليلى ان يفتى بكلامى وكان اذا افتى يقول
هذا رأى ابى حنيفة وهو احسن ماقدرنا عليه فمن جاء باحسن منه فهو اولى بالصواب

وكان يقول اياكم وآراء الرجال فكيف ينبغى لاحد ان ينسب الامام الى القول فى دين الله بالرأى الذى لايشهد له كتاب ولا سنة وكان يقول عليكم بآثار السلف واياكم ورأى الرجال وكان يقول لم يزل الناس فى صلاح مادام فيهم من يطلب الحديث فاذا طلبوا العلم بلا حديث فسدوا وكان يقول لاينبغى لاحد ان يقول قولا حتى يعلم ان شريعة رسول الله صلى الله عليه وسلم تقبله وكان يجمع العلماء فى كل مسئلة لم يجدها صريحة فى الكتاب والسنة ويعمل بما يتفقون عليه فيها وكذلك كان يفعل اذا استنبط حكما فلا يكتبه حتى يجمع عليه علماء عصره فان رضوه قال لابى يوسف اكتبه فمن كان على هذا القدر من اتباع السنة كيف يجوز نسبته الى الرأى معاذ الله ان يقع فى مثل ذلك عاقل فضلا عن فاضل انتهى من الميزان . ولذا قيل الحق انه لايوجد فى الاستحسان مايصلح محلا للنزاع . اما من جهة التسمية فلانه اصطلاح ولا مشاحة فى الاصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبى صلى الله عليه وسلم مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقال النبى صلى الله عليه وسلم من سن فى الاسلام سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها بعده من غير ان ينتقص من اجورهم شئ ومن سن فى الاسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من غير ان ينقص من او زارهم شئ رواه مسلم ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان فى دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك . وعن الشافعى انه قال استحسن فى المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شئ للمكاتب من نجوم الكتابة . واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح فى نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلانزاع فى انه يجب العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد به انه وقع له شك فلا نزاع فى بطلان العمل به . وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه وهذا مما لانزاع فى قبوله . ويرد عليه انه ليس بجامع لخروج الاستحسان الثابت بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم فى النسيان اوبالاجماع كالاستصناع او بالضرورة كطهارة الحياض والآبار . وقيل هو العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولانزاع فى قبوله ايضا . وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه . فيرجع الى تخصيص العلة . وقال الكرخى هو العدول فى مسئلة عن مثل ماحكم به فى نظائرها الى خلافه لدليل اقوى يقتضى العدول عن الاول . ويدخل فيه التخصيص والنسخ . وقال ابو الحسن البصرى هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه وهو اقوى منه وهو فى حكم الطارى على الاول . واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو فى حكم الطارى عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس . واورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس تكن عدولا عن الاقوى الى الاضعف . واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر

الى القياس به يصير اقوى من الاستحسان . وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة والمصلحة كدخول الحمام من غير تعيين مدة المكث والعادة ان كانت معتبرة شرعا فلا نزاع فى انها مقبولة والا فلا نزاع فى كونها مردودة . والذى استقر عليه رأى المأخرين هو انه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلى نصا كان او اجماعا اوقياسا خفيا اوضرورة فهو اعم من القياس الخفى هذا فى الفروع فان اطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعها فى مقابلة القياس الجلى شائع فى الفروع . وما قيل انه لاعبرة بالقياس فى مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به . فالجواب عنه انه لايتمسك به الا عند عدم ظهور النص والاجماع . واما فى اصطلاح الاصول فقد غلب اطلاقه على القياس الخفى كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزا بين القياسين . وبالجملة لما اختلفت العبارات فى تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على مايميل اليه انسان وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله فى مقابلة القياس الجلى وعلى القياس الخفى كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا اذ لا وجه لقبول العمل بما لايعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه سواء كان قياسا خفيا اواعم منه اذا وقع فى مقابلة القياس الجلى حتى لايطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف [١]

(فائدة) الفرق بين المستحسن بالقياس الخفى والمستحسن بغيره ان الاول يعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية . والثانى لايقبل التعدية لانه معدول عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان فى مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشترى فقط لانه المنكر فهذا قياس جلى الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اى اليمين على كل منهما اما قبل القبض فبالقياس الخفى وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشترى من الثمن كما ان المشترى ينكر وجوب زيادة الثمن فيتحالفان واما بعد قبض المبيع فلقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا . فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى ورثة المشترى والبائع اذا اختلفا فى الثمن بعد موت المشترى والبائع واما بعد القبض فلا يتعدى الى الورثة هذا كله خلاصة مافى العضدى وحاشيته للتفتازانى والتوضيح والتلويح وغيرها .

(الاحصان) بالصاد المهملة لغةً يقع على معان كلها ترجع الى معنى واحد وهو ان

[١] وقال فى الكليات الاستحسان هو طلب الاحسن من الامور . وقيل هو ترك القياس والاخذ بما هو ارفق للناس . وهو اسم لدليل نصا كان اواجماعا اوقياسا خفيا اذا وقع فى مقابلة قياس جلى سبق اليه الفهم حتى يطلق على دليل اذا لم يقصد فيه تلك المقابلة . واذا كان الدليل ظاهرا جليا واثره ضعيفا يسمى قياسا واذا كان باطنا خفيا واثره قويا يسمى استحسانا والترجيح بالاثر لابالخفاء والظهور كالدنيا مع العقبى . وقد يقوى اثر القياس فى بعض الفصول فيؤخذ به وقد يقوى اثر الاستحسان فيرجح به . وهذا اللفظ فى اصطلاح الاصول فى مقابلة القياس الجلى شايع (لمصححه)

يحمى الشئ ويمنع منه وهو الحرية والعفاف والاسلام وذوات الازواج فان الحرية تحصن عن قيد العبودية والعفة عن الزنى والاسلام عن الفواحش والزوج يحصن الزوجة عن الزنى وغيره كذا فى بعض كتب اللغة . وفى فتح القدير الاحصان فى اللغة المنع قال تعالى ليحصنكم من بأسكم اطلق فى استعمال الشارع بمعنى الاسلام وبمعنى العقل وبمعنى الحرية وبمعنى التزويج وبمعنى الاصابة فى النكاح وبمعنى العفة . واحصان الرجم اى الاحصان الموجب للرجم عند الحنفية ان يكون الشخص حرا عاقلا بالغا مسلما قد تزوج امرأة نكاحا صحيحا ودخل بها وهما على صفة الاحصان . قال فى المبسوط المتقدمون يقولون ان شرائط الاحصان سبعة وعد ماذكر سابقا ثم قال فاما العقل والبلوغ فهما شرطان لاهلية العقوبة والحرية شرط لتكميل العقوبة لاشرط الاحصان على الخصوص . وشرط الدخول ثبت بقوله عليه السلام الثيب بالثيب لايكون الا بالدخول انتهى . واختلف فى شرط الاسلام وكون كل واحد من الزوجين مساويا للآخر فى شرائط الاحصان وقت الاصابة بحكم النكاح فهما شرطان عندنا خلافا [١] للشافعى رح فلو زنى الذمى الثيب بالحرة يجلد عندنا ويرجم عنده ولو تزوج الحر المسلم البالغ العاقل امة اوصبية اومجنونة اوكتابية ودخل بها لايصير الزوج محصنا بهذا الدخول حتى لوزنى بعده لايرجم عندنا خلافا له . وقولنا يدخل بها فى نكاح صحيح يعنى تكون الصحة قائمة حال الدخول حتى لو تزوج من علق طلاقها بتزوجها يكون النكاح صحيحا فلو دخل بها عقيبه لايصير محصنا لوقوع الطلاق قبله . واعلم ان الاضافة فى قولنا شرائط الاحصان بيانية اى الشرائط التى هى الاحصان وكذا شرط الاحصان . والحاصل ان الاحصان الذى هو شرط الرجم هى الامور المذكورة فهى اجزاؤه وهيئته تكون باجتماعها فهى اجزاء علية وكل جزء علة وكل واحد حينئذ شرط وجوب الرجم والمجموع علة لوجود الشرط المسمى بالاحصان . واحصان القذف اى الاحصان الموجب لحد القذف عندهم هو ان يكون المقذوف حرا عاقلا بالغا مسلما عفيفا عن فعل الزنا . انتهى كلام فتح القدير . وفى البرجندى ليس المراد بالزنى ههنا مايوجب الحد بل اعم منه فكل وطئ امرأة حرام لعينه فهو زنى ولا يحد قذفه وان كان حراما لغيره لايكون زنى ويحد قاذفه فوطؤ المكاتبة زنى عند ابى يوسف رحمه الله خلافا لابى حنيفة ومحمد رحمهما الله ووطؤ الامة التى هى اخته من الرضاعة زنى على الصحيح لان الحرمة مؤبدة . [٢]

---

[١] وكذا لابى يوسف فى رواية كما فى كفاية المنتهى بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رجم يهوديين . والجواب كان ذلك بحكم التورية ثم نسخ يؤيده قوله عليه الصلاة والسلام من اشرك بالله فليس بمحصن (لمصححه)

[٢] الاصل فيه ان من وطئ وطأ حراما لعينه لايحد قاذفه لانه ليس بزنا هو الوطؤ المحرم لعينه وان كان محرما لغيره يحد قاذفه لانه ليس بزنا فالوطؤ فى غير ملكه من كل وجه اومن وجه حرام لعينه وكذا الوطؤ فى الملك والحرمة مؤبدة بشرط ثبوتها بالاجماع اوبالحديث المشهور عند ابى حنيفة لتكون ثابتة من غير تردد فان كانت الحرمة موقتة فالحرمة لغيره (لمصححه)

وذكر الكرخي انه لايكون زنى . ويشترط ان لايكون المقذوف رجلا مجبوبا ولا امرأة رتقاء اذ لوكان كذلك لايجب الحد وكذا يشترط ان لايكون فى دار الحرب وعسكر اهل البغى فانه لايجب الحد هناك كما فى الخزانة وتفصيل الاحكام يطلب من الكتب الفقهية . وفى رسالة السيد الجرجانى الاحصان هو التحقق بالعبودية على مشاهدة حضرة الربوبية بنور البصيرة اى رؤية الحق موصوفا بصفاته بعين صفته فهو يراه يقينا ولايراه حقيقة ولهذا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال صل كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك لانه يراه من وراء حجب صفاته فلا يرى الحق بالحقيقة لانه تعالى هو الرائى وصفه بوصفه وهو دون مقام المشاهدة فى مقام الروح .

(الحضانة) بالكسر وبالضاد المعجمة لغةً مصدر حضن الصبى اى رباه كما فى القاموس وشرعا تربية الام اوغيرها الصغير اوالصغيرة كذا فى جامع الرموز .

(الحين) بالكسر وسكون المثناة التحتانية الدهر والمدة اووقت مبهم سنة او اكثر او معين شهران اوستة اشهر او سنتان اوسبع سنين او اربعون سنة كما فى القاموس . وفى العرف يطلق هو كلفظ الزمان على ستة اشهر سواء استعمل منكرا او معرفا كذا فى جامع الرموز فى كتاب الايمان . وفى البرجندى هو والزمان فى اصل اللغة يقعان على القليل والكثير لكن العرف خصصهما بستة اشهر . والحين عند النحاة هو المفعول فيه . وفى شرح الوقاية فى كتاب الايمان المصدر قد يقع حينا نحو آتيك خفوق النجم اى وقت خفوقه انتهى . الحينية الممكنة عند المنطقيين قضية موجهة بسيطة غير معتبرة عندهم كالحينية المطلقة وهى التى حكم فيها بسلب الضرورة بحسب اوصف من الجانب المخالف للحكم كقولنا كل من به ذات الجنب ممكن ان يسعل فى بعض اوقات كونه مجنوبا وهى نقيض المشروطة العامة كما ان الحينية المطلقة نقيض العرفية العامة وهى التى حكم فيها بالثبوت او السلب بالفعل فى بعض اوقات وصف الموضوع كقولنا كل من به ذات الجنب يسعل بالفعل فى بعض اوقات كونه مجنوبا هكذا ذكر فى كتب المنطق فى بيان التناقض بين الموجهات .

فصل الواو

(المحاباة) بباى موحده در لغت بمعنى فرو كذاردن وباكسى معارضه كردن در بخشش وبيع كردن بكمتراز قيمت وخريدن به بيشتر از قيمت كما فى كنز اللغات وغيره . ونزد بلغاء عبارت است از كفتن چيزى مثل چيزى كه ديكرى كفته باشد خواه آنچيزوزن شعر باشد ويا قافيه ويا رديفى ويا صنعتى ويا دوكس براى امتحان طبع خود ويا بالتماس ديكرى بكويند. واين سه نوع است . ودليل انحصار آنكه مجيب يابيش است ياكم يابرابر اكر بيش است آرا تذييه كويند يعنى او رابيدار ميكند بر قصوراو ويا ديكرى اورا مطلع

میکرداندکه می بایست این چنین کفتی ونتوانست واکرکم است آنرا مطابقت خوانند واکر برابر ست محاباة نام نهند کذا فی جامع الصنائع پس محاباة رادو معنی است یکی اعم دیکری اخص .

(الحذو) بالفتح وسكون الذال المعجمة هو عند اهل القوافى حركة ماقبل الردف كذا فى عنوان الشرف . در رسالهٔ منتخب تكميل الصناعة كويد حذو حركت ماقبل ردف وقيد است مانند حركت ماقبل الف بهار وقرار وحركت ماقبل هاى مهر وكلچهر ورعايت تكرار حذو در قوافى واجب است مكر وقتيكه روى متحرك شود بسبب حرف وصل كه اين هنكام نزد بيشتر شعراء اختلاف حذويكه حركت ماقبل قيد است جائز است بشرطيكه منجر نشود بتبديل قيد بر ردف كه اكر بآن منجر شود اين هم جائز نيست وحذو،در لغت بمعنى برابر كردن چيزى با چيزى آمده چون حركت ماقبل ردف برابر حركت تأسيس بود در لزوم آن را حذو نام كردند انتهى . پس اين تعريف مختص بفارسيان است چراكه عربيان قيد را اعتبار نمى كنند ولهذا صاحب عنوان الشرف حذورا مختص بحركت ماقبل ردف نمود .

(المحاذاة) عند المتكلمين والحكماء الاتحاد فى الوضع كشخصين تساويا فى الوضع بالقياس الى ثالث وتسمى موازاة ايضا وهو من اقسام الوحدة على مافى شرح المواقف [١]. وعند المحاسبين يطلق على طريق من طرق الضرب وهو ان ترسم المضروب ثم ترسم المضروب فيه تحته بحيث يكون اوله محاذيا لآخر المضروب ثم تضرب آخر المضروب فى واحد واحد من مفردات المضروب فيه مضربه اولا فى آحاد المضروب فيه وتضع الحاصل فوقهما وتزيد لكل عشرة واحدا على حاصل ضربه فيما يساره ثم تضع آحاد الحاصل الضرب الثانى على يسار ماوضع اولا وتفعل بالعشرة ماعرفت وهكذا ثم تمحو آخر المضروب وتنقل المضروب فيه الى اليمين بمرتبة ان لم يكن ماقبل آخر المضروب صفرا والافتنقل بمرتبتين او بمراتب ان كان ماقبل آخر المضروب صفراً اواصفاراً ثم تضرب آخر المضروب الذى صار محاذيا لاول المضروب فيه فى كل واحد من مفردات المضروب فيه وتضع الحاصل فوقهما كما مر وهكذا الى ان يصير المضروب والمضروب فيه محاذيين مثاله المضروب هذا العدد ٧٠٧ والمضروب فيه هذا ١٢ فالحاصل هذا ٨٤٨٤ وصورة العمل هكذا

٨ ٤ ٨ ٤

٧ ٠ ٧

١ ٢ ١ ٢

[١] الوحدة تتنوع بحسب مافيه ولكل نوع اسم يخصه بحسب الاصطلاح . ففى النوع مماثلة فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان فى الماهية النوعية . وفى الجنس مجانسة . وفى الكيف مشابهة . وفى الكم مساواة . وفى الشكل مشاكلة . وفى الوضع موازاة ومحاذاة . وفى الاطراف مطابقة كطاسين اطبق طرف احدهما على طرف الآخر . وفى النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا تشاركا فى بنوة بكر (لمصححه)

(الحشو) بالفتح وسكون الشين المعجمة فى اللغة بمعنى درميان افتاده زائد وشتران خرد ومردم فرومايه كما فى كنز اللغات . وعند النحاة هو الصلة فى اللباب القضية التى بهايتم الموصول تسمى صلة وحشوا . وعند اهل العروض والشعراء هو الركن الاوسط من المصراع كما فى رسالة قطب الدين السرخسى وعروض سيفى . وعند اهل المعانى هو ان يكون اللفظ زائدا لالفائدة بحيث يكون الزائد متعينا . فبقيد لالفائدة خرج الاطناب وبقيد التعين خرج التطويل الذى سماه صاحب جامع الصنائع بالحشو القبيح . وهو قسمان لان ذلك الزائد اما ان يكون مفسدا للمعنى اولايكون . فالحشو المفسد كلفظ الندى فى بيت ابى الطيب . شعر . ولا فضل فيها للشجاعة والندى . وصبر الفتى لولا لقاء شعوب . اى المنية يعنى لافضيلة فى الدنيا للشجاعة والعطاء والصبر على الشدائد على تقدير عدم الموت وهذا يصح فى الشجاعة والصبر دون العطاء فان الشجاع اذا تيقن بالخلودهان عليه الاقتحام فى الحروب لعدم خوف الهلاك وكذا الصابر اذا تيقن بالدوام وزوال الحوادث والشدائد هان عليه الصبر على المكروه لوثوقه بالخلاص عنه بخلاف العطاء فان الخلود يزيد فى الحاجة الى المال فيزيد فضل العطاء مع الخلود . اقول قوله والندى ليس بحشو كما زعموا لان المال مخلوق لوقاية النفس عن الهلاك لانه يتوسل به الى دفع الجوع الذى يفضى الى الهلاك لان البدن بسبب اشتعال الحرارة الغريزية يتحلل ويتجفف فلو لم يصل اليه بدل مايتحلل من المأكولات والمشروبات يشرف على الهلاك بل يهلك وايضا يتشبث بالمال الى رفع الامراض التى توصل الى الافناء لو لم يصل اليه الدواء فلا جرم ان المال وسيلة البقاء فاذا علم الجواد انه يحتاج الى المال فى الحال وفى المآل ومعهذا يجود به على الاغيار كان فى غاية الفضل كما مدح الله تعالى الذين يبذلون اموالهم مع احتياجهم اليها بقوله يؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة فلو لم يكن الموت والردى لم يكن فضل للجود والندى . والحشو الغير المفسد للمعنى كلفظ قبله فى قول زهير بن ابى سلمى . شعر . فاعلم علم اليوم والامس قبله . ولكننى عن علم مافى غد عمى . فقوله قبله صفة الامس بتقدير الكائن قبله وهو الوصف للتأكيد وهو حشو اذلا فائدة فى التأكيد فيه بخلاف ابصرته بعينى وسمعته باذنى وضربته بيدى فانه يدفع التجوز بالابصار والسماع عن العلم بلا شبهة وبالضرب عن الامربه فهذه انما تقال فى مقام افتقر الى التأكيد ومثل هذا وقع فى التنزيل نحو فويل لهم مما كتبت ايديهم ونحو يقولون بافواههم ماليس فى قلوبهم ونحو ومامن دابة فى الارض ولاطائر يطير بجناحيه الاعلى الله رزقها [١] هذا كله خلاصة مافى المطول والاطول . ودر مجمع الصنائع كويد اعتراض الكلام قبل التمام راحشو نامند وآنچنان بودكه شاعر در بيتى بمعنى آغاز كند

---

[١] ونبهناك على ان فى نقل النظم قصورا فلا تغفل (لمصححه)

وپیش از آنکه آن معنی تمام سازد سخنی درمیان آوردکه معنی مقصود بغیر او تمام شود آنگاه بتمام ساختن آن مشغول شده . واین رامه مرتبه است . حشو قبیح و آن آنست که شاعر درمیان بیت لفظی آوردکه زائد براصل مراد باشد و آوردن او بی فائده بود وشعر از سلاست برود چنانچه لفظ فرق باوجود لفظ سر درین بیت . شعر . ساقیا باده‌ده که رنج خمار . سرو فرق مرابدرد آورد . وحشو متوسط و آن آنست که آوردن کلام معترض اگرچه زائد بر اصل مراد باشد اما در سلاست بیت نقصان نکند چنانچه لفظ ای آفتاب مرتبه درین بیت . شعر . درجنب رأی روشن تونور آفتاب . ای آفتاب مرتبه نوریست مستعار . وحشو ملیح و آن آنست که آوردن حشو سبب حسن کلام گردد وسخن را ملاحت بخشد واین قسم اکثر دعائی می باشد مثاله . شعر . تیغت که باد سینهٔ خصمت نیام او . در دست توچو باسد الله ذوالفقار . لفظ باد سینهٔ خصمت نیام اوحشو ملیح است واین قسم راحشولو زنج نیز خوانند ولو زنج معرب لوزینه است انتهى . وظاهر آنست که آنچه در مجمع الصنائع ذکر کرده اصطلاح بلغای فرس است چرا که در اصطلاح اهل عرب حشو همیشه بی‌فائده میباشد هیچ وقت مفید نبود .

(الحلاوة) نزد صوفیه ظهور انوار راگویندکه ازراه مشاهده حاصل آید مجرد ازماده كذا فى بعض الرسائل

(الحشو فى العروض) وهو الاجزاء المذكورة بين الصدر والعروض وبين الابتداء والضرب من البيت مثلا . اذاكان البيت مركبا من مفاعيلن ثمانى مرات فمفاعيلن الاول صدرو الثانى والثالث حشو والرابع عروض والخامس ابتداء والسادس والسابع حشو والثامن ضرب . واذاكان مركبا من مفاعيلن اربع مرات فمفاعيلن الاول صدر والثانى عروض والثالث ابتداء والرابع ضرب فلا يوجد فيه الحشو هكذا فى رسالة السيد الجرجانى .

(الحشوية) بسكون الشين وفتحها وهو قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا الى التجسم وغيره وهم من الفرق الضالة . قال السبكى فى شرح اصول ابن الحاجب الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل يجرون آيات الله على ظاهرها ويعتقدون انه المراد . سموا بذلك لانهم كانوا فى حلقة الحسن البصرى فوجدهم يتكلمون كلاما فقال ردوا هؤلاء الى حشاء الحلقة فنسبوا الى حشاء فهم حشوية بفتح الشين . وقيل سموا بذلك لان منهم المجسمة اوهم هم والجسم حشو فعلى هذا القياس فيه الحشوية بسكون الشين نسبة الى الحشو . وقيل المراد بالحشوية طائفة لايرون البحث فى آيات الصفات التى يتعذر اجراؤها على ظاهرها بل يؤمنون بما اراده الله مع جزمهم بان الظاهر غير مراد ويفوضون التأويل الى الله وعلى هذا اطلاق

الحشوية عليهم غير مستحسن لانه مذهب السلف انتهى . وقيل طائفة يجوزون ان يخاطبنا الله بالمهمل ويطلقون الحشو على الدين فان الدين يتاتى من الكتاب والسنة وهما حشواى واسطة بين الله ورسوله وبين الناس كذا ذكر الخفاجى فى سورة البقرة فى حاشية البيضاوى فى تفسير قوله تعالى فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون الآية .

فصل الياء

(التحرى) بالراء المهملة لغةً الطلب وشرعا طلب شئ من العبادات بغالب الرأى عند تعذر الوقوف على الحقيقة وانما قيد بالعبادات لانهم كما قالوا التحرى فيها قالوا التوخى فى المعاملات كما فى المبسوط كذا فى جامع الرموز فى فصل شروط الصلوة . وفى البحر الرائق شرح كنز الدقائق فى كتاب الزكوة التحرى فى اللغة الطلب والابتغاء وهو والتوخى سواء الا ان لفظ التوخى يستعمل فى المعاملات والتحرى فى العبادات . وفى الشريعة طلب الشئ بغالب الرأى عند تعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك والظن فالشك ان يستوى طرفا العلم والجهل والظن ترجح احدهما من غير دليل والتحرى ترجح احدهما من دليل يتوصل به الى طرف العلم وان كان لايتوصل به الى مايوجب حقيقة العلم واليقين انتهى كلامه .

(الحصاء) بفتح الحاء والصاد المهملتين وبالمد سنك ريزه قال العلامة هو جوهر حجرى يتكون فى المثانة والكلى والمعى والكبد والرئة لاستعمال اغذية لزجة تعقدها الحرارة الغريزية كذا فى بحر الجواهر .

(احصاء الاسماء الالٓهية) هو التحقق بها فى الحضرة الوحدية بالفناء عن الرسوم الخلقية والبقاء ببقاء الحضرة الاحدية . واما احصاؤها بالتخلق بها فهو يوجب دخول جنة الوراثة بصحة المتابعة وهى المشار اليها بقوله تعالى اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون . واما احصاؤها بتيقن معانيها والعمل بفحاويها فانه يستلزم دخول جنة الافعال بصحة التوكل فى مقام المجازاة هكذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين .

(الحياء) بالفتح والياء المثناة التحتانية وهو انكسار وتغير يعترى الانسان من تخوف مايعاب به اويذم على ماقال الزمخشرى كذا فى بحر الجواهر . وفى الشرع عبارة عن خلق باعث على ترك القبيح كما فى تيسير القارئ ترجمة صحيح البخارى . وفى رسالة السيد الجرجانى الحياء انقباض النفس من شئ وتركه حذرا عن اللوم فيه . وهو نوعان . نفسانى

وهو الذى خلقه الله تعالى فى النفوس كلها كالحياء عن كشف العورة والجماع بين الناس . وايمانى وهو ان يمتنع المؤمن من فعل المعاصى خوفا من الله تعالى .

(الحكاية) بالكسر فى اللغة باز كفتن از چيزى كما فى الصراح . ومعنى حكاية الحال الماضية فى عرف العلماء ان يفرض ان ماكان فى الزمان الماضى واقع فى هذا الزمان فقد يعبر عنه بلفظ المضارع وقد يعبر عنه بلفظ اسم الفاعل وليس معناها ان اللفظ الذى فى ذلك الزمان يحكى الآن على مايلفظ به كما فى قولهم دعنى من تمرتان على مازعمه السيد الشريف فى حواشى شرح المفتاح بل المقصود حكاية المعنى وانما يفعل هذا فى الفعل الماضى المستغرب كأنك تحضره للمخاطب وتصوره ليتعجب عنه كما تقول رأيت الاسد فآخذ السيف فاقتله وهذا المعنى اخذه المحقق التفتازانى من كلام الكشاف حيث قال ومعنى حكاية الحال الماضية ان يقدر ان ذلك الماضى واقع فى حال التكلم كما فى قوله تعالى فلم تقتلون انبياء الله من قبل وقد استحسنه الرضى وذكر الاندلسى ان معناها ان تقدر نفسك كأنك موجود فى ذلك الزمان اوتقدر ذلك الزمان كأنه موجود الآن هذا كله خلاصة ماذكره الفاضل الچلبى فى حواشى المطول فى بحث الحال . اقول اعلم ان العدول من الماضى الى المضارع لافادة استحضار صورة مامضى لان المضارع مما يدل على الحال الذى من شانه ان يشاهد فكأنه يستحضر بلفظ المضارع تلك الصورة الماضية العجيبة ليشاهدها الحاضرون ولا يفعل ذلك الا فى امر يهتم بمشاهدته لغرابة او فظاعة او تنبيه اوتحسين اوتقبيح اوتهويل اوتعظيم او اهانة اوغيرها كما فى قوله تعالى فتثير سحابا بعد قوله تعالى الله الذى ارسل الرياح استحضارا لتلك الصورة البديعة الدالة على القدرة القاهرة والحكمة الباهرة يعنى صورة السحاب مسخرا بين السماء والارض على الكيفية المخصوصة والانقلابات المتفاوتة هكذا فى المطول فى بحث لو .

(الحيوة) بالفتح بمعنى زندكى ضد موت والحى زنده كما فى الصراح ومفهومه بديهى فانه من الكيفيات المحسوسة وقال ابن سينا ماهيات المحسوسات غنية عن التعريف واختلف فى رسومها فقيل هى قوة تتبع الاعتدال النوعى ويفيض منها سائر القوى الحيوانية . ومعنى الاعتدال النوعى ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه فالحيوة فى كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعى . ومعنى الفيضان انه اذا حصل فى مركب عنصرى اعتدال نوعى فاضت عليه من المبدأ قوة الحيوة ثم انبعثت منها قوى اخرى اعنى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فهى تابعة للمزاج النوعى ومتبوعة لما عداها . وقد ترسم الحيوة بانها قوة تقتضى الحس والحركة

الارادية مشروطة باعتدال المزاج . واستدل الحكيم على مغايرة الحيوة لقوتى الحس والحركة فقال ابن سينا هى غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية فانها توجد فى العضو المفلوج اذهى الحافظة للاجزاء عن الانفكاك وليست له قوة الحس والحركة وكذا الحال فى العضو الذابل فانه لولم يكن حيا يفسد بالتعفن مع عدم قوة التغذية وتوجد فى النبات قوة الغذية مع عدم الحيوة . واجيب بانا لانسلم ان قوة الحس والحركة والتغذية مفقودة فى المفلوج والذابل لجواز ان يكون الاحساس والحركة والتغذية قد تخلف عن القوة الموجودة فيهما لمانع يمنعها عن فعلها لالعدم المقتضى ولانسلم ان التغذية التى فى الحى موجودة فى النبات لجواز ان تكون التغذية فى النبات مخالفة بالماهية للتغذية فى الحى . هذا خلاصة مافى شرح الطوالع وشرح المواقف فعلى هذا لاتوجد الحيوة فى النبات . وقيل بوجودها فى النبات ايضا لان الحيوة صفة هى مبدأ التغذية والتنمية . ومنهم من ادعى تحقق الحس والحركة فى النبات كما يجئ فى فصل التاء من باب النون . وفى الملخص الحيوة اما اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة او قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كان نفس قوة الحس والحركة اومغايرة لها كما اختاره ابن سينا انتهى . وفى البيضاوى فى تفسير قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم الآية الحيوة حقيقة فى القوة الحساسة او ما يقتضيها مجاز فى القوة النامية لانها من مقدماتها وفيما يخص الانسان من الفضائل كالعقل والعلم والايمان من حيث انه كمالها وغايتها . والموت بازائها يقال على مايقابلها فى كل مرتبة كما قال تعالى يحييكم ثم يميتكم وقال اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها وقال اومن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس انتهى كلامه (فائدة) شرط الحيوة عند الحكماء البنية التى هى الجسم المركب من العناصر على وجه يحصل من تركيبها مزاج قالوا الحيوة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح الذى هى اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية فى الشرائين النابتة من القلب وكذا عند المعتزلة الا ان البنية عندهم هى مجموع جواهر فردة لايمكن تركب بدن الحيوان من اقل منها والاشاعرة لايشترطون البنية ويقولون يجوز ان يخلق الله تعالى الحيوة فى جزء واحد من الاجزاء التى لاتتجزى .[١] قال الصوفية الحيوة عبارة عن تجلى النفس وتنورها بالانوار الالهية . وفى التفسير الكبير فى تفسير قوله تعالى اذ قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيي الموتى ان المراد من الموتى عند اهل التصوف القلوب المحجوبة عن انوار المكاشفات والتجلى والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلى والانوار الالهية انتهى . وفى القشيرى فى تفسير هذه الآية قال الجنيد الحى من تكون حيوته بحيوة خالقه لامن تكون حيوته ببقاء هيكله ومن يكون بقاؤه ببقاء نفسه فانه ميت فى وقت حيوته ومن كانت حيوته به كان حقيقة حيوته عند وفاته لانه يصل

[١] ومن اراد الاطلاع على مافى مذهبي المعتزلة والاشاعرة فليرجع الى المواقف شرحه (لمصححه)

بذلك الى رتبة الحيوة الاصلية قال تعالى لينذر من كان حيا انتهى . والمستفاد من الانسان الكامل ان الحيوة هى الوجود وهى تعم المعانى والهيئات والاشكال والصور والاقوال والاعمال والمعادن والنباتات وغير ذلك قال وجود الشئ لنفسه حيوته التامة ووجوده لغيره حيوة اضافية له فالحق سبحانه موجود لنفسه فهو الحى وحيوته هى الحيوة التامة والخلق من حيث الجملة موجودون بالله فحيوتهم اضافية ولذا التحق بها الفناء والموت ثم ان حيوة الله تعالى فى الخلق واحدة تامة لكنهم متفاوتون فيها . فمنهم من ظهرت الحيوة فيه على صورتها التامة وهو الانسان الكامل فانه موجود لنفسه وجوداً حقيقيا لامجازيا ولا اضافيا فربه هو الحى التام الحيوة بخلاف غيره والملائكة العيون وهم المهيمنة ومن يلحق بهم وهم الذين ليسوا من العناصر كالقلم الاعلى واللوح وغيرهما من هذا النوع فانهم ملحقون بالانسان الكامل فافهم . ومنهم من ظهرت فيه الحيوة على صورتها لكن غير تامة وهو الانسان الحيوانى والملك والجن فان كلا من هؤلاء موجود لنفسه يعلم انه موجود وانه كذا وكذا ولكن هذا الوجود له غير حقيقى لقيامه بغيره فربه موجود للحق لاله وكانت حيوة ربه حيوته غير تامة . ومنهم من ظهرت فيه لاعلى صورتها وهى باقى الحيوانات . ومنهم من بطنت فيه الحيوة فكان موجودا لغيره لالنفسه كالنباتات والمعادن والمعانى وامثال ذلك فسارت الحيوة فى جميع الاشياء فما موجود الا وهو حى لان وجوده عين حيوته وما الفرق الا ان يكون تاما اوغير تام بل ماتم الا من حيوته التامة لانه على القدر الذى تستحقه مرتبة فلو نقص اوزاد لعدمت تلك المرتبة فما فى الوجود الا ماهو حى بحيوة تامة ولان الحيوة عين واحدة ولا سبيل الى نقص فيها ولا الى انقسام لاستحالة تجزى الجوهر الفرد فالحيوة جوهر فرد موجود بكماله فى كل شئ فشيئية الشئ هى حيوته وهى حيوة الله التى قامت الاشياء بها وذلك هو تسبيحها من حيث اسمه الحى لان كل موجود يسبح الحق من حيث كل اسم فتسبيحه من حيث اسمه الحى هو عين وجوده بحيوته ومن حيث اسمه العليم هو دخولها تحت علمه وقولها له يا عالم هو كونها اعطاها العلم من نفسها بان حكم عليها انها كذا وتسبيحها له من حيث اسمه السميع هو اسماعها اياه كلامها وهو مااستحق حقائقها بطريق الحال فيما بينها وبين الله بطريق المقال ومن حيث اسمه القدير هو دخولها تحت قدرته وقس على ذلك باقى الاسماء . اذا علمت ذلك فاعلم ان حيوتها محدثة بالنسبة اليها قديمة بالنسبة الى الله تعالى لانها حيوته وحيوته صفة له قديمة ومتى اردت ان تتعقل ذلك فانظر الى حيوتك وقيدها بك فانك لاتجد الا روحا يختص بك وذلك هو المحدث ومتى رفعت النظر فى حيوتك من الاختصاص بك وذقت من حيث الشهود ان كل حى فى حيوته كما كنت فيها وشهدت سريان تلك الحيوة فى جميع الموجودات علمت انها الحيوة الحق

التى اقام بها العالم وهى الحيوة القديمة الالهية . واعلم ان كل شئ من المعانى والهيئات والاشكال والصور والاقوال والاعمال والمعادن والنباتات وغير ذلك مما يطلق عليه اسم الوجود فان له حيوة فى نفسه لنفسه حيوة تامة كحيوة الانسان لكن لما حجب ذلك عن الاكثرين نزلناه عن درجة الانسان وجعلناه موجودا لغيره والا فكل شئ له وجود فى نفسه لنفسه وحيوة تامة بها ينطق ويعقل ويسمع ويبصر ويقدر ويريد ويفعل مايشاء ولا يعرف هذا الا بطريق الذوق والكشف . وايد ذلك الاخبارات الالهية من ان الاعمال تأتى يوم القيمة صورا تخاطب صاحبها فتقول له عملك ثم يأتيه غيرها وتطارده وتناجيه ومن هذا القبيل اطق الاعضاء والجوارح انتهى مافى الانسان الكامل . فائدة . اختلف[١] العلماء فى حيوته تعالى فذهب الحكماء وابوالحسين البصرى من المعتزلة الى انها صحة العلم والقدرة . وقال الجمهور من الاشاعرة ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة . وقال صاحب الانسان الكامل انها هى وجوده لنفسه كما عرفت .

(الاحياء) لغة جعل الشئ حيا اى ذاقوة احساسية اونامئة . وفى عرف الشرع التصرف فى ارض موات بالبناء اوالغرس اوالزرع او السقى اوغيرها كما فى الخلاصة وغيرها كذا فى جامع الرموز . وعند الصوفية حصول التجلى للنفس وتنورها بالانوار الالهية كما عرفت قبيل هذا .

(عين الحيوة) در اصطلاح صوفيه باطن اسم حى است كى كه تحقق پيدا كرد بآن اسم خورد از آبحيانى كه هركه اوراخورد هرگز نميرد كذا فى لطائف اللغات .

(الحيوان) بثلث فتحات متواليات فى الاصل مصدر حيى والقياس حييان قلبت الياء الثانية واوا ثم سمى مافيه حيوة حيوانا كذا فى الكشاف . وعرف بانه جسم نام حساس متحرك بالارادة . فالجسم جنس والنامى فصل يخرج الاجسام الغير النامئة كالحجر ونحوه من المعادن والحساس فصل يخرج الجسم النامى الذى لاحس له كالشجر ونحوه من النباتات والمتحرك بالارادة مساو للحساس فلابد ان يكون احدهما ذاتيا والآخر عرضيا لامتناع التركب من امور متساوية ولما لم يعلم ان ايهما ذاتى ذكرا معا هكذا ذكر المولوى عبدالحكيم فى حاشية شرح المواقف فى مقصد تقسيم اجزاء الماهية . وعرف ايضا بانه مركب تام متحقق الحس والارادة وقيد التحقق دفعا لما قيل من ان للنخلة احساسا كما يجئ فى لفظ النبات فى فصل التاء من باب النون . وعرف ايضا بانه مايختص بالنفس الحيوانية وما

[١] اتفق اهل الملل وغيرهم على انه تعالى حى لانه تعالى عالم قادر وكل عالم قادر فهوحى بالضرورة لكن اختلفوا فى معنى حيوته تعالى لانها فى حقنا اما اعتدال المزاج النوعى واما قوة تتبع ذلك الاعتدال ولا تتصور الحيوة بشئ منهما فى حقه تعالى كذا حققه العضد فقول المؤلف فى حيوته لايجوز ان يكون بمعنى فى انه حى اولا بل بمعنى فى معنى حيوته كما يشعر به مابعده (لمصححه)

سوى الانسان من الحيوانات يسمى بالحيوان الاعجم . وفى بعض الحواشى المعلقة على شرح الملخص من ان الحيوان ماله تنفس نسيمى ومنه ماله بدل التنفس النسيمى تنشق مائى فهو يقبل الماء ثم برده ولا يعيش بدون ذلك كالحيتان ومنه مالا تنفس له ولا استنشاق من الحلازين .

﴿ باب الخا المعجمة ﴾

﴿ فصل الالف ﴾

(الخطأ) بفتحتين نقيض الصواب وقد يمد وقرئ بالقصر والمد قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ . وبالكسر الاثم قال تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا اى اثما كذا فى الصراح والمنتخب . وفى المهذب الخطاء بالفتح خلاف صواب وكناه . والمفهوم من الفتح المبين شرح الاربعين ان الخطأ يطلق على ثلثة معان الاثم وضد العمد وضد الصواب قال المراد بالخطأ فى قوله عليه السلام ان الله تجاوز عن امتى الخطأ ضد العمد وهو ان يقصد بفعله شيئا فيصادف غير ماقصد لاضد الصواب خلافا لمن زعمه لان تعمد المعصية يسمى خطأ بالمعنى الثانى وهو غير ممكن الارادة ههنا . ولفظه يمد ويقصر ويطلق على الذنب ايضا من خطأ واخطأ بمعنى على ماقاله ابو عبيدة . وقال غيره المخطئ من اراد الصواب فصار الى غيره والخاطئ من تعمد الى غيره انتهى كلامه . ومن قال الخطأ فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه فقد اراد به ماهو ضد العمد . ثم الخطأ بهذا المعنى يجوز المؤاخذة به لكن عفى عنه المؤاخذة تفضلا خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لايؤاخذ به لان المؤاخذة انما هى على الجناية وهى بالقصد . والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الاصوليون الخطأ من العوارض المكتسبة . وفى الحمادية الخطأ والصواب يستعملان فى المجتهدات وقد سبق فى لفظ الحق فى فصل القاف من باب الحاء .

(حساب الخطائين) عند المحاسبين اسم عمل يعلم به العدد المجهول بعد الخطائين وطريقه ان تفرض [١] اى عدد شئت وتسميه المفروض الاول وتمتحن ذلك المفروض بشروط تفهم من كلام السائل من الزيادة والنقصان ونحوها فان طابقت كلام السائل فقد حصل المطلوب وان اخطأت بزيادة اونقصان فهو الخطاء الاول الزائد او الناقص ثم افرض عدداً آخر وهو المفروض الثانى فامتحنه بالشروط المذكورة ايضا فان اصبت فبها وان اخطأت فهو الخطاء الثانى ثم اضرب المفروض الاول فى الخطاء الثانى ويسمى الحاصل المحفوظ الاول واضرب المفروض الثانى فى الخطاء الاول ويسمى الحاصل المحفوظ الثانى فالخطاآن ان كانا متوافقين بان كانا زائدين او ناقصين فاقسم الفضل بين المحفوظين على الفضل بين

[١] اى المجهول (لمصححه)

الخطائين وان كانا متخالفين بان كان احدهما زائدا والآخر ناقصا فاقسم مجموع المحفوظين
على مجموع الخطائين فالخارج من القسمة فى الصورتين هو المطلوب مثلا اذا قال السائل
اى عدد اذا زيد عليه ربعه صار ستة فان فرضته اربعة فمجموعه مع ربعه خمسة فقد
اخطأت بواحد ناقص وان فرضته اثنين فمجموعه مع ربعه نصف واثنان فقد اخطأت
بنصف وثلثة ناقص فالخطاء الاول واحد ناقص والثانى نصف وثلثة ناقص وحاصل ضرب
المفروض الاول وهو الاربعة فى الخطاء الثانى وهو نصف وثلثة اربعة عشر وهى المحفوظ
الاول وحاصل ضرب المفروض الثانى وهو الاثنان فى الخطاء الاول وهو الواحد اثنان
وهو المحفوظ الثانى ولماكان الخطا آن متوافقين قسمنا الفضل بين المحفوظين وهو اثنا
عشر على الفضل بين الخطائين وهو نصف واثنان فخرج اربعة واربعة اخماس وهو
المطلوب وان فرضته اولا اربعة وثانيا ثمانية فقد حصل الخطاء الاول واحدا ناقصا والثانى
اربعة زائدة وحاصل ضرب الاربعة فى الاربعة ستة عشر وهى المحفوظ الاول وحاصل ضرب
الثمانية فى الواحد ثمانية وهى المحفوظ الثانى ولما كان الخطا آن متخالفين قسمنا مجموع المحفوظين
وهو اربعة وعشرون على مجموع الخطائين وهو خمسة فخرج اربعة واربعة اخماس ايضا
وان شئت التوضيح مع برهان العمل فارجع الى شرحنا على ضابط قواعد الحساب
المسمى بموضح البراهين .

فصل الباء الموحدة

(الخبب) بفتح الخاء والباء الموحدة عند اهل العروض اسم بحر سمى بالمخترع وركض
الخيل والمتقارب ويجئ فى فصل الباء من باب القاف .

(الخرب) بالفتح وسكون الراء المهملة عند اهل العروض اجتماع الخرم والكف
فيصير مفاعيلن مفعول بضم اللام كذا فى عنوان الشرف وهكذا فى عروض سيفى حيث
قال خرب انداختن ميم ونون مفاعيلن است تا فاعيل بماند ومفعول بضم لام كه كلمهٔ
مستعمل است بجايش آورند وركنيكه درو خرب واقع شود آنرا اخرب نامند ووجه
تسميه اينست كه خرب درلغت ويران كردن است وچون از اول وآخر چيزى نماند
ويرانى تمام باوراه يابد .

(الخرابات) در لغت بمعنى شراب خانه است . ودر اصطلاح صوفيه عبارت است
از خراب شدن صفات بشريه وفانى شدن وجود جسمانى وروحانى . وخراباتى مرد كامل كه
ازو معارف آلهيه بى اختيار صادر شود . وخراب نيز خرابى عالم بشريت را كويند
هكذا فى بعض الرسائل . ودركشف اللغات ميكويد خرابات عبارت از مظهر جلالى
است سالك از تجلى قهار محو وفانى كردد فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخرموسى

صعقا كنايت از آنست . وقيل عزلت خانهٔ پير و مرشد را گويند كه چون مريد بجهت خود بالحاح تمام برسد آن جناب اورامست ولايعقل گرداند . ودر شرح گلشن گفته كه مراد از خرابات مقام وحدت است وخراباتى فانى را گويند كه ازخود فراغت يافته وخود رابكوى نيستى درباخته باشد اضافت فعل ووصف وهستى بخود نمودن نسبت بحقيقت كفر است .

(الخطاب) بالكسر وتخفيف الطاء المهملة على مافى المنتخب وهو بحسب اصل اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وقد يعبر عنه بما يقع به التخاطب قال فى الاحكام الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهيئ لفهمه . فاحترز باللفظ عن الحركات والاشارات المفهمة بالمواضعة . وبالمتواضع عليه عن الاقوال [١] المهملة . وبالمقصود به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لايسمى خطابا . وبقوله لمن هو متهيئ لفهمه عن الخطاب لمن لايفهم كالنائم . والظاهر عدم اعتبار القيد الاخير ولهذا يلام الشخص على خطابه من لايفهم . والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع على مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظى او الكلام النفسى الموجه به نحو الغير للافهام . والمتبادر من عبارة الاحكام الكلام اللفظى . والمراد بالخطاب فى تفسير الحكم هو الكلام النفسى كما سبق . ثم الخطاب قسمان تكليفى ووضعى وقد سبق فى لفظ الحكم فى فصل الميم من باب الحاء . اعلم انه قد جرى الخلاف فى تسمية كلام الله تعالى خطابا فى الازل قبل وجود المخاطبين تنزيلا لما سيوجد منزلة الموجود اولا . وهو مبنى على تفسير الخطاب . فان قلنا انه الكلام الذى علم انه يفهم كان خطابا . وانما اعتبر العلم ولم يقل من شانه لفائدتين . احديهما ان المتبادر منه الافهام بالقوة فيخرج عنه الخطاب المفهم بالفعل . وثانيتهما ان المعتبر فيه العلم بكونه مفهما فى الجملة فما لايفهم فى الحال ولم يعلم افهامه فى المآل لايكون خطابا بل ان كان مما يخاطب يكون لغوا بحسب الظاهر على ذلك التقدير . وليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام الشامل لحال الكلام ومابعده . وان قلنا انه الكلام الذى افهم لم يكن خطابا . والمراد بالافهام ههنا الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضى والحال ويبتنى عليه ان الكلام حكم فى الازل اويصير حكما فيما لايزال هذا كله خلاصة مافى العضدى وحاشيته للسيد الشريف . والحاصل ان من قال الخطاب هو الكلام الذى يقصد به الافهام سمى الكلام فى الازل خطابا لانه يقصد به الافهام فى الجملة ومن قال هو الكلام الذى يقصد به افهام من هو اهل للفهم على ماهو الاصل لايسميه فى الازل خطابا . والاكثر ممن اثبت الله تعالى الكلام النفسى من اهل السنة على انه كان فى الازل امر ونهى وخبر واستخبار ونداء .

[١] عن الالفاظ كذا فى نسخة الكليات (لنا)

والاشعرية على انه تعالى تكلم بكلام واحد وهو الخبر ويرجع الجميع اليه لينتظم له القول بالوحدة وليس كذلك اذ مدلول اللفظ ماوضع له اللفظ لاما يقتضى مدلوله اويؤل اليه اويأول به والالجاز اعتباره فى الخبر ايضا فحينئذ يرتفع الوثوق عن الوعد والوعيد لاحتمال معنى آخر من البشارة والانذار وغيرهما . ومن يريد ان يأمر اوينهى اويخبر اويستخبر اوينادى يجد فى نفسه قبل التلفظ معناها ثم يعبر عنه بلفظ اوكناية او اشارة وذلك المعنى هو الكلام النفسى وما يعبر به هو الكلام اللفظى . وقد يسمى الكلام الحسى . ومغايرتهما بينة اذ المعبر به قد يختلف دون المعنى . والفرق بين الكلام النفسى والعلم هو ان ماخاطب به مع نفسه اومع غيره فهو كلام والا فهو علم . ونسبة علمه تعالى الى جميع الازمنة على السوية فيكون جميع الازمنة من الازل الى الابد بالقياس اليه تعالى كالحاضر فى زمان واحد فيخاطب بالكلام النفسى مع المخاطب النفسى ولا يجب فيه حضور المخاطب الحسى كما فى الحسى فيخاطب الله تعالى كل قوم بحسب زمانه وتقدمه وتأخره مثلا اذا ارسلت زيدا الى عمرو تكتب فى مكتوبك اليه انى ارسلت اليك زيدا مع انه حين ماتكتبه لم يتحقق الارسال فتلاحظ حال المخاطب وكما تقدر فى نفسك مخاطبا تقول له تفعل الآن كذا وستفعل بعده كذا وكان قبل ذلك كذا ولاشك ان هذا المضى والحضور والاستقبال انما هو بالنسبة الى زمان الوجود المقدر لهذا المخاطب لابالنسبة الى زمان المتكلم ومن اراد ان يفهم حقيقة هذا المعنى فليجرد نفسه عن الزمان ولينتظر نسبته الى الازمنة يجد هذا المعنى معاينة وهذا سر هذا الموضع والله الموفق هكذا فى كليات ابى البقاء . ودليل الخطاب عند الاصوليين هو مفهوم المخالفة وفحوى الخطاب . ولحن الخطاب عندهم هو مفهوم الموافقة والبعض فرق بينهما ويجئ فى لفظ المفهوم فى فصل الميم من باب الفاء .

(الخطابة) بالفتح بمعنى فريفتن بزبان كما فى الصراح وعند المنطقيين والحكماء هو القياس المؤلف من المظنونات اومنها ومن المقبولات ويسمى قياسا خطابيا ايضا ويسمى امارة عند المتكلمين صرح بذلك السيد الشريف فى حاشية شرح الطوالع . وصاحب هذا القياس يسمى خطيبا . والغرض منه ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم ومعادهم كما يفعله الخطباء والوعاظ . اعلم انهم خصوا الجدل والخطابة بالقياس لانهم لايبحثون الا عنه والافهما قد يكونان استقراء وتمثيلا هكذا فى شرح الشمسية وحواشيه . وفى المحاكمات الاقناعى يطلق على الخطابى وهو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات انتهى . وقول العلماء هذا مقام خطابى اى مقام يكتفى فيه بمجرد الظن كما وقع فى المطول . ثم اعلم ان خطابات القرآن على انحاء شتى فكل خطاب فى القرآن بقل فهو خطاب التشريف . وخطاب العام والمراد به العموم نحو الله الذى خلقكم . وخطاب الخاص والمراد به الخصوص نحو ياايها الرسول بلغ . وخطاب العام والمراد به الخصوص نحو ياايها الناس اتقوا ربكم لم يدخل فيه غير

المكلفين . وخطاب الخاص والمراد به العموم نحو يا ايها النبي اذا طلقتم النساء . وخطاب المدح نحو يا ايها الذين آمنوا . وخطاب الذم نحو يا ايها الذين كفروا . وخطاب الكرامة نحو يا ايها النبي [١] . وخطاب الاهانة نحو فانك رجيم . وخطاب الجمع بلفظ الواحد نحو يا ايها الانسان ماغرك بربك الكريم . وبالعكس نحو يا ايها الرسل كلوا من الطيبات [٢] . وخطاب الواحد بلفظ الاثنين نحو القيا في جهنم . وبالعكس نحو فمن ربكما ياموسى اى ويا هارون وخطاب الاثنين بلفظ الجمع نحو ان تبوأ لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة . وبالعكس نحو القيا في جهنم . وخطاب الجمع بلفظ الواحد [٣] نحو وما تكون في شأن ومانتلومنه من قرآن ولا تعملون . وبالعكس نحو واقيموا الصلوة وبشر المؤمنين . وخطاب العين والمراد به الغير نحو يا ايها النبي اتق الله ونحو لئن اشركت ليحبطن عملك . وبالعكس نحو ولقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم . وخطاب عام لم يقصد به معين نحو ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم . وخطاب الشخص ثم العدول الى غيره نحو فان لم يستجيبوا لكم خوطب به النبي وامته ثم قيل للكفار فاعلموا بدليل فهل انتم مسلمون . وخطاب التلوين وهو الالتفات . وخطاب التهييج نحو وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين . وخطاب الاستعطاف نحو يا عبادى الذين اسرفوا . وخطاب التحبب نحو يا ابت لم تعبد الشيطان . وخطاب التعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله . وخطاب المعدوم وهو لايصح الا تبعا للموجود نحو يابنى آدم . وخطاب المشافهة وهو ليس بخطاب لمن بعدهم وانما يثبت لهم الحكم بدليل آخر من نص او اجماع اوقياس فان الصبي والمجنون لما لم يصلحا لمثل هذا الخطاب فالمعدوم اولى به هكذا في كليات ابي البقاء .

(الخطبة) بالضم هي عبارة عن كلام مشتمل على البسملة والحمدلة والثناء على الله تعالى بما هو اهله والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتكون في اول الكلام . ثم خطبة المنابر غير خطبة الدفاتر لان خطبة المنابر تشتمل على ماذكرناه مع اشتمالها على الوصية بالتقوى والوعظ والتذكير ونحو ذلك بخلاف خطبة الدفاتر فانها بخلاف ذلك كذا في العيني شرح صحيح البخاري في شرح الحديث الاول . اعلم ان خطبة الكتب ان الحقت بها بعد تصنيفها وتأليفها بان الف المؤلف كتابه اولا ثم الحقه الخطبة تسمى خطبة الحاقية وان كتب اولا ثم الف الكتاب تسمى خطبة ابتدائية .

[١] وقد يعبر في مقام التشريع العام بيا ايها الناس وفي مقام الخاص بيا ايها النبي . كليات (لمصححه)

[٢] وقيل هو خطاب لمحمد وامته على سبيل التغليب وقيل خطاب للمرسلين اى قلنا لكل منهم ذلك لتتبعهم الامم . كليات (لمصححه)

[٣] عبارة الكليات خطاب الجمع بعد الواحد (لمصححه)

(الخطيب) هو صاحب الخطابة ومن يقرأ الخطبة .

(الخطابية) بالفتح فرقة من غلاة الشيعة اصحاب ابى خطاب الاسدى وهو نسب نفسه الى ابى عبدالله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه فى حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه وقالوا الائمة انبياء وابوالخطاب نبى وزعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابى الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة آلهة والحسنان ابنا الله وجعفر الصادق اله لكن ابا الخطاب افضل منه ومن على وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم وقالوا الامام بعد قتل ابى الخطاب معمر ذهبت الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا لاتفنى واستباحوا المحرمات وترك الفرائض وقيل الامام بعد قتله بزيع وقالوا ان كل مؤمن يوحى اليه وفى اصحاب بزيع من هو خير من جبرئيل وميكائيل وهم لايموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت وقيل الامام بعد قتل ابى الخطاب عمرو بن بنان العجلى الا انهم يموتون [١] كذا فى شرح المواقف فلعنة الله تعالى على هؤلاء لعنا اشد من اللعن على اليهود .

فصل الثاء المثلثة

(الخبث) بالضم وسكون الموحدة هو النجاسة الحقيقية كما ان الحدث هو النجاسة الحكمية كما مر .

(الخبيث) بمعنى پليد وفى شرح المصابيح فى اول كتاب البيع الخبيث فى الاصل مايكره لرداءته ويستعمل للحرام من حيث كرهه الشارع واسترداه كما يستعمل الطيب للحلال قال الله تعالى ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب اى الحرام بالحلال . وللردئ من المال قال الله تعالى ولاتيمموا الخبيث منه تنفقون اى الردئ من المال فيشتمل الخبيث على هذا المعنى للمكروه ولو تنزيها .

(الخنثى) بالضم وسكون النون هى فعلى من الخنث بالفتح والسكون وهو اللين والتكسر والفها المقصورة للتأنيث وكان القياس ان توصف بالمؤنث ويؤنث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور فى كلام الفصحاء الا ان الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التأنيث فلم يلحقوا علامة التأنيث فى وصفه وضميره تغليبا للذكورة وقالوا انه شرعا ذو فرج وذكر اى مولود له آلة المرأة والرجل وبعبارة أخرى ذو فرجين اذ الفرج شامل لهما . ومن لم يكن له شئ منهما وخرج بوله من سرته فليس بخنثى ولذا قال الشيخان انا لاندرى اسمه كما فى الاختيار وقال محمد رح انه فى حكم الخنثى . وقيل باطلاق الخنثى عليه ايضا فان بلغ الخنثى

[١] اى يقولون بذلك (لمصححه)

من حيث السن ولم تظهر منه علامة الذكورة ولا علامة الانوثة فيسمى خنثى مشكلا هكذا يستفاد من البرجندى وجامع الرموز .

فصل الجيم

(الخروج) بالضم وتخفيف الراء المهملة فى اللغة ضد الدخول . وعند اهل القوافى احد حروف المد واللين الذى يكون بعد الوصل اذا تحرك كذا فى عنوان الشرف . وضمير تحرك راجع الى الوصل . ولا يتحرك من حروف الوصل الا الهاء وحينئذ يلزمها خروج كما وقع فى بعض الرسائل لاهل الغرب . واين اصطلاح عربيان است واصطلاح فارسيان آنست كه در جامع الصنائع آورد كه خروج حرفى را كويند كه بعد از وصل در آيد وحرف وصل متحرك نباشد چون ياى كاريم وباريم وكاه باشد كه متحرك باشد چون ياى افكنيم وبشكنيم درين بيت . شعر . تا چند بسنك لاخ غم افكنيم . وز سنك ستم شيشهٔ دل بشكنيم . انتهى . وصاحب معيار الاشعار كفته اولى آنست كه هرچه بعد از روى ووصل آيد جملهرا از حساب رديف شمرند واين سخن خلاف متعارف است چرا كه مشهور است كه هرچه بعد از روى مذكور شود مادام كه كلمهٔ على حده يا بمنزلهٔ كلمهٔ على حده نباشد رديف نيست ورعايت تكرار خروج در قوافى واجب است كذا فى منتخب تكميل الصناعة .

(الخارج) هو يطلق على معان . منها مقابل ذى اليد و ذو اليد هو المتصرف فى الشئ بحيث ينتفع به من عينه فالخارج هو الخارج عن التصرف وغير ذى اليد هكذا يستفاد من جامع الرموز فى كتاب الدعوى و بهذا المعنى يستعمل فى عرف الفقهاء كثيرا . ومنها مايخرج عن قسمة عدد على عدد وهو مصطلح المحاسبين ويجئ فى لفظ القسمة . ومنها ماليس بجزء الماهية ولا نفسها و يسمى عرضيا ايضا و يقابله الذاتى . و يعرف الذاتى بما ليس بخارج عن الشئ حتى يشتمل ماهو جزء الشئ وما هو عين الشئ فيدخل الجنس والفصل والنوع بخلاف ما قيل انه ما دخل فى الشئ فانه لا يشتمل النوع . ومنها مقابل الذهن كما يجئ فى فصل النون من باب الذال المعجمة . ومنها الخارج عن التعقل و يسمى بالواقع ويجئ فى فصل العين من باب الواو ايضا وهذا هو المراد بالخارج الذى يدور عليه الصدق والكذب اذ لو اريد به الخارج المقابل للذهن لم يشتمل الصادق والكاذب الذهنيين صرح بهذا صاحب الاطول فى مبحث صدق الخبر . ومنها الحس كما يجئ فى لفظ الماهية فى فصل الالف من باب الميم . ومنها ماهو مصطلح اهل الرمل ويجئ فى لفظ الشكل فى فصل اللام من باب الشين المعجمة . ومنها ماهو مصطلح اهل الهيئة و يسمى بالخارج المركز وهو فلك جزئى شامل للارض مركزه خارج عن مركز

العالم محدب سطحيه يماس بمحدب سطحي الفلك الآخر الذي هو داخل في تحته على نقطة مشتركة بينهما مسماة بالاوج ومقعر سطحيه يماس بمقعر سطحي ذلك الفلك الآخر على نقطة مقابلة للنقطة الاولى مسماة بالحضيض . فالفلك جنس يشتمل جميع الافلاك . والجزئي فصل يخرج الفلك الكلي والشامل الارض يخرج فلك التدوير . وقولنا مركزه خارج عن مركز العالم احتراز عن الموافق المركز مثل المائل والجوزهر . والقيد الاخير ليس للاحتراز اذ لا يوجد فلك خارج المركز لا يماس محدب سطحيه بمقعر سطحي الفلك الذي هو في تحته ولا يماس مقعر سطحيه بمقعر سطحيه بل لدفع توهم من يتوهم ذلك الوهم ولتحقيق شكله وهيئته . ثم الافلاك الخارجة المراكز التي لغير الشمس وغير الخارج الاول لعطارد وهي الافلاك التي فيها مراكز التداوير تسمى بالحوامل ايضا لحملها مراكز التداوير . واما الخارج الاول لعطارد فيسمى بالمدير هذا هو المطابق لشرحي الملخص للقاضي وللسيد السند . وقيل الفلك الذي يكون التدوير فيه يسمى في الاصطلاح حامل التدوير لا خارج المركز . قال عبد العلي البرجندي الظاهر ان منطقة الخارج المركز قد سماها القدماء اولا بالحامل لحملها مراكز التداوير ثم المتأخرون سموا خارج المركز بالحامل لان عليه دائرة مسماة بالحامل انتهى . اعلم انهم قسموا الافلاك الخارجة المراكز والتداوير كل واحد منها اربعة اقسام مختلفة في العظم والصغر وسموا كل قسم نطاقا ويجيء في لفظ التدوير .

(الخارجي) بياء النسبة يطلق على معان . منها من كان معتقدا لمذهب الخوارج وتسمى بالخارجية وهم فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم سبع المحكمية والبيهسية والازراقية والنجدات والاصفرية والاباضية والعجاردة وتفسير كل في موضعه . ومنها مقابل الذهني ويجيء في لفظ الوجود في فصل الدال من باب الواو . ومنها القضية التي يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط وربما يزاد التاء . وقد سبق في لفظ الحقيقي في فصل القاف من باب الحاء .

(المخرج) اسم ظرف من الخروج هو عند القراء والصرفيين عبارة عن موضع خروج الحرف وظهوره وتميزه عن غيره بواسطة صوت . وقيل المخرج عبارة عن الموضع المولد للحرف والاول اظهر كذا في تيسير القارئ والدقائق المحكمة . ومعرفة المخرج تحصل بان تسكنه وتدخل عليه همزة الوصل وتنظر اين ينتهي الصوت فحيث انتهى فثمه مخرجه الا ترى انك تقول اب وتسكت فتجد الشفتين قد انطبقت احديهما على الاخرى كذا في بعض شروح الشافية (فائدة) اختلفوا في مخارج الحروف فالصحيح عند القراء ومتقدمي النحاة كالخليل انها سبعة عشر وقال كثير من الفريقين ستة عشر

فاسقطوا مخرج الحروف الجوفية وهى حروف المد واللين وجعلوا مخرج الالف من اقصى الحلق والواو من مخرج المتحركة وكذا الياء وقال قوم اربعة عشر فاسقطوا مخرج النون واللام والراء وجعلوها من مخرج . قال ابن الحاجب وكل ذلك تقريب والا فلكل حرف مخرج لان الصوت الساذج الذى هو محل الحروف والحروف هيئة عارضة له غير مخالف بعضها بعضا حقيقة بل بحسب الجهارة واللين والغلظة الى غير ذلك ولا اثر لمثالها فى اختلاف الحروف لان الحرف الواحد قد يكون مجهورا وخفيا فاذا كان ساذج الصوت الذى هو مادة الحرف ليس بانواع مختلفة فلو لا اختلاف اوضاع آلة الحروف اى مواضع تكونها فى اللسان والحلق والسن والنطع والشفة وهى المسماة بالمخارج لم تختلف الحروف اذ لا شئ ههنا يمكن اختلاف الحروف بسببه الا مادتها وآلتها . ويمكن ان يقال ان اختلافها مع اتحاد المخرج بسبب اختلاف وضع الآلة من شدة الاعتماد وسهولته وغير ذلك فلا يلزم ان يكون لكل حرف مخرجا (تفصيل المخارج) المخرج الاول الجوف لحروف المد واللين . الثانى اقصى الحلق للهمزة والهاء . الثالث وسطه للعين والحاء المهملتين . الرابع ادناه الى الفم وهو رأس الحلق للغين والخاء . الخامس اقصى اللسان مما يلى الحلق وما فوقه من الحنك للقاف . السادس اقصاه من اسفل مخرج القاف قليلا وما يليه من الحنك للكاف . السابع وسطه بينه وبين وسط الحنك الاعلى للجيم والشين المعجمة والياء . الثامن للضاد المعجمة من اول حافة اللسان وما يليه من الاضراس من الجانب الايسر وقيل من الايمن . التاسع للام من حافة اللسان من ادناها الى منتهى طرفه وما بينها وبين ما يليها من الحنك الاعلى . العاشر للنون من طرفه الاسفل من اللام قليلا . الحادى عشر للراء من مخرج النون لكنها ادخل فى ظاهر اللسان . الثانى عشر للطاء والدال المهملتين والتاء المثناة الفوقانية من طرفه واصول الثنايا العليا مصعدا الى جهة الحنك الاعلى . الثالث عشر لحروف الصفير الصاد والسين والزاء بين طرف اللسان وفويق الثنايا السفلى . الرابع عشر للظاء والذال والثاء المثلثة من بين الثنايا العليا . الخامس عشر للفاء من باطن الشفة السفلى واطراف الثنايا العليا . السادس عشر للباء الموحدة والميم والواو غير المدية من الشفتين . السابع عشر للخيشوم للغنة فى الادغام والنون والميم الساكنة وان شئت الزيادة فارجع الى الاتقان وشرح الرضى للشافية . والمخرج عند المحاسبين عدد يخرج منه الكسر قالوا اذا جزئ الواحد الصحيح باجزاء معينة سمى مجموع تلك الاجزاء مخرجا وسمى بعض من تلك الاجزاء كسرا لكن المعتبر عندهم فى المخرج اقل عدد صحيح يخرج منه الكسر وانما اعتبروا ذلك للسهولة فى الحساب فالمعتبر فى مخرج الربع مثلا هو الاربعة اذ هى اقل عدد صحيح يخرج منه الربع لا غير كالثمانية والستة عشر والاربعة والعشرين مثلا وان كان الربع يخرج منها ايضا . ومخرج

در اصطلاح اهل جفر حرفى است كه حاصل شود از مدخل چنانكه در فصل لام از باب دال مهمله مذكور خواهد شد .

(الخراج) بالكسر فى اللغة ما حصل من ريع ارض او كرائها او اجرة غلام ونحوها ثم سمى ما يأخذه السلطان فيقع على الضريبة والجزية ومال الفئ كما فى الازاهير وفى الغالب يختص بضريبة الارض كما فى المفردات . وخراج الاراضى نوعان . الاول خراج مقاسمة بالاضافة وهو جزء معين من الخارج يضع الامام عليه كما يوضع ربع او ثلث ونحوهما ونصف الخارج غاية الطاقة . والثانى خراج موظف بالاضافة ايضا ويجوز ان يكون تركيبا وصفيا ويسمى خراج الوظيفة والمواظفة ايضا وهو شئ معين من النقد او الطعام يضع الامام عليه كما وضع عمر رضى الله عنه على سواد العراق لكل جريب صاعا من بر او شعير ودرهما كذا فى جامع الرموز فى كتاب الزكوة . وفى فتح القدير حقيقة الخراج هو خراج الارض لانه اذا اطلق الخراج فانما يتبادر منه خراج الارض ولا يطلق على الجزية الا مقيدا فيقال خراج الرأس وعلامة المجاز لزوم التقييد انتهى . لكن فى جامع الرموز الجزية تسمى بالخراج وخراج الرأس انتهى . فهذا صريح فى جواز اطلاق الخراج على الجزية بلا تقييد .

(الخراج) بالضم كغراب هو فى اصطلاح جمهور الاطباء كل ورم اخذ فى جمع المدة سواء كان حارا او باردا . ومنهم من ذهب الى ان الخراج مخصوص بالاورام الحارة اذا اخذت فى الجمع دون الباردة كذا قال العلامة . وقال مولانا نفيس الخراج ورم حار كبير فى داخله موضع تنصب اليه المادة وتتقيح كذا فى بحر الجواهر . والمدة قيل هى القيح وقيل بالفرق بينهما كما تذكر فى موضعها . وفى الموجز الفرق بينه وبين الدبيلة ان الدبيلة ورم فى داخله موضع تنصب اليه المادة واما الخراج فهو ما كان مع ذلك حارا واذا رأيت مع الورم حرقا وضربانا كثيرا وانغمازا تحت الاصبع فهو خراج ويعرف موضع المدة بانه اذا عصر احس الشئ يتحرك باصبع اخرى توضع تحته .

(تخريج المناط) هو عند الاصوليين الاخالة والمناسبة ويجئ فى فصل الباء من باب النون .

(الاختلاج) هو حركة العضو كما فى المنتخب قال الاطباء هو حركة عضلانية بغير ارادة وقد يحرك معها ما يلتصق بها من الجلد ويسرع انقضاؤها كذا فى بحر الجواهر . والفرق بينه وبين الرعشة يجئ فى فصل الشين المعجمة من باب الراء . واختلاج القلب هو ان يتحرك القلب حركة منكرة لفرط الامتلاء . واختلاج المعدة هو حركة شبيهة

بالخفقان تحدث فى المعدة لا كما تحدث فى الاعضاء العضلانية كذا فى حدود الامراض .

فصل الدال المهملة

(الخودة) هى البيضة وقد سبق ذكرها فى فصل الضاد المعجمة من باب الباء الموحدة .

فصل الراء المهملة

(الخبر) بفتح الخاء والباء الموحدة هو عند بعض المحدثين مرادف للحديث وقيل مباين له وقيل اعم من الحديث مطلقا وقد سبق فى فصل الثاء المثلثة من باب الحاء المهملة . وعند النحاة هو المجرد المسند الى المبتدأ وقد سبق فى لفظ المبتدأ فى فصل الالف من باب الباء الموحدة . وخبران واخواتها عندهم هو المسند من معموليها وعلى هذا فقس خبر لا التى لنفى الجنس وخبر ما ولا المشبهتين بليس وخبر كان واخواتها وغير ذلك كما فى الكافى . وقد اطلق لفظ الخبر عند اهل البيان والاصوليين والمنطقيين والمتكلمين وغيرهم على الكلام التام الغير الانشائى فمن لم يثبت الكلام النفسى يطلقه على الصيغة التى هى قسم من الكلام اللفظى اللسانى لا غير واما من اثبت الكلام النفسى فيطلقه على الصيغة وعلى المعنى الذى هو قسم من الكلام النفسى ايضا فعلى هذا الخبر هو الكلام المخبر به . وقد يقال بمعنى الاخبار اى الكشف والاعلام كما فى قولهم الصدق هو الخبر عن الشئ على ماهو به صرح بذلك فى المطول . والمفهوم من بعض كتب اللغة كالمنتخب ان هذين المعنيين لغويان حيث ذكر فيه خبر بفتحتين آكاهى وسخن كه بدان اعلام كنند . ولا يبعد ان يكون ما ذكره العلماء تحقيقا للمعنى اللغوى فانهم كثيرا ما يحققون المفهومات اللغوية كتعريف الحكماء للحرارة والبرودة كما مر وتفسيرهم للوجود والامكان والامتناع والوجوب والقدم ونحو ذلك ويؤيد ذلك ما قيل من ان العلماء اختلفوا فى تحديد الخبر فقيل لا يحد لعسره وقيل لانه ضرورى وقيل يحد . واختلفوا فى تحديده فقال القاضى والمعتزلة هو الكلام الذى يدخل فيه الصدق والكذب . واعترض عليه بان الواو للجمع فيلزم الصدق والكذب معا وذلك محال وايضا يرد كلام الله تعالى سواء اريد الاجتماع او اكتفى بالاحتمال لانه لا يحتمل الكذب . واجيب بان المراد دخوله لغة اى لو قيل فيه صدق او كذب لم يخطأ لغة وكل خبر كذلك وان امتنع صدق البعض او كذبه عقلا . لكن يرد عليه ان الصدق لغة الخبر الموافق للمخبر به والكذب خلافه وهو الخبر المخالف للمخبر به فبهذا عرفهما اهل اللغة فهما لا يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور . واما ما قيل فى جوابه ان ذلك انما يرد لو فسر الصدق والكذب بما ذكرتم اما لو فسرا بمطابقة النسبة الايقاعية والانتزاعية للواقع وعدم مطابقتها للواقع فلا دور اصلا فلا يجدى

نفعـا اذ هذا انما يصح لو لم يعرفوا الخبر بما يدخله الصـدق والكذب لغة فبعضهم عدل عن ذلك للزوم الدور فقال هو الكلام الذى يدخله التصديق والتكذيب ولا ينفعه اذ يرد عليه انهما الحكم باصـدق والكذب فما فعل الا ان يوسع الدائرة . وقيل هو مايحتمل الصدق والكذب وبهذا عرفه المنطقيون ايضا ولا يلزم الدور ولا خروج كلام الله تعالى اذ المعتبر الاحتمال بالنظر الى ماهية مفهوم الخبر مع قطع النظر عما عداه . ومختـار بعض المتأخرين ان الخبر هو ماتركب من امرين حكم فيـه بنسـبة احدهما الى الآخر نسـبة خارجية يحسن السـكوت عليهـا . وانما قال امرين دون كلمتين او لفظين ليشتمل الخبر النفسى وقال حكم فيه بنسـبة ليخرج ماتركب من غير نسبة وقال يحسن السـكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر وغيره لان المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجى بحيث يحكم بصدقها ان طابقته و بكذبها ان خالفته وليس الامر ونحوه كذلك هكذا يستفاد من كشف البزدوى والعضدى وحواشيه وسيتضح ذلك غاية اتضاح فى لفظ الصدق فى فصل القاف من باب الصاد المهملة ولفظ القضية فى فصل الياء من باب القاف ﴿ فائدة ﴾ لاشك ان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم كقولك زيد قائم لمن لا يعرف انه قائم او كون المخبر عالما به اى بالحكم كقولك قـد حفظت التورية لمن حفظ التورية . ويسـمى الاول اى الحكم من حيث انه يسـتفيده المخاطب من الخبر فائدة الخبر لا من حيث انه يفيد المخاطب كما تشعر به عبارة البعض لان الفائدة لغة ماا سـتفدته من علم او غيره . ويسـمى الثانى اى كون المخبر عالما به لازم فائدة الخبر كذا فى الاطول فى بحث الاسناد ﴿ فائدة ﴾ اعلم ان الحذاق من النحاة واهل البيان وغيرهم قاطبة متفقون على انحصـار الكلام فى الخبر والانشـاء وانه ليس له قسم ثالث . وادعى قوم ان اقسـام الكلام عشرة نداء ومسئلة وامر وتشفع وتعجب وقسم وشرط ووضع وشك واستفهام . وقيل تسعة باسقاط الاستفهام لدخوله فى المسئلة . وقيل ثمانية باسقاط التشفع لدخوله فيها وقيل سـبعة باسـقاط الشك لانه من قسم الخبر . وقال الاخفش هى ستة خبر واسـتخبار وامر ونهى ونداء وتمن . وقال بعضهم خمسة خبر واسـتخبار وامر وتصريح طلب ونداء . وقال قوم اربعة خبر واسـتخبار وطلب ونداء . وقال كثيرون ثلثة خبر وطلب وانشـاء قالوا لان الكلام اما ان يحتمل التصـديق والتكذيب اولا الاول الخبر والثانى ان اقترن معناه بلفظه فهو الانشـاء وان لم يقترن بلفظه بل تأخر عنه فهو الطلب . والمحققون على دخول الطلب فى الانشـاء وان معنى اضرب مثلا وهو طلب الضرب مقترن بلفظـه واما الضرب الذى يوجد بعد ذلك فهو متعلق الطلب لانفسه . وقال بعض من جعل الاقسام ثلثة الكلام ان افاد بالوضـع طلبـا فلا يخلو اما ان يطلب ذكر المـاهية او تحصـيلها او الكف عنها الاول الاستفهام والثانى الامر و الثالث النهى . وان لم يفد طلبا بالوضع فان

لم يحتمل الصدق والكذب يسمى تنبيها وانشاءً لانك نبهت به على مقصودك وانشأته اى ابتكرته من غير ان يكون موجودا فى الخارج سواء افاد طلبا باللازم كالتمنى والترجى والنداء والقسم اولا كانت طالق . وان احتملهما من حيث هو فهو الخبر كذا فى الاتقان ويجئ ما يتعلق بهذا فى لفظ المركب فى فصل الباء من باب الراء . ويسمى ابن الحاجب فى مختصر الاصول غير الخبر بالتنبيه وادخل فيه الامر والنهى والتمنى والترجى والقسم والنداء والاستفهام . قال المحقق التفتازانى هذه التسمية غير متعارف (فائدة) صيغ العقود نحو بعت واشتريت وطلقت واعتقت لاشك انها فى اللغة اخبار وفى الشرع تستعمل اخبارا ايضا انما النزاع فيها اذا قصد بها حدوث الحكم وايجاده وقد اختلف فيها والصحيح انها انشاء لصدق حد الانشاء عليها لانها لاتدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعت لايدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به ولايوجد فيه احتمال الصدق والكذب اذ لو حكم عليه باحدهما كان خطأ قطعا وتحقيقه يطلب من العضدى وحواشيه (التقسيم) يقسم الخبر الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه . القسم الاول وهو ما يعلم صدقه اما ضرورى او نظرى . والضرورى اما ضرورى بنفسه اى بنفس الخبر فانه هو الذى يفيد العلم الضرورى لمضمونه وهو المتواتر واما ضرورى بغيره اى استفيد العلم الضرورى لمضمونه من غير الخبر وهو الموافق للعلم الضرورى نحو الواحد نصف الاثنين . والنظرى مثل خبر الله وخبر رسوله وخبر اهل الاجماع والخبر الموافق للنظر الصحيح فى القطعيات فان ذلك كله قد علم وقوع مضمونه بالنظر . القسم الثانى وهو ما علم كذبه وهو كل خبر مخالف لما علم صدقه من الاقسام المذكورة . القسم الثالث وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذوب وقد لا يظن صدقه ولا كذبه كخبر مجهول الحال . وقد خالف فى هذا التقسيم بعض الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعا وفساده ظاهر . وايضا ينقسم الى متواتر وآحاد فالمتواتر خبر بلغت رواته مبلغا احالت العادة توافقهم على الكذب كما يجئ فى محله والآحاد خبر لم ينته الى هذه المرتبة . وفى شرح النخبة خبر الواحد فى اللغة ما يرويه شخص واحد وفى اصطلاح المحدثين خبر لم يجتمع شروط التواتر فيه وهو يشتمل المشهور والعزيز والغريب والمقبول والمردود . اعلم ان خبر الرسول صلى الله عليه وسلم فى اصطلاح الاصوليين على ثلثة اقسام . الاول المتواتر وهو الخبر الذى رواه قوم لايتوهم توافقهم على الكذب عادة و يدوم هذا الحد من قرن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الى يومنا هذا فيكون آخره كأوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه يعنى يستوى فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى الناقل الاخير كنقل القرآن والصلوات الخمس وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا . والثانى المشهور وهوما كان

من الآحاد فى القرن الاول ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم توافقهم على الكذب وهو القرن الثانى ومن بعدهم وانه يوجب علم طمانينة اى يرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق الواحد . والثالث الخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المتواتر والمشهور وانه يوجب العمل دون العلم اليقين هكذا فى نور الانوار . اعلم ان اهل العربية اتفقوا على ان الخبر محتمل للصدق والكذب وهذا الكلام ايضا يحتمل الصدق والكذب ولا تفصى عنه الا بان يقال ان هذا القول فرد من افراد مطلق الخبر . فله اعتباران . احدهما من حيث ذاته مع قطع النظر عن خصوصية كونه خبرا جزئيا . وثانيهما من حيث عروض هذا المفهوم له فثبوت الاحتمال له بالاعتبار الثانى لا ينافى عدم لزوم الاحتمال بالاعتبار الاول كا للانصور المتصور . واذ عرفت هذا فاعرف ان الخبر هو الكلام الذى يقبل الصدق والكذب لاجل ذاته اى لاجل حقيقته اى من حيث ان فيه اثبات شئ لشئ او نفيه عنه من غير نظر الى الخارج والى خصوصية المخبر نحو خبر الله تعالى والى البرهان الذى يخصه بالصدق ويرفع احتمال الكذب نحو العالم قديم وايضا من غير نظر الى خصوص المادة التى تعلق بها الكلام كان يكون من الامور الضرورية التى لا يقبل اثباتها الا الصدق ولا يقبل نفيها الا الكذب نحو اجتماع النقيضين باطل . ثم ان الخبر بالنظر لما يعرض له اما مقطوع بصدقه كالمعلوم ضرورة كالواحد نصف الاثنين او استدلالا نحو العالم حادث وكخبر الصادق وهو الله تعالى ورسوله . واما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة نحو والسماء اسفل والارض فوق او استدلالا نحو العالم قديم هكذا فى كليات ابى البقاء .

(الاخبار) هو عند المحدثين مرادف للتحديث وقيل مغاير له وقد سبق فى فصل الثاء المثلثة من باب الحاء . وعند اهل العربية يطلق على الخبر وهو الكلام الذى لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه . وقد يطلق على القاء هذا الكلام وهو فعل المتكلم اى الكشف والاعلام وهذا ظاهر . واما المعنى الاول فقد قال سعد الملة فى التلويح فى تعريف اصول الفقه المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزء من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع فى العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات انتهى .

(الاخبارية) فرقة من الامامية وقد سبق ذكرها فى فصل الميم من باب الالف .

(الاستخبار) عند اهل العربية هو الاستفهام وهو طلب الفهم . وقيل الاستخبار

ماسبق اولا ولم يفهم حق الفهم فاذا سألت عنه ثانيا كان استفهاما حكاه ابن فارس فى فقه اللغة كذا فى الاتقان فى انواع الانشاء . وفى بعض الكتب الاستخبار هو طلب الخبر .

(الخدر) بفتح الخاء والدال المهملة بمعنى سستى اندام وباطل شدن حس لمس قال الشيخ هو علة آلية تحدث فى حس لمس بها آفة اما بطلانا او نقصانا . واعلم ان كثيرا من المتأخرين يخصون الخدر بنقصان الحس فقط . وفى بعض انواع الخدر يحس الانسان فى العضو شبيها بحركة النمل كذا فى بحر الجواهر .

(التخدير) هو مقابل اللذع وهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل لقوة الحس والحركة باردا فى مزاجه غليظا فى جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويجيء فى فصل العين المهملة من باب اللام .

(المخدر) على صيغه اسم الفاعل من التخدير عند الاطباء دواء يجعل الروح الحساس او المحرك للعضو غير قابل لتأثير القوة النفسانية قبولا تاما كالافيون كذا فى الموجز فى فن الادوية .

(الخنازير) جمع خنزير بكسر الخاء وسكون النون وكسر الزاء المعجمة بعدها ياء تحتانية ساكنة وهى عند الاطباء اورام صغار صلاب تمكن فى مواضعها ولا تحرك وتكون على لون البدن كذا فى بحر الجواهر . وفى شرح القانونچه الخنازير اورام سلعة متشبثة باللحم غير بثرية اكثرها فى العنق .

(الاختصار) بالصاد المهملة هو عند بعض اهل العربية مرادف للايجاز وقيل اخص منه لانه خاص بحذف الجمل بخلاف الايجاز . وقيل الايجاز عند السكاكى ما يكون بالنسبة الى المتعارف والاختصار عنده ما يكون بالنسبة الى مقتضى المقام ويجيء فى فصل الزاء المعجمة من باب الواو . وقال عبد العلى البرجندى فى حاشية شرح الملخص الايجاز بيان المعنى المقصود باقل مما يمكن من اللفظ من غير حذف والاختصار عبارة عن الحذف مع قرينة تدل على خصوص المحذوف والاقتصار عبارة عن حذف لا يكون كذلك وقد يستعمل الاختصار مرادفا للايجاز انتهى . وقد يراد بالاختصار الحذف بدليل وبالاقتصار الحذف بغير دليل كما سبق فى لفظ الحذف . فعلى هذا يكون الاختصار اعم مما ذكره عبد العلى البرجندى لانه يشتمل الحذف لقرينة لا تدل على خصوص المحذوف ايضا بخلاف ما ذكره . وفى بعض الحواشى المعلقة على الضوء ما حاصله الاقتصار ترك بعض الشيء نسيا منسيا كأنه لم يكن كترك الفاعل فى المجهول . وبعبارة اخرى الحذف عن اللفظ و النية جميعا . وبعبارة اخرى الحذف مع كون المحذوف غير مراد . وعلى هذا قيل لا يجوز

الاقتصار على احد مفعولى باب علمت اذ حذف احد مفعوليه عن اللفظ لا عن المعنى جائز كما فى قوله تعالى ولا يحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا اى لا يحسبن الذين قتلوا انفسهم امواتا . والاختصار ترك بعض الشئ صورة لا حقيقة . ويعبر عنه ايضا بالحذف عن اللفظ دون النية وبالحذف مع كون المحذوف مرادا . وفى شرح هداية النحو فى الخطبة قيل الاختصار قلة اللفظ والمعنى وقيل هو مختص بالالفاظ وقيل هو الحذف لدليل وقيل الحذف عن اللفظ دون النية وقيل قلة الالفاظ وكثرة المعانى والاقتصار عكسه فى الكل انتهى . و فى الحاشية المنقولة عنه قوله فى الكل اى فى جميع الوجوه المذكورة فى الاختصار . اما عكس الاول فلان الاقتصار قلة اللفظ وكثرة المعنى واما الثانى فلان الاقتصار غير مختص بالالفاظ واما الثالث فلان الاقتصار الحذف بدون الدليل واما الرابع فلان الاقتصار الحذف عن اللفظ والنية جميعا واما عكس الخامس فلان الاقتصار كثرة الالفاظ وقلة المعانى انتهى .

(الخضر) بالكسر وسكون الضاد المعجمة نام پيغمبريست عليه السلام ونزد صوفيه كنايت از بسط است والياس كنايت از قبض است كذا فى كشف اللغات . وفى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم الخضر كناية عن البسط والياس عن القبض واما كون الخضر عليه السلام شخصا انسانيا باقيا من زمان موسى عليه السلام الى هذا العهد او روحانيا يتمثل بصورته لمن يرشده فغير محقق عندى بل قد يتمثل معناه له بالصفة الغالبة عليه ثم يضمحل وهو روح ذلك الشخص او روح القدس .

(الخضراء) بفتح الضاد المعجمة والالف الممدودة در لغت سبز را گويند ودر اصطلاح محدثين جامهٔ را گويند كه درو خطهاى سبز باشند كما فى تيسير القارئ ترجمة صحيح البخارى وقد سبق فى لفظ الحمراء ايضا .

(الخطرة) بالفتح وسكون الطاء المهملة در لغت چيزى در دل آمدن و برفور گذشتن كما فى مجمع السلوك وفى الصراح الخطور گذشتن انديشه بدل . وفى شرح القصيدة الفارضية الخاطر يطلق على ما يخطر بالبال ويطلق ايضا على القلب وهذا من باب اطلاق لفظ الحال على المحل يقال ورد لى خاطر ووقع فى خاطرى كذا انتهى كلامه . و در لطائف اللغات ميگويد كه خطره در اصطلاح صوفيه عبارتست از ادعيهٔ كه ميخوانند عبد را بردو كان حق بحيثيتى كه عبد دفع آن نتواند كرد انتهى كلامه . وخاطر نزد صوفيه واردیست كه فرود مى آيد بر دل در صورت خطاب ومطالبه ووارد عام است از خاطر وغير خاطر مثل وارد حزن و وارد خوشى و وارد قبض و وارد بسط . واكثر المتصوفة على ان الخواطر اربعة . خاطر من الحق وهو علم يقذفه الله تعالى من الغيب

فی قلوب اهل القرب والحضور من غیر واسعة . وخاطر من الملك وهو الذی یحث
علی الطاعة ورغب فی الخیرات ویحرز من المعاصی والمكاره ویلوم علی ارتكاب المخالفات
وعلی التكاسل من الموافقات . وخاطر من النفس وهو الذی یتقاضی الحظوظ العاجلة
ویظهر الدعاوی الباطلة . وخاطر من الشیطان ویسمی بخاطر العدو اذ الشیطان عدو
للمسلم وهو الذی یدعو الی المعاصی والمناهی والمكاره . والفرق بین خاطر الحق والملك
ان خاطر الحق لا یعرضه شیٔ وسائر الخواطر تضمحل وتتلاشی عنده . سئل بعض الكبار
من برهان الحق فقال وارد یرد علی القلب تعجز النفس عن تكذیبها ومع وجود
الخاطر الملكی معارضة خاطر النفس وخاطر الشیطان وان خاطر النفس لا ینقطع بنور
الذكر بل یتقاضی الی مطلوبه اتصل الی مرادها الا اذا ادركها التوفیق الازلی فیقلع عنها
عرق المطالبة . واما خاطر الشیطان فانه ینقطع بنور الذكر ولكن یمكن ان یعود ویدیٔ
الذكر ویغویه . وقال بعضهم الخاطر خطاب یرد علی القلوب والضمائر . وقیل كل خاطر
من الملك فقد یوافقه صاحبه وقد یخالفه بخلاف الخاطر الحقانی فانه لا یحصل خلاف
من العبد فیه . وفرق میان خاطر نفس وخاطر شیطان همین است كه نفس آرزو بچیزی
معین كند والحاح كند تا بآن چیز رسد وشیطان آرزو بچیزی معین نكند بلكه چون
داعی شود بمعصیتی كه آن را سالك اجابت نكند فی الحال بسوی وسوسهٔ دیگر اندازد
چه مقصود او در فعلی معین نیست مقصود او آنست كه مسلم را بهر طور در معصیتی
اندازد كیف كان . وقال بعضهم الخواطر اربعة خاطر من الله تعالی وخاطر من الملك
وخاطر من النفس وخاطر من العدو فالذی من الله تنبیه والذی من الملك حث علی
الطاعة والذی من النفس مطالبة الشهوة والذی من العدو تزیین المعصیة . فبنور التوحید
یقبل من الله تعالی وبنور المعرفة یقبل من الملك وبنور الایمان ینهی النفس وبنور
الاسلام یرد علی الطاعة . وسئل الجنید عن الخطرات فقال الخطرات اربعة خطرة من الله
تعالی وخطرة من الملك وخطرة من النفس وخطرة من الشیطان فالتی من الله ترشد
الی الاشارة والتی من الملك ترشد الی الطاعة والتی من النفس تجر الی الدنیا وطلب
عزها والتی من الشیطان تجر الی المعاصی . والمشهور عند مشایخ الصوفیة ان الخواطر
اربعة كلها من الله تعالی بالحقیقة الا ان بعضها یجوز ان یكون بغیر واسطة وبعضها بواسطة
فما كان بغیر واسطة وهو خیر فهو الخاطر الربانی ولا یضاف الی الله تعالی الا الخیر ادبا
وما كان بواسطة وهو خیر فهو الخاطر الملكی . وان كان شرا فان كان بالحاح وتصمیم علی
شیٔ معین فیه حظ النفس فهو الخاطر النفسانی والا فهو الشیطانی . وجعل بعض المشایخ
الواجب ای خطرة الواجب للحق والحرام للشیطان والمندوب للملك والمكروه للنفس .
واما المباح فلما لم یكن فیه ترجیح لم ینسب الی خاطر لاستلزامه الترجیح . والشیخ مجدالدین

البغدادى زاد على الخواطر الاربعة خاطر الروح وخاطر القلب وخاطر الشيخ . وبعضهم زاد خاطر العقل وخاطر اليقين . و بالحقيقة هذه الخواطر مندرجة تحت الخواطر الاربعة . فان خاطر الروح وخاطر القلب مندرجان تحت خاطر الملك . واما خاطر العقل فان كان فى امداد الروح والقلب فهو من قبيل خاطر الملك وان كان فى امداد النفس والشيطان فهو من قبيل خاطر العدو . واما خاطر الشيخ فهو امداد همة الشيخ يصل الى قلب المريد الطالب مشتملا على كشف معضل وحل مشكل فى وقت استكشاف المريد ذلك باستمداده من ضمير الشيخ وفى الحال ينكشف و يتبين وذلك داخل تحت الخاطر الحقانى لان قلب الشيخ بمثابة باب مفتوح الى عالم الغيب فكل لحظة يصل امداد فيض الحق سبحانه على قلب المريد بواسطة الشيخ . واما خاطر اليقين فهو وارد مجرد من معارضات الشكوك ولا ريب انه داخل تحت الخاطر الحقانى (فائدة) تميز الخواطر كما ينبغى لايتيسر الا عند تجلية مرآة القلب من الامور الطبعية الجسمانية بمصقل الزهد والتقوى والذكر حتى تنكشف فيها صور حقائق الخواطر كما هى . ومن لم يبلغ من الزهد والتقوى هذه المرتبة ويريد ان يميز بين الخواطر فله طريق وذلك بان يزن اولا خاطره بميزان الشرع فان كان من قبيل الفرائض او الفضائل يمضيه وان كان محرما او مكروها ينفيه وان كان من قبيل المباحات فكل جانب يكون اقرب الى مخالفة النفس يمضيه والغالب من سجية النفس ميلها الى شئ دنى . ثم يعلم ان مطالبات النفس على نوعين بعضها حقوق لابد منها وبعضها حظوظ فالحقوق ضرورة اذ قوام النفس وبقاء حيوتها مشروط ومربوط بها والحظوظ ما زاد عليها فيلزم تميز الحقوق من الحظوظ كى تمضى الحقوق وتنفى الحظوظ . واهل البدايات يلزمهم الوقوف على الحقوق وحد الضرورة وتجاوزهم عن ذلك ذنب فى حقهم . واما المنتهى فله فتح طريق السعة والخروج عن مضيق الضرورة الى فضاء المشاهدة والمسامحة وامضاء خواطر الحظوظ باذن الحق سبحانه وان شئت الزيادة فارجع الى مجمع السلوك فى فصل معرفة الخواطر .

(الخمار) بالكسر معجر زنان و در اصطلاح سالكان خمار احتجاب محبوبست بحجب عزت وظاهر شدن پردهاى كثرت بر روى وحدت واين مقام تلوين سالك است كذا فى كشف اللغات .

(الخير) بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية فى اللغة بمعنى نيكى ونيكو ونيكوتر كما فى الصراح وضده الشر . قيل الحكماء ربما يطلقون الخير على الوجود والشر على العدم وربما يطلقون الخير على حصول كمال الشئ والشر على عدم حصوله . قالوا الوجود خير محض والعدم شر محض فان ارادوا بالخير فى هذا القول الوجود يكون معنى ذلك الوجود

وجود محض فيخلو عن الفائدة وان ارادوا به حصول الكمال فلا يشتمل لوجود الواجب لقيامه بذاته سواء اريد بالكمال صفة تناسب ما حصل له و يليق به او صفة كمال مقابلة لصفة نقصان فظهر ان قولهم المذكور ليس بصحيح على الاطلاق . وقيل لم يريدوا بذلك تصوير معنى الخير والشر كما حسب هذا القائل فقال ما قال فان معناها معلوم لجمهور الناس بداهة يوصفون بكل منهما اشياء مخصوصة ويسلبونهما عن اشياء اخر ولكنهم لا يفرقون ما بالذات وما بالعرض ويطلقون الخير على كل منهما وكذا الشر . واقوم ذهبوا الى ان ما يطلقون عليه الخير قسمان خير بالذات وخير بالعرض وكذا الشر فان القتل مثلا اذا تأملنا فيه وجدناه شرا باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقطوع كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة وهو قيد عدمى وباقى القيود الوجودية خيرات . نعم النحو هم فى هذه المقدمة بانها ضرورية غير صحيح والظاهر انها اقناعية وان الامثلة التى ذكروها فى هذا المقام توقع بها ظنا هكذا يستفاد من شرح التجريد وحواشيه . والاحسن ما قال بعض الصوفية ان الوجود خير محض وبالذات لكونه مستنداً الى العزيز الحكيم والعدم شر محض وبالذات لعدم استناده اليه وقد سبق فى لفظ الجمال زيادة تحقيق لهذا فى فصل اللام من باب الجيم فالك اذا قابلت المنافع بالمضار تجد المنافع اكثر واذا قابلت الشر بالخير تجد الخير اكثر وكيف لا لان المؤمن يقابله الكافر ولكن المؤمن قد يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه شر اصلا من اول عمره الى آخره كالانبياء والاولياء والكافر لا يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه خير اصلا . غاية ما فى الباب ان الكفر يحبطه ولا ينفعه ويستحيل نظرا الى العادة ان يوجد كافر لا يسقى العطشان شربة ماء ولا يطعم الجائع لقمة خبز ولا يذكر ربه فى عمره وكيف لا وهو فى زمان صباه كان مخلوقا على الفطرة المقتضية للخيرات فخلق الخير الغالب كما ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل لا يناسب الحكمة . الا ترى ان التاجر اذا طلب منه درهم بدينار فلو امتنع ويقول فى هذا شر وهو زوال الدرهم عن ملكى فيقال له لكن فى مقابلته خير كثير وهو حصول الدينار فى ملكك وكذلك الانسان لو ترك الحركة اليسيرة لما فيها من المشقة مع علمه انها تحصل له راحة مستمرة ينسب الى مخالفة الحكمة فاذا نظر الى الحكمة كان وقوع الخير المشوب بالشر القليل من الاطف فخلق الله العالم الذى فيه الشر لذلك والى هذا اشار الله تعالى بقوله انى جاعل فى الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فقال الله تعالى فى جوابهم انى اعلم ما لا تعلمون اى انى اعلم ان هذا القسم يناسب الحكمة لان الخير فيه كثير و بين لهم خيره بالتعليم كما قال وعلم آدم الاسماء كلها يعنى ايها الملائكة خلق الشر المحض والشر الغالب

والشر المساوى لا يناسب الحكمة واما خلق الخير الكثير فناسب . فقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اشارة الى الشر واجابهم الله بما فيه من الخير بقوله وعلم آدم الاسماء . فان قال قائل فالله قادر على تخليص هذا القسم من الشر بحيث لا يوجد فيه شر فيقال له ما قال الله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين يعنى لو شئنا خلصنا الخير من الشر لكن حينئذ لا يكون خلق الخير الغالب وهو قسم معقول فهل كان تركه للشر القليل وهو لا يناسب الحكمة وان كان لا لذلك فلا مانع من خلقه فيخلقه لما فيه من الخير الكثير هذا خلاصة ما فى التفسير الكبير فى تفسير قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها فى سورة الم السجدة . وفى شرح المواقف فى خاتمة مقصد انه تعالى مريد لجميع الكائنات ان الحكماء قالوا الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالعقول والافلاك . واما الخير غالب فيه كما فى هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذلك الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر فى هذين القسمين . واما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس شئ منها موجودا فالخير فى هذا العالم واقع بالقصد الاول داخل فى القضاء دخولا اصليا ذاتيا والشر واقع بالضرورة داخل فى القضاء دخولا بالتبع والعرض وانما التزم فى هذا العالم فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة كما انه ليس من الحكمة ايجاد الشر المحض او الكثير او المساوى فلا يعد من الحكمة ترك المطر الذى به حيوة العالم لئلا تنهدم به دور معدودة . الا ترى انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم ان حيوته فى قطعها فانه يأمر بقطعها ويريده طبعا لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان يختاره واذا احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعد حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغى انتهى . والفرق بين الخير والكمال يجئ فى لفظ اللذة فى فصل الذال المعجمة من باب اللام .

(**الاختيار**) لغة الايثار يعنى بر كزيدن ويعرف بانه ترجيح الشئ وتخصيصه وتقديمه على غيره وهو اخص من الارادة . وعند المتكلمين والحكماء قد يطلق على الارادة كما يجئ فى فصل الدال من باب الراء المهملتين . وقد يطلق على القدرة ويقابله الايجاب . والمشهور ان له معنيين الاول كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فعدم الفعل لم تتعلق به المشيئة بل هو معلل بعدم المشيئة على ما ورد به الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وهذا المعنى متفق عليه بين المتكلمين والحكماء الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له تعالى فيستحيل الانفكاك بينهما وان مشيئة الترك وعدم مشيئة الفعل ممتنع

مقدمة الشرطية الاولى وهى ان شاء واجبة الصدق عندهم ومقدمة الشرطية الثانية وهى ان لم يشأ ممتنعة الصدق وصدق الشرطية لا يتوقف على صدق شئ من الطرفين فكلتا الشرطيتين صادقتان . والمتكلمون قالوا بجواز تحقق مقدم كل من الشرطيتين فالمختار والقادر على هذا المعنى هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل . والثانى صحة الفعل والترك فالمختار والقادر هو الذى يصح منه الفعل والترك وقد يفسران بالذى ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا المعنى مما اختلف فيه المتكلمون والحكماء فنفاه الحكماء لاعتقادهم ان ايجاده تعالى العالم على النظام من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وزعموا ان هذا هو الكمال التام ولم يتنبهوا على انه هذا نقصان تام فان كمال السلطنة يقضى ان يكون الواجب قبل كل شئ وبعده كما لا يخفى على العاقل المنصف واثبته المتكلمون كلهم وهو الحق الحقيق اللائق بشانه تعالى لان حقيقة الاختيار هو هذا المعنى الثانى لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل هكذا يستفاد من شرح المواقف وبعض حواشيه ومما ذكره الصادق الحلوانى فى حاشية الطيبى . وقال مرزا زاهد فى حاشية شرح المواقف فى بحث امتناع استناد القديم الى الواجب . اعلم ان الايجاب على اربعة انحاء . الاول وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل من حيث هى مع قطع النظر عن ارادة الفاعل وغاية الفعل وهو ليس محل الخلاف لاتفاق الكل على ثبوت الاختيار الذى هو مقابلة لله تعالى بل هو عند الحكماء غير متصور فى حقه تعالى فانه لا يمكن النظر الى شئ وقطع النظر عما هو عينه . والثانى وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل بان يكون الارادة والغاية عين الفاعل . وبعبارة اخرى وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الخارج وهذا محل الخلاف بين الحكماء والمتكلمين . فالحكماء ذهبوا الى هذا الايجاب فى حقه تعالى وزعموا انه تعالى يوجد العالم بارادته التى هى عينه وذاته تعالى غاية لوجود العالم بل علة تامة له . والمتكلمون ذهبوا الى الاختيار المقابل لهذا الايجاب وقالوا انه تعالى اوجد العالم بالارادة الزائدة عليه لا لغرض او بالارادة التى هى عينه لغرض هو خارج عنه . والثالث وجوب الصدور نظرا الى ارادة الفاعل والمصلحة المترتبة على الفعل وهذا محل الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة . فالاشاعرة قالوا بالاختيار المقابل لهذا الايجاب حيث لم يقولوا بوجود الاصلح وجوزوا الترجيح بلا مرجح . والمعتزلة قالوا بهذا الايجاب حيث ذهبوا الى وجوب الاصلح وامتناع الترجيح بلا مرجح . والرابع وجوب الصدور بعد الاختيار وهذا الوجوب مؤكد للاختيار ولا خلاف فى ثبوته والاختيار الذى يقابله واذا تعين ذلك علمت ان اثر الموجب على النحوين الاولين يجب ان يكون دائما بدوامه اى بدوام ذلك الموجب لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة واثر الموجب على المعنيين الاخيرين وكذا اثر المختار على هذه المعانى كلها يحتمل الامرين

هذا ما ظهر لى فى هذا المقام . والجمهور فى غفلة عنه فظن بعضهم ان محل الخلاف بين الحكماء والمتكلمين هو الايجاب بالمعنى الاول وكلام اكثرهم مبنى عليه وظن بعضهم انه لا خلاف بين الحكماء والمعتزلة الا فى قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما على ان ايجاد العالم ممكن بالنسبة الى ذاته تعالى بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التى هى عينه انتهى كلامه . فالاختيار على المعنى الاول امكان الصدور بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة التى هى عين الذات وكذا عن الغاية ومرجعه الى كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وعلى المعنى الثانى امكان الصدور بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الخارج ومرجعه الى كون الفاعل بحيث يصح منه الفعل والترك وهو الذى نفاه الحكماء عنه تعالى . واما تفسيرهم القدرة بصحة صدور الفعل ولا صدوره بالنسبة الى الفاعل فمبنى على ظاهر الامر او بالنسبة الى ما وراء الصادر الاول هكذا ذكر مرزا زاهد ايضا وعلى المعنى الثالث امكان الصدور نظرا الى ارادة الفاعل والمصلحة وعلى المعنى الرابع امكان الصدور بعد الاختيار هذا . ثم الاختيار عند المنجمين يطلق على وقت لا احسن منه فى زعم المنجم من الاوقات المناسبة لشروع امر مقصود فيها وتعين مثل ذلك الوقت يحصل بملاحظة امور كثيرة منها ملاحظة الطالع هكذا ذكر الفاضل عبد العلى البرجندى فى شرح بيست باب .

(الخيار) اعلم ان الخيارات على سبعة عشر قسما . الاول خيار الشرط وهو ان يشترط احد المتعاقدين او كلاهما الخيار بين قبول العقد ورده ثلثة ايام او اقل . الثانى خيار الرؤية وهو ان يشترى شيئا لم يره فللمشترى الخيار اذا رآه وهو غير موقت بمدة . والثالث خيار العيب وهو ان يجد بالمبيع عيبا ينقص الثمن فله الخيار ان شاء يختار المبيع بكل الثمن او يرده الى البائع . والرابع خيار التعيين وهو ان يشترى احد الشيئين على انه يعين احدهما ايما شاء . الخامس خيار النقد بان اشترى شيئا على انه ان لم ينقد ثمنه الى ثلثة ايام فلا بيع . السادس خيار الغبن وهو ان يغر البائع المشترى او بالعكس او غره الدلال . السابع خيار الكمية صورتها ان قال اشتريت ما فى هذه الخابية ثم رأى ما فيها من الدهن او غيره او قال بعت بما فى هذه الصرة ثم رأى الدراهم التى فيها كان له الخيار . والثامن خيار الاستحقاق وصورته استحق بعض المبيع فان كان الاستحقاق قبل القبض خير فى الكل وان كان بعده خير فى القيمى لا فى المثلى . التاسع خيار التغرير الفعلى كالتصرية والمصراة هى ما كانت قليلة اللبن فشد البائع ضرعها وحبسها عن ولدها ليجتمع لبنها فيظن المشترى انها غزيرة اللبن . والعاشر خيار كشف الحال وهو فيما اذا اشترى بوزن هذا الحجر ذهبا وفيما لو اشترى باناء لا يعرف قدره . وادخل فى خيار الكشف خيار التكشف وهو فيما اذا باع صبرة كل صاع بدرهم صح البيع فى صاع مع الخيار للمشترى .

والحادى عشر الخيار فى خيانة المرابحة . والثانى عشر الخيار فى خيانة التولية وهو ان تظهر خيانة البائع فى بيع المرابحة باقراره او ببرهان على ذلك او بنكوله اخذه المشترى بكل ثمنه او رده لفوات الرضاء وفى التولية للمشترى الحط قدر الخيانة فى التولية وينبغى ان تكون الخيانة فى الوضعية كذلك . والثالث عشر الخيار فى فوات وصف مرغوب فيه نحو ان يشترى عبدا بشرط كونه خبازا او كاتبا فظهر بخلافه اخذه بكل الثمن او رده . والرابع عشر الخيار فى تفريق صفقة بهلاك بعض المبيع قبل القبض . والخامس عشر الخيار فى عقد الفضولى فان المالك يخير ان شاء اجاز وان شاء ابطل . والسادس عشر الخيار فى ظهور المبيع مستأجرا . والسابع عشر الخيار فى ظهور المبيع مرهونا وهو ان يبيع الدار المستأجرة والشئ المرهون فان اجز المستأجر او المرتهن فلا خيار للمشترى وان لم يجز فالخيار للمشترى ان شاء انتظر انقضاء مدة الاجارة فى الاجارة وانتظر اداء الدين فى المرهون او فسخ هكذا فى الدر المختار وشرحه للطحطاوى .

(الاخيار) بفتح الالف جمع خير است ودر اصطلاح سالكان اخيار هفت تن را كويند از جملهٔ سيصد وپنجاه وشش مردان غيب كذا فى كشف اللغات ونيز دران در بيان لفظ اولياء واقع شده كه اخيار سيصد تن اند وايشان را ابرار نيز خوانند ويجئ ايضا فى لفظ الصوفى فى فصل الفاء من باب الصاد .

فصل السين

(الخسيس) فى اللغة فرومايه كما فى الصراح وفى بعض كتب اللغة الاخس زبون تر وهو مقابل للاشرف كما يجئ فى فصل الفاء من باب الشين . وفى بعض كتب اللغة الخسيس الدنى وقيل السفلة . وفى البرجندى فى اول كتاب البيع المراد بالخسيس فى باب البيع مايقل ثمنه كالخبز والملح وبالنفيس مايكثر ثمنه كالعبد . وفى بعض الكتب الشافعية الخسيس مادون نصاب السرقة . وقيل ما يعد فى العادة خسيسا انتهى .

(الاختلاس) بمعنى ربودن است وآنچنان باشد كه معنى غزل بمدح آورد ويا معنى مدح بغزل آورد مثال اول . ع . رخ تو راست چون قدزيباى دلبران . مثال دوم . ع . همى از راستى قدت برخ شاه دين ماند . كذا فى جامع الصنائع . واختلاس نزد قراء ترك تكميل حركت را كويند كما فى شرح الشاطبى .

(الخامسة) بالميم عند المنجمين هى سدس عشر الرابعة .

(الخماسى) بالضم عند الصرفيين كلمة فيها خمسة احرف اصول سواء كان مجردا كجحمرش او مزيدا فيه كعضرفوط وهو لا يكون الا اسما .

(المخمس) على صيغة اسم مفعول من باب التفعيل عند الشعراء يطلق على قسم من المسمط كما يجئ في فصل الطاء من باب السين . وعند المهندسين يطلق على شكل مسطح تحيط به خمسة اضلاع متساوية وان لم تكن متساوية فلا يسمى مخمسا بل ذا خمسة اضلاع كما فى كتب الحساب . وعند اهل التكسير و اهل الجفر يطلق على وفق مشتمل على خمسة وعشرين مربعا صغيرا .

(الاعداد المخمسة) يجئ فى فصل الدال من باب العين فى لفظ الاعداد الطبعية .

(مخمسة كتاب الدعوى) عند الفقهاء اسم لمسئلة مشتملة على خمس مسائل مخصوصة مذكورة فى كتاب الدعوى وهى قولهم سقط دعوى الملك المطلق ان برهن ذو اليد ان المدعى به وديعة او رهن او مؤجر او مغصوب هكذا فى شروح مختصر الوقاية لجامع الرموز والبرجندى .

(الخمسة المسترقة) عند المنجمين اسم خمسة ايام معينة من ايام السنة ويجئ فى لفظ السنة فى فصل الواو من باب السين .

(الخمسة المفردة) نزد بلغاء عبارتست از التزام منشى يا شاعر در كلام خود پنج حرف را يعنى ا و ه ح ى . كه بيش ازين در كلام نياورد مثاله . شعر . هوى يحيي هوى احياء حوا . حوى احياء حوا اوه يحيي . يعنى فرود آمد بمسمى يحيي محبت قبيلهاى مسماة حوا ودر گرفت به قبيلهاى حوا آه كردن يحيي واين صنعت از مخترعات امير خسرو دهلوى است .

(الاخنسية) بفتح الالف وسكون الخاء وفتح النون فرقة من الخوارج الثعالبة اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة فى الاحكام الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو فى دار التقية من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمانه وكفره . وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة من اموالهم ونقل عنهم تجويز تزوج المسلمات من مشركى قومهم كذا فى شرح المواقف .

فصل الشين

(الخدش) بالفتح وسكون الدال المهملة فى اللغة خراشيدن . وعند الاطباء هو تفرق اتصال واقع فى الجلد بشرط ان يكون قريب العهد كذا فى الاقسرائى . وفى شرح القانونچة تفرق الاتصال ان كان فى الجلد يسمى خدشا ان كان دقيقا وسحجا ان كان منبسطا . و در وافيه آورد تفرق اتصال كه از پوست فرو نگذرد آنرا سحج گويند وخدش نيز گويند وآنچه بگوشت فرو گذرد آن را جراحت گويند .

(الخفش) بفتح الخاء والفاء هو ان تكون الطبقة القرنية والعنبية رقيقتين ضعيفتين ينفذ فيهما شعاع الشمس والضوء وهذه لا تكون الا مولودة مع الانسان . وعند اكثر الاطباء انه ضعف البصر مع ندارة تكون فى الاجفان ولذا سمى الخفاش به لضعف بصره كذا فى بحر الجواهر .

فصل الصاد المهملة

(الخصوص) بالفتح والضم فى اللغة الانفراد ويقابله العموم . وعند المنطقيين كون احد المفهومين غير شامل من الآخر اما مطلقا او من وجه ويسمى ذلك المفهوم خاصا واخص اما مطلقا او من وجه ويجئ فى لفظ العموم فى فصل الميم من باب العين ولفظ الكلى فى فصل اللام من باب الكاف . اعلم ان الخصوص قد يعتبر بحسب الصدق وقد يعتبر بحسب الوجود وقد يعتبر بحسب المفهوم ويجئ فى لفظ النسبة فى فصل الباء من باب النون . ويطلق عندهم ايضا على كون القضية مخصوصة حملية كانت او شرطية . وعند الاصوليين كون اللفظ موضوعا بوضع واحد لواحد او لكثير محصور وذلك اللفظ يسمى خاصا . فاللفظ بمنزلة الجنس يشتمل المستعمل والمهمل . والموضوع يخرج المهمل . والمراد بالوضع تخصيص اللفظ بازاء المعنى فيدخل فيه الحقيقة والمجاز . وتقييد الوضع بالوحدة يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة . والمراد بالواحد فى قولهم لواحد اعم من الواحد الشخصى كزيد ويسمى هذا الخصوص خصوص العين ومن اواحد الجنسى كالانسان ويسمى هذا الخصوص خصوص الجنس ومن الواحد النوعى كرجل وامرأة ويسمى هذا الخصوص خصوص النوع . وقولهم لكثير يشتمل التثنية والجمع المنكر والعام واسم العدد . وقيد محصور يخرج المنكر والعام . وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فالوضع يشتمل وضع الحقيقة والمجاز وخرج به المهمل . وبقيد الوحدة خرج المشترك والمطلق ايضا عند من يقول بانه واسطة بين الخاص والعام وهو قول بعض المشايخ الحنفية والشافعية لان المطلق ليس بمتعرض للوحدة ولا للكثرة لانهما من الصفات والمطلق متعرض للذات دون الصفات وبعضهم جعل المطلق من الخاص النوعى وكذا الحال فى التعريف الاول فى شموله للمطلق وعدم شموله له . وبقيد الانفراد خرج العام ولم تخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا . ويتناول خصوص العين والجنس والنوع الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام اشارة الى كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة فى مفهومه اصلا فعلى هذا المراد بالمعنى مدلول اللفظ . وقيل المراد بالمعنى

ما يقابل العين كالعلم والجهل . هذا تعريف اقسمى الخاص الاعتبارى والحقيقى تنبيها على جريان الخصوص فى المعانى والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجرى العموم فى المعانى . وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم فى المعانى انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا . واعترض عليه ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمى الخاص كان الواجب ايراد كلمة او دون الواو لان المحدود ليس مجموع القسمين . وجوابه ان هذا بيان لقسميه على وجه يؤخذ منه تعريف القسمين بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او . وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعنى الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اى المعين المشخص . وبالجملة فعلى هذا الخاص يطلق على معنيين احدهما ما يعم الاقسام الثلثة وثانيهما ما هو احد اقسامه وهو خاص العين هذا كله خلاصة ما فى التلويح وكشف البزدوى ويجئ ما يتعلق بهذا فى لفظ العموم فى فصل الميم من باب العين .

(الخاص) هو عند الاصوليين ما عرفت قبيل هذا . وعند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظى على معان . منها ما عرفت قبيل هذا . ومنها الخاصة فى ميزان المنطق كل واحد من العرض اللازم والمفارق ان اختص بافراد حقيقة واحدة فهو خاص . وفى شرحه بديع الميزان الماشى بالنسبة الى الانسان خاص اضافى للانسان انتهى الا ان اطلاق لفظ الخاصة ههنا اشهر يقال الضاحك خاصة الانسان والماشى خاصة له ونحو ذلك فعلى هذا التاء فى لفظ الخاصة ليست للتأنيث بل للنقل من الوصفية الى الاسمية كما فى لفظ الحقيقة . ثم لفظ الخاصة عند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظى كما وقع فى الشفاء على المعنيين . الاول ما يختص بالشئ بالقياس الى كل ما يغايره كالضاحك بالقياس الى الانسان ويسمى خاصة مطلقة وهى التى عدت من الكليات الخمس ويقابلها العرض العام ورسمت بانها المقولة على ما تحت طبيعة واحدة فقط قولا عرضيا . والمراد بالطبيعة الحقيقة وفى اختيارها على لفظ الماهية حيث لم يقل على ما تحت ماهية واحدة اشارة الى ان الخاصة وكذا العرض العام المقابل له لا تكون للماهية المعدومة اذ المعدوم مسلوب فى نفسه فكيف يتصف بشئ . والمراد بالحقيقة اعم من النوعية والجنسية فتشتمل خواص الاجناس ايضا ولابد من اعتبار قيد الحيثية لان خواص الاجناس اعراض الماهية بالقياس الى انواعها . وما فى قولنا ما تحت طبيعة يراد به جنس الافراد فيشتمل المختص بفرد واحد سواء كان له حقيقة كخواص الاشخاص التى لها ماهية كلية اولا كخواصه تعالى وخواص التشخصات . ولما كان غرض المنطق لم يتعلق بمثل هذه الخواص لانه لا يبحث عن احوال الجزئيات اخرجها البعض من تعريف الخاصة فقال هى المقولة على افراد طبيعة واحدة فقط قولا عرضيا واراد

بالافراد ما فوق اواحد لا جميع الافراد فيدخل فى التعريف الخاصة الشاملة وغير الشاملة وقيد فقط لاخراج العرض العام والقيد الاخير لاخراج النوع والفصل القريب و بكل واحد من القيدين خرج الجنس والفصل البعيد ۔ وقال الشيخ فى الشفاء الخاصة المعتبرة اى التى هى احدى الكليات الخمس هى المقولة على اشخاص نوع واحد فى جواب اى شئ هو لا بالذات سواء كان نوعا اخيرا اولا ۔ ولا يبعد ان يعنى احد بالخاصة كل عارض لاى كلى كان ولو جنسا اعلى ويكون ذلك حسنا جدا لكن التعارف جرى فى ايراد الخاصة على انها خاصة للنوع وللفصل ۔ والثانى ما يخص الشئ بالقياس الى بعض ما يغايره ويسمى خاصة اضافية وغير مطلقة فهى ما تكون موجودة فى غير ذلك الشئ ايضا كالمشى بالنسبة الى الانسان هذا كله خلاصة ما فى شرح المطالع وشرح الشمسية وحواشيهما ۔ وبقى ههنا شئ وهو انه لا يعلم بين العرض العام والخاصة الاضافية فرق ولا محذور فى ذلك ۔ قال فى حاشية الجلالية الخاصة التى هى احدى اقسام الكليات الخمس هى الخاصة المطلقة واما اذا جعلت اعم من المطلقة والاضافية كما ذهب اليه بعض المتأخرين فيكون الماشى بالنسبة الى الانسان خاصا وعرضا عاما معا فيتداخل بعض اقسام الكلى فى بعض فلا تكون القسمة حقيقية بل اعتبارية انتهى (التقسيم) الخاصة المطلقة اما بسيطة او مركبة لان اختصاصها بالحقيقة اما لاجل التركيب اولا والثانى البسيطة كالضحك للانسان والاول المركبة ولابد ان يلتئم من امور كل واحد منها لا يكون مختصا بالمعروض ويكون مجموعها مختصا به مساويا له او اخص منه كقولنا بادى البشرة مستقيم القامة عريض الاظفار بالنسبة الى الانسان ۔ وايضا كل من الخاصة المطلقة والعرض العام ثلثة اقسام لانه قد يكون شاملا لجميع افراد المعروض وهو اما لازم كالضاحك بالقوة للانسان والماشى بالقوة له واما مفارق كالضاحك والماشى بالفعل له وقد يكون غير شامل كالكاتب بالفعل للانسان والابيض بالفعل له ۔ وجماعة خصوا اسم الخاصة المطلقة بالشاملة اللازمة وحينئذ تجب تسمية القسمين الآخرين اى الخاصة الشاملة المفارقة وغير الشاملة بالعرض العام لئلا يبطل التقسيم المخمس اى تقسيم الكليات الى خمس ونسبه الشيخ فى الشفاء الى الاضطراب لان الكلى انما يكون خاصة لصدقه على افراد حقيقة واحدة سواء وجد فى كلها او بعضها دام او لم يدم والعام موضوع بازاء الخاص فهو انما يكون عاما اذا كان صادقا على حقيقة وغيرها فلا اعتبار فى ذلك التخصيص لجهة العموم والخصوص بل انما هو مجرد اصطلاح (فائدة) المعتبر عند جمهور المتأخرين فى التعريفات الخاصة المطلقة المساوية وعند المحققين لا فرق بين الاقسام فى الاعتبار فى التعريفات ۔ ثم الخاصة عند اهل الهيئة تطلق بالاشتراك على اربعة معان ۔ الاول الخاصة الوسطية بمعنى قوس معينة من منطقة التدوير ۔ والثانى الخاصة الوسطية بمعنى الحركة فى تلك القوس ۔ والثالث الخاصة المرئية بمعنى قوس اخرى معينة

من منطقة التدوير . والرابع الخاصة المرئية بمعنى الحركة فى تلك القوس . فالخاصة الوسطية بمعنى القوس هى قوس من منطقة التدوير بين الذروة الوسطية وبين مركز جرم الكوكب على توالى حركة التدوير موافقا لتوالى حركة البروج كما فى المتحيرة او مخالفا له كما فى القمر وهذا على قياس ما قيل فى النطاقات . والخاصه المرئية بمعنى القوس هى قوس من منطقة التدوير بين الذروة المرئية ومركز جرم الكوكب على توالى حركة التدوير ويسمى بالخاصة المعدلة ايضا لانها تحصل بزيادة تعديل الخاصة على الخاصة الوسطية اذا كان مركز التدوير هابطا او بنقصانه عن الخاصة الوسطية اذا كان مركز التدوير صاعداً . اعلم ان الخاصة الوسطية لا تختلف فى الازمنة المساوية والمرئية تختلف هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلى البرجندى فى شرح التذكرة وغيره . ومعنى كل من الذروة الوسطية والمرئية وتعديل الخاصة يجئ فى موضعه . وخاصة الشمس مركزه كما يجئ فى فصل الزاء المعجمة من باب الراء . والحركة الخاصة هى حركة التدوير كما مر . وذوالخاصية عند الاطباء هو الدواء الذى يكون تأثيره بصورته فقط موافقا للطبيعة بان لا يكون مفسدا للحيوة ويجئ فى لفظ الغذاء فى ناقص باب الغين المعجمة .

(والخاصية) بالحاق الياء تستعمل فى الموضع الذى يكون السبب فيه مخفيا كقول الاطباء هذا الدواء يعمل بالخاصية فقد عبروا بها عن السبب المجهول للاثر المعلوم بخلاف الخاصة فانها فى العرف تطلق على الاثر اعم من ان يكون سبب وجوده معلوما او مجهولا يقال ما خاصة ذلك الشئ اى ما اثره الناشى منه والخواص اسم جمع الخاصية لا جمع الخاصية لان جمعها خاصيات . ومطلق الخاصية اما ان يكون لها تعلق بالاستدلال اولا يكون وعلى التقديرين اما ان تكون هى لازمة لذلك التركيب لما هو هو او تكون كاللازمة له والاول هو الخواص الاستدلالية اللازمة لما هو هو كعكوس القضايا ونتائج الاقيسة والثانى هو الخواص الاستدلالية الجارية مجرى اللازم كلوازم التمثيلات والاستقراءات من التراكيب لا بمجرد الوضع . والمزايا والكيفيات عبارة عن الخصوصيات المفيدة لتلك الخواص . وارباب البلاغة يعبرون عن لطائف علم المعانى بالخاصة الجامعة لها وعن لطائف علم البيان بالمزية وخواص بعض التراكيب كالخواص التى يفيدها الخبر المستعمل فى معنى الانشاء وبالعكس مجازا فانه لابد فى بيانها من بيان المعانى المجازية التى تترتب عليها تلك الخواص واما المتولدات من ابواب الطلب فليست من جنس الخواص بل هى معان جزئية والخواص وراءها وذلك ان الاستفهام مثلا يتولد منه الاستبطاء وهو معنى مجازى له ويلزمه الطلب وهو خاصية يقصدها البليغ فى مقام يقتضيه وقس على هذا سائر المتولدات . وحقيقة المزية المذكورة فى كتب البلاغة هى خصوصية لها فضل على سائر الخصوصيات من جنسها سواء كانت تلك الخصوصية فى ترتيب معانى النحو المعبر عنه بالنظم او فى دلالة المعانى

الاول على المعاني الثواني . فهي متنوعة الى نوعين . احدهما ما في النظم وحقه ان يبحث عنه في علم المعاني . وثانيهما ما في الدلالة وحقه ان يبحث عنه في علم البيان . والفرق بين الخواص والمزايا التي تتعلق بعلم المعاني هو ان تلك المزايا تثبت في نظم التراكيب فتترتب عليها خواصها المعتبرة عند البلغاء فالمزايا المذكورة منشأ لتلك الخواص وكذا المزايا التي تتعلق بعلم البيان فانها تثبت في دلالة المعاني الثواني فتترتب عليها الخواص المقصودة بتلك الدلالة وهي الاغراض المترتبة على المجاز المرسل والاستعارة والكناية كذا في كليات ابي البقاء .

(والخصوصية) بالفتح افصح وحينئذ تكون صفة والحاق الياء المصدرية لكون المعنى على المصدرية والتاء للمبالغة واذا ضم يحتاج الى ان يجعل المصدر بمعنى الصفة او الياء للنسبة والتاء للمبالغة كذا في كليات ابي البقاء .

(المخصوصة) عند المنطقيين وتسمى بالشخصية ايضا قد سبق في لفظ الحملية في فصل اللام من باب الحاء المهملة .

(المخصوص) بالمدح والذم عند النحاة يجيء تفسيرهما في افعال المدح والذم في فصل اللام من باب الفاء .

(الاختصاص) في اللغة امتياز بعض الجملة بحكم وعند بعض اهل البيان هو الحصر وبعضهم فرق بينهما ويجيء في لفظ القصر في فصل الراء المهملة من باب القاف . قال النحاة من المواضع الذي يضمر فيها الفعل قياسا باب الاختصاص على طريقة النداء بان يكون منقولا وذلك بان يذكر المتكلم اولا ضمير المتكلم ويؤتى بعده بلفظ اي ويجرى مجراه في النداء من ضمه والاتيان بعده بهاء التنبيه ووضعه بذي اللام او يذكر بعد ضمير المتكلم في مقام لفظ اي اسم مضاف دال على مفهوم ذلك الضمير وذلك اما ان يكون لمجرد بيان المقصود بذلك الضمير نحو انا افعل كذا ايها الرجل اي انا افعل كذا مختصا من بين الرجال بفعله فان قولك ايها الرجل لتوكيد الاختصاص لان الاختصاص قد وقع اولا بقولك انا وليس بنداء لان المراد بصيغة اي هو ما دل على ضمير المتكلم السابق لا المخاطب فهو اي قولك ايها الرجل في محل النصب لانه حال في تقدير مختصا من بين الرجال وحكمه في الاعراب والبناء حكم المنادى لان كل ما انتقل من باب الى باب فاعرابه على حسب ما كان عليه . او يكون لبيان المفهوم من الضمير مع افتخار نحو انا اكرم الضيف ايها الرجل وكذا انا معشر العرب نفعل كذا فان المعشر المضاف الى العرب فيه قائم مقام اي في محل النصب على الحال ودال على مفهوم ضمير المتكلم وعلى الافتخار ايضا او مع

التصاغر نحو انا المسكين ايها الرجل ويجب حذف حرف النداء فى باب الاختصاص . وقد يكون الاختصاص على غير طريقة النداء بان لا يكون منقولا عنه نحو نحن العرب اقرب الناس للضيف فانه ليس منقولا من النداء لان المنادى لا يكون معرفا باللام فيكون نصبه بفعل مقدر اى اخص العرب ولا يجوز اظهاره كذا فى العباب .

(الاختصاصات الشرعية) عند الاصوليين هى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة فى البيع وملك المنفعة فى الاجارة والبينونة فى الطلاق كذا فى التلويح فى باب الحكم .

(اختصاص الناعت) وهو التعلق الخاص الذى يصير به احد المتعلقين ناعتا للآخر والآخر منعوتا به والنعت حال والمنعوت محل كالتعلق بين لون البياض والجسم المقتضى لكون البياض نعتا للجسم والجسم منعوتا به بان يقال جسم ابيض كذا فى السيد الجرجانى .

(التخصيص) هو فى اللغة تمييز بعض الجملة بحكم ولذا يقال خص فلان بكذا كذا فى كشف البزدوى . وفى عرف النحاة تقليل الاشتراك الحاصل فى النكرات . وتقليل الاشتراك الحاصل فى المعارف عندهم يسمى توضيحا بل التوضيح عندهم رفع الاحتمال الحاصل فى المعرفة وهذا هو المراد بالتخصيص والتوضيح فى قولهم الوصف قد يكون للتخصيص وقد يكون للتوضيح . وقد يطلق التخصيص على ما يعم تقليل الاشتراك ورفع الاحتمال . وتحقيق ذلك ان الوصف فى النكرات انما يقلل الاحتمال والاشتراك وفى المعارف يرفعه بالكلية فان رجلا فى قولك رجل عالم كان يحتمل على سبيل البدلية جميع افراده وبذكر العالم قد زال الاحتمال حيث علم ان ليس المقصود غير العالم وبقى الاحتمال بالنسبة الى افراد العالم واما زيد فى قولك زيد التاجر عند اشتراكه بين التاجر وغيره فكان محتملا لهما وبذكر الوصف ارتفع ذلك الاحتمال بالكلية . لا يقال قد يرتفع الاحتمال بذكر الوصف فى النكرات كما اذا لم يكن الموصوف الا واحدا وقد لا يرتفع فى المعارف كما اذا كان الموصوف بالتجارة من المسمين بزيد متعدداً . لانا نقول مفهوم النكرة الموصوفة كلى وان كان منحصرا فى فرد بحسب الواقع فلم يرتفع الاحتمال بالكلية نظرا الى المفهوم وعند كون الموصوف بالتجارة من المسمين بزيد متعددا يجب ذكر الصفة الرافعة للاحتمال لانه انما يستعمل فى واحد منهم بعينه وذكر الوصف لدفع مزاحمة الغير ليتعين المراد فيجب ذكر ما يعين المقصود بخلاف النكرة فانها تستعمل فى مفهومها الكلى ولذا تكون حقيقة وان قيدت بوصف لا يوجد الا فى واحد . ثم كون الوصف رافعا للاحتمال فى سائر

المعارف محل تردد . اعلم ان الاشتراك والاحتمال اما معنوى اى ناش من المعنى كما فى النكرات واما لفظى اى ناش من اللفظ سواء كان بحسب الاوضاع المتعددة كما فى المشترك اللفظى بالقياس الى افراد معنى واحد فهو ناش من المعنى من قبيل الاشتراك المعنوى او بحسب وضع واحد كما فى سائر المعارف فان المعرف بلام العهد الخارجى مثلا كالرجل يصلح ان يطلق على خصوصية كل فرد من المفهومات الخارجية اما لانه موضوع بازاء تلك الخصوصيات وضعا عاما واما لانه موضوع لمعنى كلى ليستعمل فى جزئياته لا فيه وايا ما كان فالاحتمال ناش من اللفظ فقال السيد السند الظاهر انهم ارادوا الاشتراك المعنوى لان التقليل انما يتصور فيه بلا تمحل كما فى رجل عالم فلا يكون جارية فى قولنا عين جارية صفة مخصصة وقد يتمحل فيحمل الاشتراك على ما هو اعم من المعنوى واللفظى ويجعل جارية صفة مخصصة لانها قللت الاشتراك بان رفعت مقتضى الاشتراك اللفظى وهو احتمال العين لمعانيه وعينت معنى واحدا فلم يبق فى عين جارية الاشتراك المعنوى بين افراد ذلك المعنى . وصاحب الاطول قال الظاهر ان التخصيص محمول على ازالة الاشتراك لفظيا كان او معنويا اما فى الجملة او بالكلية الا انه فسر بتقليل الاشتراك لانه الغالب فى التخصيص وقلما يبلغ مرتبة الازالة بالكلية . فان قلت الرجل العالم خير من الجاهل فى صورة الاستغراق لا يتصور ان يكون لتقليل الاحتمال اذ لا احتمال للمستغرق بل لتقليل الشمول فهل يجعل تقليل الشمول من التخصيص . قلت قرينة الاستغراق تقوم بعد الوصف فالوصف لتقليل الاحتمال والقرينة لتعميم ما رفع فيه بعض الاحتمال فيكون الوصف فيه مخصصا . فان قلت لا يتم ذلك فى كل رجل عالم . قلت دخل الكل على الموصوف ولذا لا يمكن وصف الكل بل يجب اجراء الوصف على المضاف اليه ولو جعل تقليل الاشتراك عبارة عن رفع الاحتمال او ازالة بعض الشمول لان مقتضى الاشتراك قد يكون الشمول وان كان الاكثر الاحتمال لهان الامر انتهى . وفى عرف اهل المعانى هو القصر ويجئ فى فصل الراء من باب القاف . وفى عرف الاصوليين يطلق على معان . منها قصر العام على بعض مسمياته وهذا مصطلح الشافعية والمالكية فقيل المراد بالمسميات اجزاء المسمى للقطع بان الآحاد كزيد وعمرو مثلا ليس من افراد مسمى الرجال اذ مسماه مافوق الاثنين من هذا الجنس لكن التحقيق على ما يجئ فى لفظ العام انها الآحاد التى دل العام عليها باعتبار امر اشتركت فيه وهو معنى مسميات العام لا افراد مدلوله ولولا انهم جوزوا التخصيص بمثل الاستثناء الى الواحد لجاز جعل مسميات صيغة الجمع هى الجماعات لا الآحاد فيتناول التعريف ما اريد به جميع المسميات اولا ثم اخرج بعض كما فى الاستثناء . وما لم يرد به الا بعض مسمياته ابتداء كما فى غيره

وقال ابو الحسن هو اخراج بعض ماتناوله الخطاب . ويرد عليه ان ما اخرج فالخطاب لم يتناوله . واجيب بان المراد مايتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام وهذا عام مخصص ولا شك ان المخصص ليس بعام لكن المراد به كونه عاما لو لا تخصيصه وهذا ظاهر فى غير الاستثناء واما فى الاستثناء فاللفظ عام يتناول الجميع وان لم يكن الخطاب اى الحكم عاما فبعبارة ابى الحسين يفتقر الى هذا التأويل فى الاستثناء وغيره وفى الاخراج ايضا لاقتضائه سابقية الدخول وقولنا قصر العام على بعض مسمياته انما يفتقر اليه فى غير الاستثناء فيكون اولى وبعضهم لم يفرق بين العام والخطاب فزعم ان عبارة ابى الحسين لا يفتقر الى التأويل لان الخطاب فى نفسه متناول لذلك البعض المخرج . وقيل هو تعريف ان العموم للخصوص والمراد بالتخصيص هو الاصطلاحى وبالخصوص اللغوى كأنه قيل التخصيص تعريف ان المراد باللفظ الموضوع لجميع الافراد هو البعض منهافلا دور ولاتساوى بين الحد والمحدود فى الجلاء والخفاء باعتبار ان من عرف حصول الخصوص عرف تحصيل الخصوص وبالعكس لان الخصوص اللغوى قد عرف والتخصيص الاصطلاحى بعد لم يعرف . وقيل هو بيان مالم يرد باللفظ العام . ومنها قصر العام على بعض افراده بكلام مستقل مقترن اى غير متراخ وهذا مصطلح الحنفية . فبقيد الكلام خرج المخصص الغير الكلامى فانه ليس بتخصيص اصطلاحى . نحو العقل فى قوله تعالى وهو خالق كل شئ فان العقل يخصص ذات الله تعالى منه . والحس فى نحو قوله تعالى واوتيت من كل شئ فان الحس يخصص مالم يكن فى ملك بلقيس . [١] والمادة فى نحو لا يأكل الرأس فانه لا يتناول رأس الطير مثلا . وبقيد المستقل خرج غير المستقل وهو الكلام الذى يتعلق بصدر الكلام اى ما هو صدر ومقدم فى الاعتبار سواء كان مقدما فى الذكر او لم يكن فلا يرد الشرط المقدم على الجزاء فانه مؤخر اعتباراً وكذا لا يرد الاستثناء المقدم على المستثنى منه ونحو ذلك . ولا يكون تاما بنفسه حتى لو ذكر منفردا لايفيد المعنى فانه ليس بتخصيص عند الحنفية بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء [٢] والا فان كان بان يؤدى مؤداها فشرط [٣] والا فان كان بالى ومايفيد معناها فغاية [٤] والا فصفة

[١] فان قيل مايدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لاغير . قلنا معنى تخصيص الحس تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانته فلا اشكال (لمصححه)

[٢] اى متصل نحو اكرم الناس الا الجهال لان الاخراج انما يتصور فيه (لمصححه)

[٣] نحو انت طالق ان دخلت الدار (لمصححه)

[٤] نحو اتموا الصيام الى الليل ونحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق (لمصححه)

اوغيرها، وبقيد المقترن خرج النسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص يسمى نسخا لاتخصيصا [١]
ومنها قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل و بهذا المعنى يطلق التخصيص ايضا عند
الحنفية وبهذا الاعتبار يقال النسخ تخصيص فله عندهم معنيان . ومما ينبغى ان يعلم انه ليس
معنى القصر عند الحنفية ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض فان هذا قول بمفهوم الصفة
والشرط وهو خلاف مذهبهم بل المراد من القصر ان يدل على الحكم فى البعض ولايدل
فى البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم
الاصلى وانه لابد فى التخصيص من معنى المعارضة ولا يوجد ذلك فى الدليل الغير المستقل
فان الاستثناء مثلا لبيان انه لم يدخل تحت الصدر لا ان هناك حكمان احدهما معارض
للآخر كما يوجد فى الدليل المستقل . ومنها قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن ذلك
اللفظ عاما فهذا اعم من المعنى الاول وهذا كما يقال للعشرة انه عام باعتبار تعدد آحاده مع
القطع بان آحاده ليست مسمياتها وانما مسمياتها العشرات فاذا قصر العشرة مثلا على خمسة
بالاستثناء عنه قيل قد خصص وكذلك المسلمون للمعهودين نحو جاءنى مسلمون فاكرمت
المسلمين الا زيدا فانهم يسمون المسلمين عاما والاستثناء عنه تخصيصا له . اعلم ان التخصيص
كما يطلق على القول كما عرفت كذلك قد يطلق تجوزاً على الفعل وكذلك النسخ صرح
بذلك فى العضدى فى مباحث السنة . تقسيم التخصيص بالمعنى الاول . قالوا المخصص ينقسم
الى متصل ومنفصل لانه اما ان لا يستقل بنفسه او يستقل والاول المتصل والثانى المنفصل
والمخصص المتصل خمسة الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض نحو جاءنى القوم
اكثرهم . والمنفصل اما كلام او غيره . كالعقل نحو خالق كل شئ فان العقل هو المخصص
للشئ بما سوى الله تعالى وتخصيص الصبى والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل .
وكالحس نحو اوتيت من كل شئ . وكالعادة نحو لا تأكل رأسا فانه يقع على ما يتعارف
اكله مشويا . وكالتشكيك نحو كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب . فهذا اى التخصيص
بالمستقل تخصيص اتفاقا بين الحنفية والشافعية والمالكية بخلاف التخصيص بغير المستقل فانه
مختلف فيه كما عرفت هذا كله هو المستفاد من كشف البزدوى والتلويح والعضدى
وحاشية التفتازانى .

(تخصيص العلة) عند الاصوليين هو ان يقول المجتهد كانت علتى صفة مؤثرة لكن

---

[١] وانما اشترط فى التخصيص المقارنة وفى النسخ التراخى لان التخصيص بيان ان الافراد التى
تناولها العام ظاهرا غير داخلة فى الحكم فوجب اتصال المخصص اذلو تراخى لدخل تلك الافراد فى
الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها فى الحكم والنسخ بيان ان الافراد الداخلة فى الحكم الى
الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخى لتدخل فى الحكم ثم تخرج . واعلم ان اشتراط الاتصال
انما هو فى المخصص المغير وهو المخصص الاول فافهم (لمصححه)

تخلف الحكم عنها بمانع كذا فى نور الانوار شرح المنار ويجىء فى لفظ النقض ايضا فى فصل الضاد المعجمة من باب النون .

(الخلاص) بالفتح فى اللغة بمعنى رهائى كما فى الصراح واما فى الشرع فقيل هو الدرك . وقيل هو تخليص المبيع من المستحق وتسليمه الى المشترى ويجىء فى لفظ الدرك فى فصل الكاف من باب الدال .

(الاخلاص) بكسر الهمزة هو عند السالكين اخراج الخلق عن معاملة الله تعالى اى لا يفعل فعلا الا لله تعالى هكذا فى مجمع السلوك وفى موضع آخر منه الاخلاص ان يكون جميع حركاته وسكناته وقيامه وقعوده وتقلباته وافعاله واقواله لله تعالى . وفى الصحائف فى الصحيفة التاسعة عشر الاخلاص تجرد الباعث للواحد ويضاده الاشتراك وكمال اخلاص صدق است انتهى . ومآل العبارات واحد . وفى شرح القصيدة الفارضية اعلم ان كل ما يظهر من العبد قولا كان او فعلا عملا كان او حالا فله وجه الى الخلق ووجه الى الحق سبحانه فمن اخلص وجه الحق عن وجه الخلق يسمى مخلصا بالكسر وفعله يسمى اخلاصا . وينقسم الى اخلاص واخلاص اخلاص . اما الاول فينقسم بحسب ما يظهر من العبد اربعة اقسام . الاول اخلاص فى الاقوال بان يخلص عبارة فعل الحق فيما يظهر على لسانه من الاقوال عن عبارة فعل نفسه وعبارة نظره تعالى عليه عن عبارة نظر غيره . والثانى اخلاص فى الافعال الى المباحات بان يخلص فى كل عمل وجه طلب رضاء الحق تعالى فيما يفعله عن وجه طلب حظه من الدنيا من جر نفع او دفع مضرة ولا يفعله الا لوجه الله تعالى . والثالث اخلاص فى الاعمال اى العبادات الشرعية بان يخلص فى كل عمل وجه طلب رضاء الحق عن وجه طلب حظه وتربص حسن ثوابه فى الآخرة . والرابع اخلاص فى الاحوال اى الالمامات القلبية والواردات الغيبية بان يخلص فى كل حال وجه نظر الحق عليه عن وجه نظر الخلق ولا يبالى بنظرهم اصلا مبالاته بوجودهم . واما الثانى اى اخلاص الاخلاص فهو ان يخلص وجه فعل الله تعالى فى اخلاصه عن فعله فلا يرى الاخلاص فعله بل يراه محض فعل الله تعالى فالمخلص بالكسر حقيقة هو الله تعالى وهو مخلص بالفتح لا مخلص وهذا نهاية الاخلاص انتهى . ودر مجمع السلوك ميكويد اخلاص در عمل آنست كه صاحب آن در دنيا وآخرت بر آن عوض نخواهد واين اخلاص صديقان است اما كسى كه بر اميد بهشت وبيم دوزخ عمل كند او نيز مخلص است ليكن از جملهٔ مخلصان صديقان نباشد وهركه عمل براى مجرد ريا كند در معرض هالكان باشد وهذا معنى ما قيل الخالص ما اريد به وجه الله تعالى وهذا معنى قول رويم الاخلاص ان لا يرضى صاحبه عليه عوضا فى الدارين ولا حظا فى الملكين . وقال

بعض المشايخ الخالص هو الذى لا باعث له الا طلب القرب من الحق . وفى السيد الجرجانى الاخلاص فى اللغة ترك الرياء فى الطاعات وفى الاصطلاح تخليص القلب عن شائبة الشوب المكدر لصفائه . وتحقيقه ان كل شئ يتصور ان يشوبه غيره فاذا صفا عن شوبه وخلص عنه يسمى خالصا ويسمى الفعل المخلص اخلاصا قال الله تعالى من بين فرث ودم لبنا خالصا فانما خلوص اللبن ان لا يكون فيه شوب من الفرث والدم . وقال الفضيل بن عياض ترك العمل لاجل الناس رياء والعمل لاجلهم شرك والاخلاص الخلاص من هذين وايضا فيها الاخلاص ان لا تطلب لعملك شاهدا غير الله . وقيل الاخلاص تصفية الاعمال من الكدورات . وقيل الاخلاص ستر بين العبد وبين الله تعالى لا يعلمه ملك فيكتبه ولا شيطان فيفسده ولا هوى فتميله . والفرق بين الاخلاص والصدق الصدق اصل وهو الاول والاخلاص فرع وهو تابع وفرق آخر ان الاخلاص لا يكون الا بعد الدخول فى العمل .

(التخلص) عند البلغاء يطلق على اتيان المادح اسمه فى المدح كما فى جامع الصنائع . وعلى الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة قال فى الاتقان فى فصل المناسبة بين الآيات ويقرب من الاستطراد وحتى لا يكاد ان يتفرقا حسن التخلص وهو ان ينتقل مما ابتدئ به الكلام الى المقصود على وجه سهل يختلسه اختلاسا دقيق المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا وقد وقع الثانى بشدة الالتيام بينهما . وقد غلط ابو العلاء محمد بن غانم فى قوله لم يقع منه فى القرآن شئ لما فيه من التكلف وقال ان القرآن انما ورد على الاقتضاآت التى هى طريقة العرب من الانتقال الى غير ملائم . وليس كما قال ففيه من التخلصات العجيبة ما يحير العقول وانظر الى سورة الاعراف كيف ذكر الانبياء والقرون الماضية والامم السابقة ثم ذكر موسى الى ان قص حكاية السبعين رجلا ودعائه لهم ولسائر امته بقوله واكتب لنا فى هذه الدنيا حسنة وفى الآخرة وجوابه تعالى عنه ثم تخلص بمناقب سيد المرسلين بعد تخلصه لامته بقوله قال عذابى اصيب به من اشاء ورحمتى وسعت كل شئ فسأكتبها للذين من صفاتهم كيت وكيت وهم الذين يتبعون الرسول النبى الامى واخذ فى صفاته الكريمة وفضائله . وفى سورة الشعراء حكى قول ابراهيم ولا تخزنى يوم يبعثون فتخلص منه الى وصف المعاد بقوله يوم لا ينفع مال ولا بنون الى آخره . وفى سورة الكهف حكى قول ذى القرنين فى السد فاذا جاء وعد ربى جعله دكاء وكان وعد ربى حقا فتخلص منه الى وصف حالهم بعد دكه الذى هو من اشراط الساعة ثم النفخ فى الصور ثم ذكر الحشر ووصف مآل الكفار والمؤمنين . وقال بعضهم الفرق بين التخلص والاستطراد انك فى التخلص تركت ما كنت فيه بالكلية واقبلت على ما تخلصت اليه وفى الاستطراد تمر بذكر الامر الذى استطردت

اليه مرورا كالبرق الخاطف ثم تتركه وتعود الى ماكنت فيه كأنك لم تقصد وانما عرض عروضا . قيل وبهذا يظهر ان ما فى سورة الاعراف والشعراء من باب الاستطراد لا التخلص لعوده فى الاعراف الى قصة موسى عليه السلام بقوله ومن قوم موسى الى آخره وفى الشعراء الى ذكر الانبياء والامم . ويقرب من حسن التخلص الانتقال من حديث الى آخر تنشيطا للسامع مفصولا بهذا كقوله تعالى فى سورة ص بعد ذكر الانبياء هذا ذكر وان للمتقين لحسن مآب فان هذا القرآن نوع من الذكر فلما انتهى ذكر الانبياء وهو نوع من التنزيل اراد ان يذكر نوعا آخر وهو ذكر الجنة واهلها ثم لما فرغ قال هذا وان للطاغين لشر ماب فذكر النار واهلها . قال ابن الاثير فى هذا المقام من الفصل الذى هو احسن من الوصل وهى علاقة وكيدة بين الخروج من كلام الى آخر . ويقرب ايضا منه حسن المطلب . قال الزنجانى والطيبى وهو ان يخرج الى الغرض بعد تقدم الوسيلة كقوله اياك نعبد واياك نستعين . قال الطيبى ومما اجتمع فيه حسن المطلب وحسن التخلص قوله تعالى حكاية عن ابراهيم فانهم عدو لى الا رب العالمين الذى خلقنى فهو يهدين الى قوله رب هب لى حكما والحقنى بالصالحين انتهى ما فى الاتقان .

فصل الضاد المعجمة

(الانخفاض) بالفاء عند اهل الهيئة هو مقابل الاستعلاء كما يجئ فى فصل الواو من باب العين .

فصل الطاء المهملة

(المخروط) هو عند المهندسين يطلق على معان . منها المخروط المستدير التام وهو جسم تعليمى احاط به سطح مستدير اى دائرة وسطح صنوبرى مرتفع من محيط ذلك السطح المستدير متضائقا الى نقطة بحيث لو ادير خط مستقيم واصل بين محيط ذلك السطح المستدير وبين تلك النقطة ماسه فى كل الدورة اى ماس ذلك الخط ذلك السطح . وقولنا مرتفع صفة كاشفة لقولنا صنوبرى . وبعبارة اخرى هو جسم احد طرفيه دائرة والآخر نقطة ويحصل بينهما سطح تفرض عليه اى على ذلك السطح الخطوط المستقيمة الواصلة بينهما اى بين محيط الدائرة وتلك النقطة . وعرف ايضا بانه جسم يحدث من ادارة مثلث قائم الزاوية على احد ضلعى القائمة المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول . وليس المراد بالحدوث الحدوث بالفعل كما هو المتبادر بل الحدوث من حيث التوهم اذ الخط عندهم عرض حال فى السطح الحال فى الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه فى الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه . وعلى هذا يحمل كل ما وقع فى عباراتهم مما يشعر بحدوث الخط من حركة النقطة والسطح من حركة

الخط والجسم من حركة السطح . ثم تلك الدائرة تسمى بقاعدة المخروط وتلك النقطة برأس المخروط وذلك السطح المستدير اى الصنوبرى باسطح المخروطى والخط الواصل بين تلك النقطة ومركز القاعدة بسهم المخروط ومحوره . فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالمخروط قائم والا فمائل . واما ما قيل فى تعريف المخروط المذكور من انه ما يحدث من ادارة خط موصول بين محيط دائرة ونقطة لا تكون على تلك الدائرة الى ان يعود على وضعه الاول ففيه ان حركة الخط المذكور انما تحدث سطحا مخروطيا لا جسما مخروطيا لما تقرر عندهم من ان حركة الخط تحدث شكلا مسطحا لا مجسما . ومنها المخروط المستدير الناقص وهو المخروط المستدير التام المقطوع عنه بعضه من طرف النقطة التى هى رأسها . وبالجملة فاذا قطع المخروط المستدير التام بسطح مستو يوازى القاعدة كان القسم الذى يلى القاعدة مخروطا مستديرا ناقصا واما القسم الذى يلى الرأس فمخروط تام لصدق تعريفه عليه . ومنها المخروط المضلع وهو جسم تعليمى احاط به سطح مستو ذو اضلاع ثلثة فصاعدا هو اى ذلك السطح قاعدة ذلك الجسم واحاط به ايضا مثلثات عددها مساو لعدد اضلاع القاعدة ورؤسها اى رؤس تلك المثلثات جميعا عند نقطة هى رأسه اى رأس ذلك الجسم فان كانت تلك المثلثات متساوية الساقات فالمخروط قائم والا فمائل . ومنها المخروط الذى يكون شبيها للمستدير او المضلع بان يكون رأسه نقطة وقاعدته لا تكون دائرة ولا شكلا مستقيم الاضلاع بل سطحا يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضى ومنه ما يكون رأسه نقطة وقاعدته سطحا يحيط به خطوط بعضها مستقيم وبعضها مستدير وهذه المعانى كلها مما يستفاد من ضابطة قواعد الحساب وغيره . اعلم ان المخروط مأخوذ من قولهم رجل مخروط الوجه او مخروط اللحية اذا كان فيه او فيها طول بلا عرض كذا قيل . ثم اقول اطلاق المخروط على هذه المعانى بالاشتراك اللفظى لا المعنوى اذ لا يتحقق ههنا مفهوم مشترك بين الكل فان غاية ما يمكن ههنا ان يقال ان المخروط هو الذى يكون فى احد جانبيه فى الطول سطح وفى الآخر نقطة وهذا المفهوم ليس بجامع لعدم صدقه على المخروط المستدير الناقص وليس بمانع ايضا اذ لا ينحصر فى تلك الاقسام المذكورة كما يشهد به التأمل .

(الخط) بالفتح والتشديد لغةً تصوير اللفظ بحروف هجائه المعبر عنه بالفارسية بنوشتن وعند الصوفية هو ما قال فى كشف اللغات خط در اصطلاح صوفيان اشارت بحقيقت محمدى است من حيث هى شامل خفا وظهور وكمون و بروز است ونيز كفته اند كه خط عبارت است از عالم ارواح كه اقرب مراتب وجود است بغيب هويت در تجرد و بى نشانى . وعند بعض المتكلمين هو الجوهر المركب من جواهر فردة بحيث لا يكون له الا طول ويسمى ايضا بالخط الجوهرى وقد سبق فى لفظ الجسم فى فصل الميم من باب الجيم

ويجيء ايضا فى لفظ المقدار . وعند الحكماء والمهندسين عرض هو كم متصل له طول فقط اى مقدار له طول فقط . وفى اشكال التأسيس الخط طول بلا عرض وقال شارحه كأن المراد به ما له طول فقط . ثم الخط اما مفرد وهو ما يعبر عنه باسم واحد كثلثة وجذر ثلثة واما مركب وهو ما يعبر عنه باسمين ويسمى ذا الاسمين ايضا كثلثة وجذر ثلثة مجموعين على ما فى حواشى تحرير اقليدس. وايضا الخط اما مستقيم او محدب . فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين اللتين هما طرفاه فان النقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير متناهية العدد فما كان منها بحيث لا يمكن ان يوجد اقصر منها فهو المستقيم ولا يكفى فى ذلك ان يكون اقصر بالفعل لجواز ان تكون الخطوط الواصلة بالفعل و يمكن ان يوصل بينهما اقصر منه فلا تكون تلك الخطوط مستقيمة . وعرف ايضا بانه الذى بعده مساو للبعد الذى بين طرفيه وهذا الرسم قريب من الاول . وبانه الذى يستر طرفه ما عداه اذا وقع فى امتداد شعاع البصر . والمحدب بخلاف المستقيم . والخط اذا اطلق فالمراد منه عندهم هو الخط المستقيم . واسماء الخط المستقيم عشرة اضلاع والساق ومسقط الحجر والعمود والقاعدة والجانب والقطر والوتر والسهم والارتفاع وتفسير كل فى موضعه . ثم الخط المحدب قسمان مستدير ويسمى فرجاريا ايضا لحصوله بحركة رأس الفرجار ومنحن ويسمى غير فرجارى ايضا . فالمستدير خط توجد فى داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة من تلك النقطة اليه اى الى ذلك الخط . ورسم ايضا بانه الذى يتوهم حدوثه من حركة نقطة حول نقطة ثابتة حركة تكون بحيث لا يختلف البعد بسبب تلك الحركة بينهما اى بين النقطتين . وبانه الذى يتوهم حدوثه من ادارة خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود على وضعه الاول ويسمى الخط المستدير دائرة ايضا مجازا تسمية للحال باسم المحل . وقد يطلق الخط المستدير على ما فيه انحناء مطلقا فيشتمل محيطات القطعات المختلفة . والخط المنحنى ما لا يكون كذلك اى لا يكون مستديرا بالمعنى الاول فهو ما يوجد فيه انحناء ما هكذا يستفاد من ضابطة قواعد الحساب وشرح خلاصة الحساب . والخط المقسوم على نسبة ذات وسط وطرفين هو الذى تكون نسبته الى اعظم قسميه كنسبة اعظم قسميه الى اصغرهما هكذا فى صدر المقالة السادسة من تحرير اقليدس .

(**خط الاستواء**) هو عند اهل الهيئة دائرة عظيمة حادثة على سطح الارض عند توهمنا معدل النهار قاطعا للعالم فهى فى سطح معدل النهار وهذه الدائرة تنصف الارض بنصفين شمالى وجنوبى . فالشمالى ما كان فى جهة القطب الذى يلى بنات النعش . والجنوبى ما يقابله . ومن خواصه ان معدل النهار يسامت ابدا رؤس سكانه والشمس تسامت رؤسهم فى كل سنة مرتين مرة فى اول الحمل ومرة فى اول الميزان ويسمى افقه افق الفلك المستقيم

وافق الكرة المنتصبة لاستقامة كرة الفلك هناك واتصافها فى الحركة فان حركة الفلك هناك دولابية ولما كان افقه منصفا للمعدل والمدارات اليومية على زوايا قوائم اعتدل الليل والنهار كمية هناك ابدا ولهذا سميت به . والفصول هناك ثمانية صيفان وخريفان وشتاآن وربيعان ومدة كل فصل شهر ونصف فالشمس اذا وصلت احدى الاعتدالين كان مبدأ الصيف لمرور الشمس على سمت رؤسهم واذا وصلت احدى الانقلابين كان فى غاية بعد عن سمت الرأس فكان مبدأ شتائهم واذا بلغت الاعتدال الآخر كان صيفا آخر واذا نزلت الى الانقلاب الآخر كان شتاء آخر وبين كل صيف وشتاء خريف وبين كل شتاء وصيف ربيع فمن اول الحمل الى نصف الثور صيف ومن نصف الثور الى اول السرطان خريف وهكذا . وقد يطلق خط الاستواء على خط المشرق والمغرب ايضا كما سيجيء .

(خط السمت) هو عندهم الخط الواصل بين نقطتى السمت . وخط سمت القبلة عندهم يجيء فى فصل التاء من باب السين .

(الخط المدير) عندهم هو الخط الخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير ويجيء فى لفظ المعدل فى فصل اللام من باب العين مع بيان مركز الخط المدير .

(خط المركز المعدل) هو عندهم خط يخرج من مركز العالم الى مركز التدوير منتهيا الى فلك البروج .

(خط المشرق والمغرب) عندهم هو الخط الواصل بين نقطتى المشرق والمغرب ويسمى خط الاعتدال ايضا . وفى شرح الجغمينى للقاضى ويسمى ايضا خط الاعتدال والاستواء انتهى . وهذا الخط وخط نصف النهار يخرجان فى سطوح الرخامات المعمولة لمعرفة الارتفاعات .

(خط الظل) ويسمى قطر الظل ايضا وهو عندهم الخط الواصل بين رأس المقياس ورأس الظل .

(خط التقويم) ويسمى بالخط التقويمى ايضا هو عندهم خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب منتهيا الى سطح الفلك الاعلى .

(خط نصف النهار) عندهم هو الخط الواصل بين نقطتى الشمال والجنوب ويسمى به لانه فى سطح دائرة نصف النهار . وبعبارة اخرى هو الفصل المشترك بين سطحى الافق ونصف النهار . وقد يطلق على الفصل المشترك بين سطح الارض ودائرة نصف النهار لكونه فى سطح نصف النهار ايضا ويسمى خط الزوال ايضا اذ هو اى الزوال يعرف به

والمنى الاول هو المشهور هكذا يستفاد من شرح التذكرة لعبد العلى البرجندى ـ وفى شرح الجغمينى الخط الواصل بين نقطتى الجنوب والشمال يسمى خط نصف النهار وخط الزوال وخط الجنوب والشمال انتهى ـ

(خط الوسط) ويسمى الخط الوسطى ايضا يجئ تفسيره فى لفظ الوسط فى فصل الطاء من باب الواو ـ

(الخلط) بالفتح وسكون الام هو عند الاطباء جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولا ويسمى كيموسا ورطوبة اولى ايضا واما ما سماه البعض بالكيلوس فهو غلط كما فى بحر الجواهر ـ فقولهم جسم جنس والرطب فصل يخرج العظام واللحم والغضروف اذ الرطب هو سهل القبول للتشكل والاتصال والانفصال بحسب الطبع ـ وقولهم سيال اى من شانه ان ينبسط متسفلة بالطبع حتى لو خلى وطبعه كان اسهل النفوذ الى البدن يخرج مثل الدماغ والنخاع والشحم ولا يخرج البلغم الزجاجى والجصى لانهما رطبان سيالان طبعا وايضا المراد التشبيه بالزجاج والجص فى اللون والطبع لا فى القوام وكذا الحال فى عدم خروج السوداء الرمادية ـ ولا يغنى هذا القيد من الرطب للفرق بينهما فى الرمل ـ والمراد بالاستحالة تغير الصورة النوعية بقرينة الى فخرج الكيلوس لبقاء الغذاء فيه يعرفه القائى ـ والمراد بالغذاء ما يتناوله الحيوان للاغتذاء وهو الغذاء بالقوة فلا يرد ما يسيل من القرع والانبيق اذا وضعنا اللحم فيه للتقطير ـ والصواب انيكون بدله الكيلوس ولهذا قيل الخلط جسم رطب سيال يتكون من الكيلوس اولا اذ الغذاء يطلق على الغذاء بالفعل ايضا ولابد فى التعريف من الاحتراز عن الالفاظ المشتركة ـ ويمكن ان يجاب بان الغذاء عند الاطلاق يتبادر منه الغذاء بالقوة فلا محذور ـ وقولهم اولا يخرج الرطوبة الثانية والمنى عند البعض ولا يخرج الخلط المتولد من خلط لانه يستحيل اليه الغذاء اولا فى الجملة اذ ما من خلط الا ويمكن ان يحصل من الغذاء اولا بخلاف الرطوبة الثانية فانها لا تحصل من الغذاء الا بتوسط الخلط ـ وقيل المراد بالاستحالة الثانية فساد الصورة الخلطية فالخلط ما لم تفسد صورته الخلطية فهو يعد فى الاستحالة الاولى ولا يخفى ما فيه ـ ولو قيل الخلط جسم يستحيل اليه الكيلوس لكان اخصر واحسن ـ وانواع الاخلاط اربعة استقراءً الدم والصفراء والبلغم والصفراء ـ وكل واحد منها ينقسم الى طبيعى وغير طبيعى والطبيعى من كل خلط هو ما تولد فى الكبد وما لا يتولد فيها لا يسمى طبيعيا عند الاطباء ـ وفى بحر الجواهر الخلط المحمود ويقال له الخلط الطبيعى ايضا هو الذى من شأنه ان يصير جزءا من جوهر المغتذى وحده او مع غيره والخلط الردئ هو الذى ليس من شأنه ذلك انتهى ـ وكيفية تولد الاخلاط ان الغذاء بالقوة اذا ورد على المعدة وتأثر من

حرارتها وحرارة ما يليها من الاعضاء كالقلب والكبد والطحال استحال فيها الى جوهر شبيه بماء الكشك الثخين اى الغليظ فى بياضه وقوامه وملاسته وهو الذى يسمى كيلوسا بلسان السريانية ويجذب الصافى منه الى الكبد فيندفع من طريق العروق المسماة بماساريقا وينطبخ فى الكبد فيحصل منه شئ كالرغوة اى الزبد وشئ كالرسوب وقد يكون معها شئ محترق ان افرط الطبخ وشئ فج ان قصر الطبخ . والرغوة هى الصفراء الطبيعية والرسوب هى السوداء ويسميها جالينوس خلطاً اسود . والمحترق لطيفه صفراء غير طبيعية وكثيفه سوداء غير طبيعية والشئ الفج منه هو البلغم طبيعيا كان او غيره واما المصفى من هذه الجملة نضجا فهو الدم .

(الخياطية) فرقة من المعتزلة اصحاب ابى الحسين بن ابى عمرو الخياط قالوا بالقدر وتسمية المعدوم شيئا وجوهرا وعرضا وان ارادة الله تعالى كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهى اى ارادته تعالى فى افعال نفسه الخلق اى كونه خالقا لها وفى افعال عباده الامر بها وكونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته او غيره معناه انه يعلمه كذا فى شرح المواقف .

فصل العين المهملة

(الاختراع) قد سبق فى لفظ الابداع فى فصل العين من باب الباء الموحدة ويجئ ايضا فى لفظ التكوين فى فصل النون من باب الكاف والمخترع عند اهل العروض اسم بحر ويجئ فى لفظ المتقارب فى فصل الباء من باب القاف .

فصل الفاء

(الخريف) بالراء المهملة هو فصل من الفصول الاربعة من السنة ويجئ فى لفظ الفصل فى فصل اللام من باب الفاء .

(الخزف) بفتح الخاء والزاء المعجمة هو السعال . والخزفى هو النوع الرابع من انواع جرب العين كذا فى بحر الجواهر وانواع جرب العين تطلب من كتب الطب .

(الخسوف) هو الكسوف وقيل بالفرق بينهما ويجئ ذكره فى لفظ الكسوف فى فصل الفاء من باب الكاف .

(الخف) بالضم والتشديد لغةً موزه وشرعا الذى يستر الكعب وامكن به السفر كما فى المحيط او المشى به فرسخا وما فوقه كما فى الهداية . والجرموق بالضم ما يلبس فوق الخف لحفظه من الطين ونحوه على المشهور لكن فى المجموع انه الخف الصغير كذا فى جامع الرموز فى فصل المسح على الخفين .

(الخفة) بالكسر هى ضد الثقل وهما من الكيفيات الملموسة وقد سبق ذكرها مع بيان الخفيف المطلق والاضافى فى لفظ الثقل فى فصل اللام من باب الثاء المثلثة .

(الخفيف) ضد الثقيل وقد سبق . وعند اهل القوافى هو الشعر المنهوك كما فى بعض الرسائل العربية والمنهوك يجئ فى فصل الكاف من باب النون . وعند اهل العروض هو اسم بحر وزنه فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن مرتين كذا فى عنوان اشرف . ودر جامع الصنائع كويد بحر خفيف دو وزن نبشته شده يكى تام دوم مجزو اول جميع اجزاء بر اصل مثاله . شعر . ز خفيف ار طلب كنى مثلى را تو وزن كن . فعلاتن مفاعلن فعلاتن مفاعلن . دوم دو جزء بر اصل و يكى محذوف مثاله . شعر . آن نمونه كش بسخن . فعلاتن مفاعلن فعلن انتهى .

(التخفيف) هو ضد التشديد ومنه ان المخففة والنون الخفيفة وقد يطلق على اسكان الحرف ايضا كما فى فتح البارئ وقد مر فى لفظ التثقيل ايضا فى فصل اللام من باب الثاء المثلثة . وتخفيف الهمزة عند الصرفيين يطلق على تغيير الهمزة بالقلب او الحذف او الاسكان كما يجئ فى لفظ الاعلال فى فصل اللام من باب العين . والهمزة المخففة تسمى همزة بين بين كما فى الصراح ويجئ فى لفظ التسهيل فى فصل اللام من باب السين المهملة .

(الخلف) بالفتح وسكون اللام عند المنطقيين هو القياس الاستثنائى الذى يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه ويقابله القياس المستقيم . وانما قيل يقصد ليخرج القياس الاستثنائى المتصل الذى استثنى فيه نقيض التالى فانه ليس قياس الخلف اذ لم يقصد فيه اثبات المطلب بابطال نقيضه وان لزم ذلك فيه هذا هو الخلف مطلقا . واما الخلف المستعمل فى العكس فهو فرد مخصوص من هذا المطلق وهو ضم نقيض العكس مع الاصل بنفسه ان كان بسيطا و بجزئيه او باحدهما ان كان مركبا لينتج محالا وهو يعم الموجبات والسوالب لا انه يعم كل فرد منها لما تقرر من عدم جريانه فى عكس اللادوام الخاصتين الجزئيتين السالبتين مثلا المطلوب ان عكس قولنا كل انسان حيوان بعض الحيوان انسان فقلنا اذا صدق كل انسان حيوان صدق بعض الحيوان انسان والا يصدق نقيض العكس وهو لا شئ من الحيوان بانسان ونضمه مع الاصل وهو قولنا كل انسان حيوان فنقول كل انسان حيوان ولا شئ من الحيوان بانسان ينتج لا شئ من الانسان بانسان وهو محال لانه سلب الشئ عن نفسه . اعلم ان القياس منحصر فى الاقترانى والاستثنائى فوجب رد هذا القياس وتحليله الى ذلك وقد اختلفوا فيه فقيل هو قياس مركب من قياسين احدهما

اقترانى شرطى والآخر استثنائى متصل مستثنى فيه نقيض التالى هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكما ثبت نقيضه ثبت محال ينتج لو لم يثبت المطلوب لثبت محال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم نعم قد يفتقر بيان الشرطية الى دليل فتكثر القياسات . وقد يقال ان الاقترانى مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها امر لازم له ومن حملية صادقة فى نفس الامر مثلا اذا كان المطلب لا شئ من . ج . ب . فنقول لو لم يصدق هذا اصدق بعض . ج . ب . ومعنا حملية صادقة وهى كل . ب . ا . ونجعلها كبرى الاقترانية فينتج لو لم يصدق هذا لصدق بعض . ج . ا . ونجعلها مقدمة للاستثنائى ونقول لكن ليس بعض . ج . ا . اذ هو محال بدليله صدق هذا حق . وقيل فى تكملة الحاشية الجلالية ويمكن ارجاعه الى استثنائيين بان يقال لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه حقا لكن كون نقيضه حقا باطل فعدم كون المطلوب حقا باطل اما الملازمة فلكونها بديهية واما بطلان اللازم فلانه لو كان نقيضه حقا لكان محال واقعا لكن وقوع المحال باطل وهذا التقرير انسب بعده من الاستثنائى واوفق بما اعتبر فى تفسيره من ابطال النقيض . وانت تعلم ان الحكم بشئ من الرجوعات المذكورة لا يصح على الطلاقه لجواز ان يكون بطلان النقيض بديهيا ايضا فى بعض المطالب فيبين بابطال نقيضه بقياس واحد استثنائى الا ان يقال اعتبر فيه اصطلاحا ابطال النقيض بمعنى بيان بطلانه بالدليل فليتأمل انتهى . (فائدة) انما سمى الخلف خلفا لان المتمسك به يثبت مطلوبه بابطال نقيضه فكأنه يأتى مطلوبه من خلفه اى من ورائه ويؤيده تسمية القياس الذى ينساق الى مطلوبه ابتداء اى من غير تعرض لابطال نقيضه بالمستقيم كأن المتمسك به يأتى مطلوبه من قدامه على وجه الاستقامة . وقيل سمى خلفا اى باطلا لانه ينتج الباطل على تقدير عدم حقية المطلوب لا لانه باطل فى نفسه هذا كله خلاصة ما فى كتب المنطق . وماذكره التفتازانى فى حاشية العضدى والخلف بالضم خلاف المفروض . والخلف بفتحتين بمعنى پس آينده ويجئ الفرق بينه وبين السلف فى فصل الفاء من باب السين .

(الخلفية) فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب خلف الخارجى وهم خوارج كرامان ومكران اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين فى النار بلا عمل وشرك كذا فى شرح المواقف

(الاختلاف) لغة ضد الاتفاق قال بعض العلماء ان الاختلاف يستعمل فى قول بنى على دليل والخلاف فيما لادليل عليه كما فى بعض حواشى الارشاد ويؤيده مافى غاية التحقيق منه ان القول المرجوح فى مقابلة الراجح يقال له خلاف لااختلاف وعلى هذا

قال المولوى عصام الدين فى حاشية الفوائد الضيائية فى آخر بحث الافعال الناقصة المراد بالخلاف عدم اجتماع المخالفين وتأخر المخالف والمراد بالاختلاف كون المخالفين معاصرين منازعين والحاصل منه ثبوت الضعف فى جانب المخالف فى الخلاف فانه كمخالفة الاجماع وعدم ضعف جانب فى الاختلاف لانه ليس فيه خلاف ماقرر انتهى . وعند الاطباء هو الاسهال الكائن بالادوار . واختلاف الدم عندهم يطلق تارة على السحج وتارة على الاسهال الكبدى كذا فى حدود الامراض . وعند اهل الحق من المتكلمين كون الموجودين غير متماثلين اى غير متشاركين فى جميع الصفات النفسية [١] وغير متضادين اى غير متقابلين ويسمى بالتخالف ايضا فالمختلفان والمتخالفان موجودان غير متضادين ولا متماثلين فالامور الاعتبارية خارجة عن المتخالفين اذ هى غير موجودة وكذا الجواهر الغير المتماثلة لامتناع اجتماعهما فى محل واحد اذلا محل لها وكذا الواجب مع الممكن . واما ماقالوا الاثنان ثلثة اقسام لانهما ان اشتركا فى الصفات النفسية اى فى جميعها فالمثلان والافان امتنع اجتماعهما لذاتيهما فى محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان فلم يريدوا به حصر الاثنين فى الاقسام الثلثة فخرج الامور الاعتبارية لاخذ قيد الوجود فيها وايضا تخرج الجواهر الغير المتماثلة والواجب مع الممكن اما خروجها عن المثلين فظ واما خروجها عن المتخالفين فلما مر واما خروجها عن الضدين فلاخذ قيد المعنى فيهما بل يريدون به ان الاثنين توجد فيه الاقسام الثلثة . وقيل التخالف غير التماثل فالمتخالفان عنده موجودان لايشتركان فى جميع الصفات النفسية ويكون الضدان قسما من المتخالفين فتكون قسمة الاثنين ثنائية بان يقال الاثنان ان اشتركا فى اوصاف النفس فمثلان والا فمختلفان والمختلفان اما متضادان اوغيره ولا يضر فى التخالف الاشتراك فى بعض صفات النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات وكالقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية . وهل يسمى المتخالفان المتشاركان فى بعض اوصاف النفس اوغيرها مثلين باعتبار ماشتركا فيه لهم فيه تردد وخلاف ويرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة فى ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمنازعة فى اطلاق الاسم ويجئ فى لفظ التماثل . اعلم ان الاختلاف فى مفهوم الغيرين عائد ههنا اى فى التماثل والاختلاف فانه لابد فى الاتصاف بهما من الاثنينية فان كان كل اثنين غيرين تكون صفاته تعالى متصفة باحدهما وان خصا بما يجوز الانفكاك بينهما لاتكون متصفة بشئ منهما . ثم اعلم انه قال الشيخ الاشعرى كل متماثلين فانهما لايجتمعان وقد يتوهم من هذا انه يجب عليه ان

---

[١] الصفة النفسية هى التى تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ماتدل على معنى زائد على الذات فالنفسية مثل الانسانية والحقيقة والوجود و الشيئية للانسان والمعنوية كالتحيز والحدوث (لمصححه)

يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما فى حدهما وحينئذ ينقسم الاثنان قسمة ثنائية بان يقال الاثنان ان امتنع اجتماعهما فهما متضادان والافمتخالفان ثم ينقسم المتخالفان الى المتماثلين وغيرهما . والحق عدم وجوب ذلك ولا دخولهما فى حد المتضادين . اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما وتخالفهما كما فى المتضادين بل للزوم الاتحاد ورفع الاثنينية فهما نوعان متباينان وان اشتركا فى امتناع الاجتماع . واما الثانى[١] فلان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين . فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين فى الحد قطعا . قلت لااندراج ايضا اذليس امتناع اجتماعهما لذاتيهما بل للمحل مدخل فى ذلك فان وحدته رافعة للاثنينية منهما حتى لو فرض عدم استلزامهما لرفع الاثنينية لم يستحل اجتماعهما ولذا جوز بعضهم اجتماعهما بناء على عدم ذلك الاستلزام وايضا المراد بالمعنيين فى حد الضدين معنيان لايشتركان فى الصفات النفسية هذا كله خلاصة ما فى شرح المواقف وحاشيته للمولوى عبدالحكيم . وعند الحكماء كون الاثنين بحيث لايشتركان فى تمام المهية وفى شرح المواقف قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا فى تمام الماهية فهما مثلان وان لم يشتركا فهما متخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما انتهى . والفرق بين هذا وبين ماذهب اليه اهل الحق واضح . واما الفرق بينه وبين ماذهب اليه بعض المتكلمين من ان التخالف غير التماثل فغير واضح فان عدم الاشتراك فى تمام المهية وعدم الاشتراك فى الصفات النفسية متلازمان ويؤيده مافى الطوالع وشرحه من ان كل شيئين متغايران . وقال مشائخنا اى مشائخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما من الآخر فهما غيران والافصفة وموصوف اوكل وجزء على الاصطلاح الاول وهو ان كل شيئين متغايرين ان اشتركا فى تمام المهية فهما المثلان كزيد وعمر فانهما قد اشتركا فى تمام المهية التى هى الانسان والافهما مختلفان وهما اما متلاقيان ان اشتركا فى موضوع كالسواد والحركة العارضين للجسم اومتساويان ان صدق كل منهما على كل مايصدق عليه الآخر كالانسان والناطق اومتداخلان ان صدق احدهما على بعض مايصدق عليه الآخر فان صدق الآخر على جميع افراده فهو الاعم مطلقا والافهو الاعم من وجه اومتباينان ان لم يشتركا فى الموضوع والمتباينان متقابلان وغير متقابين انتهى . وقال السيد السند فى حاشيته ان اعتبر فى الاشتراك فى الموضوع امكان الاجتماع فيه فى زمان واحد لم يكن مثل النائم والمستيقظ من الامور المتحدة الموضوع الممتنعة الاجتماع فيه داخلا فى التساوى لخروجه عن مقسمه وان لم يعتبر ذلك يكون السواد والبياض مع كونهما متضادين مندرجين فى المتلاقيين لافى المتباينين فلا تكون القسمة حقيقية فالاولى ان يجعل اعتبار النسب الاربع قسمة برأسها

[١] اى عدم الدخول فى الحد سواء كان الدخول موجبا لجعلهما قسما من المتضادين اولا اذلو خص بالموجب لايرد سؤال فان قلت الخ (لمصححه)

واعتبار التقابل وعدمه قسمة اخرى كما هو المشهور .

(الاختلاف الاول) عند اهل الهيئة هو التعديل الاول ويسمى بالتعديل المفرد ايضا .

(الاختلاف الثانى) عندهم هو التعديل الثانى ويسمى باختلاف البعد الابعد والاقرب ايضا وباختلاف البعد الاقرب ايضا وباختلاف المطلق ايضا كما فى الزيجات .

(الاختلاف الثالث) عندهم هو التعديل الثالث ويجئ الكل فى فصل اللام من باب العين .

(اختلاف الممر) عندهم قوس من فلك البروج فيما بين درجة الكوكب ودرجة ممره ويجئ فى لفظ الدرجة فى فصل الجيم من باب الدال .

(اختلاف المنظر) عندهم هو التفاوت بين الارتفاع الحقيقى والارتفاع المرئى وهو قوس من دائرة الارتفاع من الجانب الاقل بين موقعى الخطين المارين بمركز الكوكب المنتهيين الى سطح الفلك الاعلى الخارج احدهما من مركز العالم والآخر من منظر الابصار . والزاوية الحادثة من تقاطع الخطين عند مركز الكوكب يسمى زاوية اختلاف المنظر وينعدم هذا الاختلاف عند كون مركز الكوكب على سمت الرأس ويبلغ غاية عند كونه على الافق الحسى . والارتفاع المرئى ناقص عن الحقيقى بمقدار هذه الزاوية وهذا هو اختلاف المنظر فى دائرة الارتفاع . وقد يكون اختلاف المنظر فى الطول والعرض لانا اذا اخرجنا دائرتى عرض تمران بطر فى الموضع المرئى والموضع الحقيقى من الكوكب فى دائرة الارتفاع فالقوس الواقعة من منطقة البروج بين تقاطعى الدائرتين العرضيتين المذكورتين من الجانب الاقل هو اختلاف المنظر فى الطول فان اختلف القوسان الواقعتان من العرضيتين بين طرفى الخطين المذكورين ومنطقة البروج فمجموعهما او التفاضل بينهما على اختلاف المذهبين اختلاف المنظر فى العرض وان شئت التوضيح فارجع الى تصانيف الفاضل عبدالعلى البرجندى .

(المختلف) بفتح اللام على انه مصدر ميمى كما فى شرح النخبة هو عند المحدثين ان يوجد حديثان متضادان فى المعنى بحسب الظاهر فيجمع بينهما بما ينفى التضاد كذا فى الارشاد السارى شرح البخارى . وفى خلاصة الخلاصة رفع الاختلاف ان توجد احاديث متضادة بحسب المعنى ظاهرا فيجمع بينهما اويرجح احدهما . والمختلف قسمان . الاول مايمكن الجمع بينهما فيتعين المصير اليه ويجب العمل بهما . والثانى مالا يمكن فيه ذلك وهو ضربان الاول ماعلم ان احدهما ناسخ والآخر منسوخ والثانى مالا يعلم فيه ذلك فلابد من

الترجيح ثم التوقف انتهى . والظاهر من هذا ان المخلف بكسر اللام وانه اعم من الاول وجوداً والمخلف على صيغة اسم المفعول . وفى اصطلاح اهل العربية هو اللفظ الذى اختلف فيه ائمة اللغة فى انه فى الاصل عربى اوعجمى مثل طست بالسين المهملة كذا فى شرح نصاب الصبيان .

(الخوف) بالفتح وسكون الواو ترسيدن وعند اهل السلوك هو الحياء من المعاصى والملاهى والتألم منها قال النبى صلى الله عليه و آله وسلم انا اخوفكم لله تعالى واوحى الى داود خفنى كما يخاف السبع الفار وقال من خاف الله خافه كل شئ ومن خاف غيرالله خوفه الله من كل شئ كذا فى الصحائف فى الصحيفة التاسعة عشر .

(الخيفاء) بالفتح وسكون المثناة التحتانية يقال فرس خيفاء اذا كان احدى عينيه زرقاء والاخرى سوداء وعند اهل البديع هى الرسالة او القصيدة التى تكون حروف احدى كلمتيها منقوطة باجمعها وحروف الاخرى غير منقوطة باجمعها وهكذا يستفاد من المطول وحاشيته للسيد السند ومثاله فى الفارسى هذا البيت . شعر. داده بخشش همه بى عالم . كرده بيشش دعا بنى آدم . وهى ليس من علم البديع وان ذكرها البعض فيه بمثل ماعرفت فى لفظ الحذف .

فصل القاف

(الخرقة) بالكسر وسكون الراء المهملة پارۀ جامه وجامه كه ازپارها دوخته باشند كما فى المنتخب . ونزد صوفيه جامۀ ايست كه صوفيان مى پوشند و آن دوقسم است يكى آنكه مشايخ بعد تربيت تمام مرسالك رابپوشانند واين راخرقۀ ارادت وتصوف كويند دوم آنكه در اول قدم سالك رابپوشانند تا از بركت آن از معاصى بازمانند واين را خرقۀ تبرك وخرقۀ تشبه كويند . مريد درخرقۀ تشبه مريد رسمى است ودر خرقۀ تصوف مريد حقيقى است كذا فى مجمع السلوك .

(الخارق) فى عرف العلماء هو الامر الذى يخرق بسبب ظهوره العادة وهو على الصحيح ينقسم باعتبار ظهوره الى ستة اقسام لان الخارق اما ان يظهر عن المسلم او الكافر . والاول اما ان لايكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة اويكون وحينئذ اما مقرون بدعوى النبوة وهو المعجزة اولا وحينئذ لايخلو اما ان يكون ظاهرا من النبى قبل دعواه وهو الارهاص اولا وهو الكرامة والثانى اعنى الظاهر على يد الكافر امان يكون موافقا لدعواه وهو الاستدراج اولا وهو الاهانة . ومنهم من ربع القسمة وادخل الارهاص فى الكرامة فان مرتبة الانبياء لاتكون ادنى من مرتبة الاولياء وادخل الاستدراج فى الاهانة فان معنى الاستدراج هو ان يقربه الشيطان الى فساد على التدريج حتى يفعله

سواء وافق ذلك غرض مرتكبه اولم يوافق وعاقبة ذلك حسرة وندامة فقد آل الامر الى الاهانة . والسحر ليس من الخارق لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة به ترتب ذلك بطريق جرى العادة الاترى ان شفاء المرضى بالدعاء خارق وبالادوية الطبية غير خارق وكذلك الطلسم والشعبذة وهذا هوالحق . وقيل الحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط ليست مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما . وفيه انه لايشترط فى عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورة بل يكفيه ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة اولا . ولانه يلزم كون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التى ليست مقدورة للبشر هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية فى بيان كرامات الاولياء . وقيل اطلاق الخارق على السحر على سبيل المجاز . وقال الامام الرازى فى التفسير الكبير فى سورة الكهف اذا ظهر فعل خارق للعادة على يدانسان فذلك اما ان يكون مقرونا بالدعوى اولا . اما القسم الاول فتلك الدعوى اما ان تكون دعوى الالهية او دعوى النبوة او دعوى الولاية اودعوى السحر وطاعة الشياطين . فهذه اربعة . الاول ادعاء الالهية ويسمى هذا الخارق الذى يظهر من المتأله بالابتلاء كما فى الشمائل المحمدية وجوز اصحابنا ظهور الخارق على يده من غير معارضة كما نقل عن فرعون من ظهور الخوارق على يده وكما نقل ذلك عن الدجال وانما جاز ذلك لان شكله وخلقته تدل على كذبه وظهور الخوارق على يده لايفضى الى التلبيس . والثانى ادعاء النبوة وهذا على ضربين لانه اما ان يكون المدعى صادقا اوكاذبا فان كان صادقا وجب ظهور الخوارق على يده وهذا متفق عليه بين كل من اقر بصحة نبوة الانبياء وان كان كاذبا لم يجز ظهور الخوارق على يده وبتقدير ان يظهر وجب حصول المعارضة . واما الثالث وهو ادعاء الولاية فالقائلون بكرامات الاولياء اختلفوا فى انه هل يجوز ادعاء الكرامة ثم انها تحصل على وفق دعواه ام لا . واما الرابع وهو ادعاء السحر وطاعة الشياطين فعند اصحابنا يجوز ظهور الخوارق على يده وعند المعتزلة لايجوز . اما القسم الثانى وهو ان تظهر الخوارق على يد انسان من غير شئ من الدعاوى فذلك الانسان اما ان يكون صالحا مرضيا عندالله او يكون خبيثا مذنبا فالاول هو القول بكرامات الاولياء وقد اتفق اصحابنا على جوازه وانكرتها المعتزلة الا ابا الحسن البصرى وصاحبه محمود الخوارزمى واما الثانى وهو ان تظهر الخوارق على يد بعض من كان مردودا عن طاعة الله تعالى فيجوز ايضا وهذا هو المسمى بالاستدراج . ثم قال اعلم ان من اراد شيئا فاعطاه الله تعالى مقصوده لم يدل ذلك على كونه وجيها عنده تعالى سواء كانت تلك العطية على وفق العادة اوعلى خلافها بل قد يكون ذلك اكراما للعبد وقد يكون استدراجا ومعنى

الاستدراج ان يعطيه الله كل ما طلبه فى الدنيا ليزداد غيه وضلاله وجهله وعناده فيزداد كل يوم بعدا من الله . وذلك لما تقرر فى العلوم العقلية ان تكرر الافعال سبب لحصول الملكة الراسخة فاذا مال قلب العبد الى الدنيا ثم اعطاه الله مقصوده فحينئذ يصل الى المطلب ويزيد حصول اللذة والميل وزيادته توجب زيادة السعى ولا تزل تتقوى كل من هاتين الحالتين درجة فدرجة الى ان تتكامل وتحصل غاية البعد فصاحب الاستدراج يستأنس بذلك ويظن انه انما وجد تلك الكرامة لانه كان مستحقا لها فحينئذ يستحقر غيره وينكر عليه ويحصل له امن من مكر الله وغفلة فاذا ظهر شئ من هذه الاحوال على صاحب الكرامة دل ذلك على انها استدراج فان صاحب الكرامة لايستأنس بها بل يصير خوفه من الله اشد وحذره من قهره اقوى وان كان بحسب الواقع كرامة له ولذا قال المحققون اكثر الانقطاع من حضرة الله تعالى انما وقع فى مقام الكرامات فلا جرم ترى المحققين يخافون من الكرامات كما يخافون من اشد البلايا وهذا هو الفرق بين الكرامة والاستدراج . اعلم ان للاستدراج اسماء كثيرة فى القرآن احدها الاستدراج قال سنستدرجهم من حيث لايعلمون وثانيها المكر ومكروا ومكر الله وثالثها الكيد ان كيدى متين ورابعها الخدع يخادعون الله وهو خادعهم وخامسها الاملاء انما نملى لهم ليزدادوا اثما وسادسها الاهلاك حتى اذا فرحوا اخذناهم بغتة انتهى .

(الخفقان) بفتح الخاء والفاء هو حركة اختلاجية تعرض للقلب بسبب مايؤذيه قال القرشى ولا نعنى بالاختلاجية ههنا ماهو المفهوم من لفظ الاختلاج وهو حركة تعرض للقلب بسبب مايحتبس فيها من الريح الى ان يحدث لذلك الريح مسلك يخرج منه بل يريد بها حركة ارتعادية كالحركة التى تعرض للاعضاء عند النافض وكما ان تلك الحركة تحدث بسيلان المادية الردية العفنة على الاعضاء وترتعد لدفعها كذلك حركة الخفقان تعرض لوصول مؤذ الى القلب فيرتعد لدفعه ارتعادا متتابعا كذا فى بحر الجواهر .

(الخلقة) بالكسر وسكون اللام فى اللغة آفرينش كما فى الصراح . واختلف العلماء فى تفسيرها فقيل هى مجموع الشكل واللون وهى من الكيفيات المختصة بالكميات وقيل الشكل المنضم الى اللون وقيل كيفية حاصلة من اجتماعهما كذا فى شرح المقاصد .

(الخلق) بالفتح وسكون اللام آفريدن وآفرينش وآفريده شدكان . ودر اصطلاح سالكان عالميست كه موجود بماده ومدت باشد مثل افلاك وعناصر ومواليد ثلاثه يعنى جمادات ونباتات وحيوانات كه اين را عالم شهادت وعالم ملك وعالم خلق نامند . وخلق جديد در اصطلاح صوفيه عبارتست از اتصال امداد وجود از نفس حق در ممكنات كذا فى لطائف اللغات .

(الخلق) بضمتين وسكون الثانى ايضا فى اللغة العادة والطبيعة والدين والمروة، والجمع الاخلاق . وفى عرف العلماء ملكة تصدربها عن النفس الافعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية وتكلف فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الحليم لايكون خلقا وكذا الراسخ الذى يكون مبدأ للافعال النفسية بعسر وتأمل كالبخيل اذا حاول الكرم وكالكريم اذا قصد باعطائه الشهرة وكذا ماتكون نسبته الى الفعل والترك على السواء كالقدرة. وهو مغاير للقدرة بوجه آخر ايضا وهو انه لايجب فى الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة فى القدرة فما قال المحقق التفتازانى فى المطول فى بحث التشبيه من ان الخلق كيفية نفسانية تصدر عنها الافعال بسهولة اى تصدر عن النفس بسببها الافعال بسهولة مبنى على عدم التحقيق هكذا ذكر ابو القاسم فى حاشية المطول . ثم الخلق ينقسم الى فضيلة هى مبدأ لما هو كمال ورذيلة هى مبدأ لما هو نقصان وغيرهما وهو مايكون مبدأ لما ليس شيئا منهما . وتوضيحه ان النفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلث . احديها القوة التى بها تعقل ماتحتاج اليه فى تدبيره وتسمى بالقوة العقلية والنطقية والملكية والنفس المطمئنة وتعبر عنها ايضا بقوة هى مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر فى العواقب والتميز بين المصالح والمفاسد . وثانيتها القوة التى بها تجذب ماينفع البدن ويلايمه من المآكل والمشارب وغير ذلك وتسمى بالقوة الشهوانية والبهيمية والنفس الامارة . وثالثتها ماتدفع به مايضر البدن ويؤلمه وتعبر عنها ايضا بماهى مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وتسمى قوة غضبية سبعية ونفسا لوامة . قيل والظاهر ان اطلاق النفس على هذه القوى الثلث من باب اطلاق اسم المحل على الحال ثم صار حقيقة عرفية . ثم اعلم ان لكل واحدة من هذه القوى احوال ثلث طرفان ووسط فالفضيلة الخلقية هى الوسط من احوال هذه القوى والرذيلة هى الاطراف وغيرهما ماليس شيئا منهما اى من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلثة هى الاوساط من احوال هذه القوى والرذائل الخلقية اصولها ستة هى اطراف تلك الاوساط ثلثة منها من قبيل الافراط . وثلثة اخرى من قبيل التفريط وكلا طرفى كل الامور مذموم . فمن اعتدال احوال القوة الملكية تحدث الحكمة وهى هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجربزة التى هى افراط هذه القوة وهى استعمال القوة الفكرية فيما لاينبغى كالمتشابهات وعلى وجه لاينبغى كمخالفة الشرائع وبين البلاهة والغباوة التى هى تفريطها وهى تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة . والحكمة هى معرفة الحقائق على ماهى عليه بقدر الاستطاعة وهى العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس مالها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤتى الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا هكذا فى التلويح . وقد عرفت فى لفظ الحكمة ان الحكمة بهذا المعنى ليست من اقسام علم الحكمة والظن بانها من انواعه باطل . ومن اعتدال القوة

الشهوانية تحدث العفة وهى هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور والخلاعة الذى هو افراطها وهو الوقوع فى ازدياد اللذات على مايجب وبين الخمود الذى هو تفريطها وهو السكون عن طلب اللذات بقدر مارخص فيه العقل والشرع فنى العفة تصير الشهوانية منقادة للناطقة ٠ ومن اعتدال الغضبية تحدث الشجاعة وهى هيئة للقوة الغضبية متوسعة بين التهور الذى هو افراطها وهو الاقدام على مالا ينبغى وبين الجبن اى الحرز عما ينبغى الذى هو تفريطها فى الشجاعة تصير السبعية منقادة للناطقة ليكون اقدامها على حسب الدراية من غير اضطراب فى الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا واذا امتزجت الفضائل الثلث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هى العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها ٠ والحكمة فى النفس البهيمية بقاء البدن الذى هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفى السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشتراط التوسط فى افعالها كيلا تستبعد الناطقة فى هوائها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ماينبغى حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعم والبهيمة الى العلف والاهلاك الكل ٠ واما ان هذه النفوس الثلثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فمختلف فيها هكذا يستفاد من شرح المواقف والتلويح ٠

(الخلق العظيم) عند السالكين هو الاعراض عن الكونين والاقبال على الله تعالى بالكلية ٠ وقال الواسطى الخلق العظيم ان لايخاصم ولايخاصم قال العطاء هو ان لايكون له اختيار ولااعتراض بالشدائد والمحن كذا فى مجمع السلوك ٠ والخلق العظيم للنبى صلى الله عليه وآله وسلم المشار اليه فى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم على ماقالت عايشة رضى الله عنها هو القرءآن يعنى ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل الجود بالكونين والتوجه الى خالقهما وقيل هو ماشار اليه النبى صلى الله عليه وآله وسلم بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك ٠ والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى مايرضى الله عنه والخلق جميعا وهذا غريب جدا هكذا فى نور الانوار ٠

(علم الاخلاق) هو علم السلوك وقد سبق فى المقدمة وهو من انواع الحكمة العملية ويسمى تهذيب الاخلاق والحكمة الخلقية ايضا كما مر فى بيان تقسيم الحكمة فى المقدمة ايضا ٠

(الخناق) بالضم وتخفيف النون عند الاطباء وهو ورم فى عضلات الحنجرة والنغنغ وهو موضع بين اللهات وشوارب الحنجور واردؤه الكلبى وهو الذى يحوج صاحبه دائما الى فتح فمه وولع لسانه كذا فى بحرالجواهر وفى الموجز هو امتناع النفس او البلع اوتعسرهما انتهى والظاهر ان هذا تعريف بالحكم .

(الاختناق) على وزن الافتعال فى اللغة خفه كردن وفى الطب هو امتناع نفوذ النفس الى الرية والقلب اوتعسره . واختناق الرحم هى سمى الرحم بالتقلص الى فوق اوميلها بالاسترخاء الى احد الجانبين وقيل هذه علة شبيهة بالصرع والغشى تنوب كنوائبه لاستحالة المادة الى كيفية سمية تلدغ الدماغ عند ارتفاعها اليه وتؤذيه وتحصل من ذلك حركة تشنجية وتؤذى القلب ويحصل له من ذلك غشى متواتر وهذه العلة تعرض للنساء اللواتى يحبس فيهن الطمث والمنى كذا فى بحرالجواهر .

فصل اللام

(الخبل) بالفتح وسكون الموحدة فى اللغة قطع اليد والرجل كما فى المنتخب . وعند اهل العروض هو الجمع بين الخبن والطى كما فى بعض رسائل العروض العربى وهكذا فى جامع الصنائع قال خبل جمع ميان خبن وطى است پس مستفعلن فعلتن كردد بچهار متحرك ويك ساكن در آخر . ودر منتخب ميكويد خبل رفتن سين وفا است از كلمهٔ مستفعلن در بحر بسيط .

(الخذلان) بفتح الخاء وسكون الذال المعجمتين كما فى المنتخب وبكسر الخاء كما فى الصراح بمعنى كذاشتن . وعند الاشاعرة هو خلق قدرة المعصية فى العبد . وعند المعتزلة هو منع اللطف كذا فى تهذيب الكلام ويجئ فى لفظ اللطف فى فصل الفاء من باب اللام .

(الخزل) بفتح الجيم او الخاء وسكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو اجتماع الاضمار والطى فمتفاعلن يصير بالاضمار مستفعلن وبالطى مفتعلن هكذا فى بعض رسائل العروض العربى وجامع الصنائع وعنوان الشرف . والخزل فى اللغة القطع والمناسبة بين المعنيين ظاهرة .

(الاختزال) فى اللغة القطع . وعند اهل المعانى يطلق على نوع من الحذف وقدسبق فى فصل الفاء من باب الحاء .

(الخلة) بالضم والتشديد فى اللغة المحبة وعند السالكين اخص منها وهى تخلل مودة

فى القلب لا تدع فيه خلاء الا ملاءته لما تخلله من اسرار الالهية ومكنون الغيوب والمعرفة لاصطفائه عن ان يطرقه نظر لغيره ومن ثم قال النبى صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا غير ربى لاتخذت ابا بكر خليلا . وبالجملة فهى تخلية القلب عما سوى المحبوب . واختلفوا فى ان مقام المحبة ارفع ام مقام الخلة فقال قوم المحبة ارفع . لخبر البيهقى انه تعالى قال ليلة الاسراء يا محمد سل تعط فقال يا رب انك اتخذت ابراهيم خليلا وكلمت موسى تكليما فقال الم اعطك خيرا من هذا الى قوله واتخذتك حبيبا . ولان الحبيب يصل بلا واسطة بخلاف الخليل قال تعالى فى نبينا فكان قاب قوسين او ادنى وفى ابراهيم وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض . وقال قوم الخلة ارفع ورجحه جماعة متأخرون كالبدر الزركشى وغيره لان الخلة اخص من المحبة اذ هى توحيدها فهى نهاية ومن ثم اخبر نبينا صلى الله عليه وآله وسلم بان الله اتخذه خليلا ونفى ان يكون له خليل غير ربه مع اخباره بحبه لجماعة من الصحابة وايضا فانه تعالى يحب التوابين والمتطهرين والصابرين والمقسطين والمتقين وخلته خاصة بالخليلين . قال ابن القيم وظن ان المحبة ارفع وان ابراهيم خليل ومحمدا حبيب غلط وجهل ورد ما احتج به الاولون مما مر بانه انما يقتضى تفضيل ذات محمد على ذات ابراهيم مع قطع النظر عن وصف المحبة والخلة وهذا لا نزاع فى الافضلية المستندة الى احد الوصفين والذى قامت عليه الادلة استنادها الى وصف الخلة الموجودة فى كل من الخليلين فخلة كل منهما افضل من محبته . كذا فى فتح المبين شرح الاربعين للنووي . وفى الصحائف الخلة من مراتب المحبة . وتعريفه تخلية القلب عما سوى المحبوب . واين را پنج درجه است . اول معانده . محب در هر مجلس كه نشيند از اغيار چشم زندواز ديو و مردم تمام انديشمند شود . دوم صدق . سوم اشتهار وتشهير درين مقام آن است كه ازاينيت بيرون آيد ومتى وكيف را ترك دهد شهرت وخمول را فرقى نداند . چهارم شكوى است كما قال يعقوب عليه السلام انما اشكو بثى وحزنى الى الله . پنجم حزن وكان عليه السلام دائم الحزن . ودر لطائف اللغات ميگويد كه خلت در اصطلاح صوفيه عبارت است از تحقق عبد بحيثيتى كه حق درو تجلى كند .

(الاخلال) بكسر الهمزة عند اهل المعانى هو ان يكون اللفظ ناقصا عن اصل المقصود غير واف ببيانه كقول الشاعر . شعر . والعيش خير فى ظلا . ل النوك ممن عاش كدا . النوك الحمق والكد اى المكدود والمتعوب فان اصل مقصود ان العيش الناعم فى ظلال النوك خير من العيش الشاق فى ظلال العقل ولفظه غير واف بذلك فيكون مخلا كذا فى المطول فى بحث الايجاز والاطناب .

(التخلخل) عند الحكماء يطلق على معان وكذا التكاثف الذى يقابله تقابل التضاد .

منها ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر وهو التخلخل الحقيقى و يقابله التكاثف الحقيقى وهو انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه شئ من اجزائه او من جسم غريب كما فى الاندماج وهما حينئذ من انواع الحركة فى الكم . فبقيد الزيادة فى حد التخلخل خرج التكاثف والذبول والهزال والانتقاص الصناعى ورفع الورم لان الكل انتقاص . وبقيد من غير ان ينضم اليه خرج النمو والسمن والانتفاش وايضا فى الانتفاش تباعد الاجزاء لا ازدياد حجم الجسم فتأمل . وفيه بحث وهو ان كل واحد من الورم والاجزاء الزائدة الصناعية اما ان يكون بانضمام الغير اولا فعلى الاول يختل حد السمن وعلى الثانى يختل حد التخلخل . ويمكن الجواب بان كل واحد منها ليس على نسبة طبيعية اصلا بخلاف السمن والتخلخل فانهما قد يكونان كذلك فلا اختلال فى حد احدهما . وحاصل تعريف التخلخل هو ازدياد اجزاء الجسم على نسبة طبيعية فى الجملة من غير انضمام الغير والذى يدل على ثبوت التخلخل والتكاثف هو ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال وهو التكاثف ثم ازداد بلا انضمام وهو التخلخل . ومنها الانتفاش بالفاء وهو ان تتباعد الاجزاء بعضها عن بعض ويتداخلها الهواء او جسم آخر غريب كالقطن المنفوش ويقابله التكاثف بمعنى الاندماج وهو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وهما بهذين المعنيين من الحركة فى الوضع فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التباعد او التقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض . وفى بحر الجواهر ان اطلاق التخلخل والتكاثف على المعنى الاول حقيقة وعلى الثانى مجاز . ومنها رقة القوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وهما بهذين المعنيين من الحركة فى الكيف وظاهر كلام المواقف يدل على ان الاطلاق على المعنيين الاولين باشتراك اللفظ وعلى الثالث مجاز وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العلمى حاشية شرح هداية الحكمة وشرح المواقف فى مباحث الحركة .

(الخال) برادر مادر ونشان سياه كه بر رو يا بر عضو باشد بمقدار دانۀ كنجد . و در اصطلاح سالكان اشارت بنقطة وحدتست من حيث الخفا كه مبدأ ومنتهاى كثرت است منه بدء واليه يرجع الامر كله چه خال بواسطۀ سياهى مشابه هويت غيبيه است كه از ادراك وشعور محتجب است ويخفى لا يرى الله الا الله ولا يعرف الله الا الله . وصاحب طارقه فرموده است كه خال عبارت از ظلمت معصيت است كه ميان انوار طاعت بود چون نيك اندك بود خال كويند واكر خوب روئى را ذرۀ بد خوئى بود آنرا نيز خال كويند وسبب زينت شمرند . وبندكى شيخ جمال فرموده است كه خال عبارت از نقطۀ

روح انسانى است كذا فى كشف اللغات . وقيل خال نزد صوفيه وجود محمدى را كويند يعنى هستى عالم كذا فى بعض الرسائل .

(الخيال) بالفتح وتخفيف المثناة التحتانية فى اللغة بمعنى پندار وشخص وصورتى كه در خوابى ديده شود يا در بيدارى تخيل كرده شود كما فى المنتخب . وعند الحكماء يطلق على احدى الحواس الباطنة وهو قوة تحفظ الصور المرتسمة فى الحس المشترك اذا غابت تلك الصور عن الحواس الباطنة ومحله مؤخر التجويف الاول من التجاويف الثلثة للدماغ عند الجمهور . وقال فى شرح الاشارات كان الروح المصبوب فى البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما فى مقدم ذلك البطن اعنى التجويف الاول اخص بالحس المشترك وما فى مؤخره اخص بالخيال . واستدلوا على وجود الخيال بانا اذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها زمانا ثم نشاهد مرة اخرى نحكم عليها بانها هى التى شاهدناها قبل ذلك فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الذهول لامتنع الحكم بانها هى التى شاهدناها قبل ذلك وان شئت تمام التحقيق فارجع الى شرح المواقف وغيره . قال الصوفية الخيال اصل الوجود والذات الذى فيه كمال ظهور المعبود الا ترى الى اعتقادك بالحق وان له من الصفات والاسماء ماله اين وابن محل ذلك فعلم ان الخيال اصل جميع العوالم لان الحق هو اصل الاشياء وذلك المحل هو الخيال فثبت ان الخيال اصل العوالم باسرها الا ترى الى النبى صلى الله عليه وسلم كيف جعل هذا المحسوس مناما والمنام خيال حيث قال الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا يعنى تظهر عليهم الحقائق التى كانوا عليها فى دار الدنيا فيعرفون انهم كانوا نياما لان بالموت يحصل الانتباه الكلى فاذا الغفلة منسحبة على اهل البرزخ واهل المحشر واهل الجنة والنار الى ان يتجلى عليهم الحق فى الكثيب الذى يخرجون اليه اهل الجنة فيشاهدون الله تعالى وهذه الغفلة هى النوم فكل العوالم اصلها خيال ولاجل هذا يقيد الخيال بمن فيها من الاشخاص فكل امة من الامم مقيدة بالخيال فى اى عالم كانت فاهل الدنيا مقيدون بخيال معاشهم او معادهم وكلا الامرين غفلة من الحضور مع الله فهم نائمون والحاضر مع الله هو المنتبه وعلى قدر حضوره مع الله يكون انتباهه من النوم ثم اهل البرزخ نائمون لكن اخف من نوم اهل الدنيا فهم مشغولون بما كان منهم وماهم فيه من عذاب او نعيم وهذا نوم لانهم غافلون عن الله وكذلك اهل القيمة فانهم لو وقفوا بين يدى الله للمحاسبة فانهم مع المحاسبة لا مع الله وهذا نوم لانه غفلة عن الحضور لكنهم اخف نوما من اهل البرزخ وكذلك اهل الجنة والنار فان هؤلاء مع ما تنعموا به وهؤلاء مع ما تعذبوا به وهذا غفلة من الله لكنهم ايضا اخف نوما من اهل المحشر فلا انتباه الا لاهل الاعراف ومن فى الكثيب فقط فانهم مع الله وعلى قدر تجلى الحق عليهم يكون الانتباه حاصلا لهم ومن حصل له فى الدنيا بحكم تقديم ما تأخر

لاهل الجنة فى الكثيب فتجلى عليه الحق فعرفه فهو يقظان ولذا اخبر سيدنا ان الناس نيام فاذا عرفت ان اهل كل عالم محكوم عليهم بالنوم فاحكم على تلك العوالم جميعها انها خيال لان النوم عالم الخيال كذا فى الانسان الكامل . ودر كشف اللغات ميكويد ونيز خيال عالم مثال را كويند وآن برزخ است ميان عالم ارواح واجسام . حضرت جنيد فرموده اند انى وجدت سبعين وليا يعبدون الله بوهم وخيال . وعبادت بوهم وخيال آنرا كويند كه بغير تمكين واستقامت مشاهده ومعاينهٔ حق حقيقة اليقين باشد كه خواص را بود ونه آن وهم وخيال كه مستولى بر عوام است نعوذ بالله منها . وخيال نزد شعراء آنست كه ايراد الفاظ مشترك مشتمل بر دو معنى بود يكى حقيقى دوم مجازى ومراد مجازى باشد وشرط آنست كه مجاز اصطلاحى باشد و باايراد لطيفه ويا ضرب مثلى وازينها هر يكى مشتمل بر دو معنى باشد از جهت حقيقت ومجاز ومراد مجاز بود وبر معنى حقيقى خيال رود يعنى در يك جانب صورت معنى معاينه نمايد ودر طرف دوم خيال نموده شود وهم آن معنى مراد باشد واين خيال بر دو نوع است يكى خيال لطيف دوم خيال دلآويز . خيال لطيف آنست كه مجاز اصطلاحى آورد مثاله . شعر . چون سبزه بر آن لعل لب يار دميد . جانم باب از هواى آن سبزه رسيد . تا ريش كشيده است شدم زو كشته . كوئى كه براى كشتنم ريش كشيد . درين رباعى ريش كشيدن دو معنى دارد حقيقى كه معلوم است ومجازى كه اصطلاحى است تأكيد فعل يعنى ظاهر است ومعلوم است ومرادهمين است و بر معنى حقيقى خيالميرود . وخيال دلاويز آنست كه لطيفه آميز باشد ويا ضرب مثلى بود مثاله . شعر . آن شير فروش روى زيبا دارد . وز چرب زبانى همه شكر بارد . هر جا كه يكى كودك خوش مى بيند . درحال برو شير فرو مى آورد . لفظ شير فرو مى آورد دو معنى دارد يكى اصطلاحى و آن مثل است ودوم مفهوم كلمات كه معنى حقيقى است وخيال بر آن ميرود و آن لطيف مشهور است مثال ديكر . شعر . فقاعى من كه هست افزون بجمال . خوبى ولطافت است اورا بكمال . افسوس همين كه هر كه دانكيش دهد . فقاع بنام او كشايد درحال . درين رباعى ضرب المثل است ويكى معنى حقيقى وآن كشادن فقاع و بر آن كمان رود وديكرى معنى مجازى مصطلح كه مراد است تفاخر است كذا فى جامع الصنائع وفرق درميان خيال وايهام وتخييل عن قريب مذكور مى شود .

(الخيالات) عند الاطباء هى الوان تحس امام البصر كأنها مبثوثة فى الجو كذا فى بحر الجواهر . وفى الموجز هى اشكال ذوات الوان ترى فى الجو والمآل واحد .

(الخيالى) تطلق على الصورة المرتسمة فى الخيال المأدية اليه من طرق الحواس وقد

يطلق على المعدوم الذى احترعته المتخيلة وركبه من الامور المحسوسة اى المدركة بالحواس الظاهرة . و بقولنا من الامور المحسوسة خرج الوهمى بمعنى ما اخترعته القوة المتخيلة اختراعا صرفا على نحو المحسوسات و بهذا المعنى يستعمل فى باب التشبيه كما فى قول الشاعر . شعر . كأن محمر الشقيق اذا تصوب او تصعد . اعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد . فان الاعلام الياقوتية المنشورة على الرماح الزبرجدية مما لا يدركه الحس لان الحس انما يدرك ما هو موجود فى المادة حاضرة عند المدرك على هيئات محسوسة مخصوصة به لكن مادته التى يتركب هو منها كالاعلام والياقوت والرماح والزبرجد كل منها محسوس بالبصر هكذا يستفاد من المطول والاطول فى باب التشبيه .

(التخيل) عند الحكماء هو ادراك الحس المشترك الصور وقد سبق فى لفظ الاحساس فى فصل السين من باب الحاء . ويعرف ايضا بحركة النفس فى المحسوسات بواسطة المتصرفة ويجئ فى لفظ الفكر . وتخيل نزد شعراء آنست كه شاعر چيزى را در ذهن تخيل كند بسبب تعقل بعضى اوصاف آن كه دران صورت بندد واين را تصور نيز كويند مثاله . شعر . چو در پيش ستون شه بار داده . ستون پيشش بيك پا ايستاده . كذا فى جامع الصنائع .

(المتخيلة) عند الحكماء هى المتصرفة اذا استعملتها النفس بواسطة الوهم ويجئ فى فصل الفاء من باب الصاد المهملة فى لفظ المتصرفة .

(التخييل) وهو مصدر من باب التفعيل و يطلق على تصور وقوع النسبة ولا وقوعها من غير تردد ولا تجويز هكذا ذكر ابو الفتح والمولوى عبد الحكيم فى مبحث التصور والتصديق . وعلى الايهام كما يجئ فى فصل الميم من باب الواو . وعلى قسم من الاستعارة كما يجئ . ودر جامع الصنائع كويد تخيل آنست كه لفظ مشترك مشتمل معانى آورده شود چنانچه سياق تركيب بر يك معنى تام حاكى بود ومراعات نظير كرده آيد وبسبب طوق نظير كمان بر معنى دوم رود و آن معنى تام نباشد واين صنعت نزديك ايهام وخيال است وفرق آنست كه درخيال يك معنى كه مجاز مصطلح ولطيفه آميز ويا ضرب المثل مراد باشد و بر معنى حقيقى خيال رود ودر ايهام هر دو معنى تام است ليكن يك قريب دوم بعيد وبعيد بسبب سياق تركيب باشد ومراد معنى بعيد بود وانجا همان يك معنى تام بود الا آنكه بسبب طوق نظير كمان بر معنى دوم رود وثابت نباشد واين صنعت در غايت دلآويز است مثاله . شعر . كوكب از نور ماه پاره ازو . دف خورشيد در حراره ازو . لفظ حرارت دو معنى دارد يكى كرمى دوم دف زدن معروف كه در شاديها باشد وانجا مراد معنى اول است وهمين معنى تام است وليكن بسبب ذكر دف

كمان بر حراره ميرود وآن معنى تام نيست وبسبب طوق نظير دلآويزست . مثال ديكر شعر . صد كره طول صفش از مردم . ليك در عرض بيشتر زانجم . لفظ عرض دو معنى دارد يكى مناسب طول دوم لشكر واين معنى دوم كه تمام است مراد است ومعنى اول كه مناسب طول است مراد نيست .

(المخيلات) بفتح الياء المشددة عند المنطقيين هى القضايا التى يخيل بها فتتأثر النفس قبضا او بسطا فتنفر او ترغب سواء كانت مسلمة او غير مسلمة صادقة او كاذبة واسباب التخييل كثيرة بعضها يتعلق باللفظ وبعضها بالمعنى وبعضها بغير ذلك كما اذا قيل الخمر ياقوتة سيالة انبسطت النفس ورغبت فى شربها واذا قيل العسل مرة مهوعة انقبضت وتنفرت عنه كذا فى شرح الشمسية .

(الاخالة) عند الاصوليين هى المناسبة وتسمى تخريج المناط ايضا ويجئ فى فصل الباء الموحدة من باب النون .

فصل الميم

(الختام) بالكسر وتخفيف المثناة الفوقانية عند الصوفية اسم مقام وقد سبق فى لفظ الانسان فى فصل السين من باب الالف .

(خاتم) در اصطلاح صوفيه عبارت است از كسى كه قطع كرده باشد مقامات را ورسيده بود بنهايت كمال كذا فى لطائف اللغات .

(الخواتيم) جمع خاتم بكسر التاء وهى عند اهل الجفر الحروف السبعة المنفصلة التى لا تتصل فى الكتابة بحروف اخرى وهى . ا . د . ذ . ر . ز . و . لا . هكذا فى بعض رسائل الجفر .

(المخثم) هو المقطع ويجئ فى فصل العين من باب القاف .

(الخدمة) بالكسر وسكون الدال المهملة عند الاطباء على قسمين خدمة مهيئة وخدمة مؤدية والخدمة المهيئة غايتها تهيئة المادة واعدادها لقبول فعل المخدوم ولذلك يتقدم فعلها فعل الرئيس كالرئة للقلب والمعدة للكبد والخدمة المؤدية غايتها تأدية ما فعل فيه المخدوم الى الاعضاء القابلة كالشرائين للقلب والاوردة للدماغ ومجرى المنى للانثيين كذا فى بحر الجواهر ويجئ فى لفظ القوة والاعضاء ايضا .

(خادم العلوم) هو المنطق وقد سبق فى المقدمة .

(الاستخدام) بالخاء والذال المعجمتين من خذمت الشئ قطعته ومنه سيف مخذوم

ويروى بالحاء المهملة والذال المعجمة ايضا من حذمت اى قطعت ويروى بالمعجمة والمهملة ايضا من الخدمة هكذا ذكر السيد السند فى حاشية المطول وهو عند اهل البديع من اشرف انواع البديع • وكذلك التورية والبعض فضله على التورية ايضا • ولهم فيه عبارتان • احديهما ان يؤتى بلفظ له معنيان فاكثر مقصودا به احد معانيه ثم يؤتى بضميره مطلوبا به المعنى الآخر • وهذه طريقة السكاكى واتباعه • والاخرى ان يأتى المتكلم بلفظ مشترك ثم بلفظين يفهم من احدهما احد المعنيين ومن الآخر الآخر • وهذه طريقة بدر الدين بن مالك فى المصباح ومشى عليها ابن ابى الاصبع ومثله بقوله تعالى لكل اجل كتاب الآية فلفظ كتاب يحتمل الامد المحتوم والكتاب المكتوب فلفظ اجل يخدم المعنى الاول ويمحو يخدم الثانى • قيل ولم يقع فى القرآن على طريقة السكاكى • قال صاحب الاتقان وقد استخرجت انا بفكرى آيت على طريقة السكاكى • منها قوله تعالى لقد خلقنا الانسان من سلالة من طين فان المطلوب بها آدم عليه السلام ثم اعاد الضمير عليه مقصود به ولده فقال ثم جعلناه نطفة الآية • ومنها قوله لا تسألوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤكم ثم قال قد سألها قوم من قبلكم اى اشياء اخر لان الاولين لم يسألوا عن الاشياء التى سألوا عنها الصحابة فنهوا عن سؤالها • ومنها قوله تعالى اتى امر الله فامر الله يقصد به قيام الساعة والعذاب وبعثة النبى صلى الله عليه وآله وسلم وقد اريد بلفظ الامر الاخير كما روى عن ابن عباس واعيد الضمير عليه فى تستعجلوه مقصودا به قيام الساعة والعذاب انتهى فعلم من هذه الامثلة ان المطلوب بالمعنيين اعم من ان يكونا حقيقيين او مجازيين او مختلفين وقد صرح بذلك فى حواشى المطول • وقال صاحب المطول الاستخدام ان يطلب بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره المعنى الآخر او يراد باحد ضميريه احد المعنيين ثم بالضمير الآخر معناه الآخر فالاول كقوله • شعر • اذا نزل السماء بارض قوم • رعيناه وان كانوا غضابا • اراد بالسماء الغيث وبالضمير الراجع اليه من رعيناه النبت والثانى كقوله • شعر • فسقى الغضا والساكنيه وان هم • شبوه بين جوانح وضلوع • اراد باحد الضميرين الراجعين الى الغضا وهو المجرور فى الساكنيه المكان وبالآخر وهو المنصوب فى شبوه النار اى اوقدوا بين جوانحى نار الغضا يعنى نار الهوى التى تشبه بنار الغضا انتهى •

(الخرم) بالفتح وسكون الراء عند اهل العروض حذف الحرف الاول من الجزء كذا فى عنوان الشرف وفى بعض رسائل العروض العربى الخرم اسقاط اول متحرك من الوتد المجموع اذا كان الجزء صدر البيت فان كان ذلك فى فعولن سالما فهو الثلم وان كان فى مفاعيلن سالما فهو العضب والخرم يعم الكل انتهى • وفى رسالة قطب الدين السرخسى الخرم اسقاط اول الوتد المجموع • ودر عروض سيفى مى آورد كه خرم انداختن ميم

مفاعيلن است وچون فاعيلن كلمهٔ غير مستعمل باقى ماند بجايش مفعولن نهند وآن ركنكه درو خرم واقع شود آنرا اخرم گويند . ودر منتخب ميگويد خرم رفتن فاى فعولن وميم مفاعيلن فانظر فى العبارات من الاختلافات .

(الخزمية) وهم اصحاب التناسخ والاباحة وهم اسم السبعية ويجئ فى فصل العين من باب السين .

(الخزم) بالفتح وسكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو زيادة حرفين او ثلثة احرف او اربعة فقط على الحرف الاول كذا فى عنوان الشرف وفى بعض رسائل العروض العربى الخزم بالزاء المعجمة زيادة تلحق اول البيت تسقط فى التقطيع . وذلك اما بحرف كالواو فى قوله . شعر . واذا انت جازيت امرء السوء فعله . اتيت من الاخلاق ماليس راضيا . واما بحرفين كقد فى قوله . ع . قدفاتنى اليوم من حديثك ما لست مدركه . واما بثلثة احرف كنحن فى قوله . شعر . نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة . رميناه بسهمين فلم يخطئ فواده . واما باربعة احرف كاشدد فى قوله . شعر . اشدد حيازيمك للموت ان الموت ملاقيكا . ولا تجزع من الموت اذا احل بواديكا . والخزم فى غير الاول قبيح كقوله . شعر . الفخر اوله جهل وآخره حقد . اذا تذكرت الاقوال والكلم . فخزم بحقد فى الوسط . واما الحرم بالراء المهملة فجائز فى اول البيت وفى اول الابتداء فى البيت المقفى او المصراع وكذا فى غيرهما على رأى انتهى كلامه . ودر جامع الصنائع گويد خزم بخا وزاى معجمتين آنست كه در اول بيت حرفى تا سه زياده كنند وآن زيادت اگر از اوزان افتد بالاتفاق جائز است ودر وزن محسوب نيست وحرفى كه در حشو بيت افتد وخارج از اوزان باشد ووزن بگردد آنرا نيز اخفش خزم خواند وجائز ميدارد وخليل درست نميدارد .

(المخضرم) على صيغة اسم المفعول من الرباعى المجرد وقيل على صيغة اسم الفاعل منه . فهو اما بفتح الراء المهملة اوبكسرها وقبلها ضاد معجمة والمخضرمون الجمع وهو عند المحدثين من ادرك الجاهلية صغيرا كان او كبيرا فى حيوته صلى الله عليه وسلم والاسلام فى حيوته صلى الله عليه وسلم او بعده ولم ير النبى صلى الله عليه وسلم او رآه لكنه غير مسلم . وخصه ابن قتيبة بمن ادرك الاسلام فى الكبر ثم اسلم بعد النبى صلى الله عليه وسلم وبعضهم بمن اسلم فى حيوته كزيد بن وهب فانه اتى النبى صلى الله عليه وسلم فقبض النبى صلى الله عليه وسلم واسلم وهو فى الطريق . وقد عد لهم مسلم عشرين نفرا كابى عمر الشيبانى وعمر بن ميمون وغيرهما . قال النووى وهم اكثر . والمخضرمون ليسوا من الصحابة ولم يذهب ابن عبد البرالى كونهم صحابة وان توهم بذلك بعض . ثم اشتقاقه اما

من قولهم لحم مخضرم لا يدرى من ذكر او انثى لترددهم بين الطبقتين اى بين الصحابة للمعاصرة و بين التابعين لعدم الرؤية لا يدرى من ايتهماهم او من خضرموا آذان الابل اى قطعوها وذلك لان اهل الجاهلية كانوا يخضرمون آذان الابل لتكون علامة لاسلامهم ان اغير عليها او حربوا فكأنهم خضرموا لذلك فعلى هذا يحتمل ان يكون المخضرم بكسر الراء كما حكى عن بعض اهل اللغة ويحتمل ان يكون بالفتح لانه اقتطع عن الصحابة وان عاصر النبي لعدم الرؤية . قال ابن خلكان قد سمع مخضرم بالحاء المهملة وبكسر الراء . وقال العراقى وهو غريب هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه فى تعريف التابعى وفى شرح الالفية للعراقى . وذكر ابو موسى المدنى ان اهل الحديث يفتحون الراء . قال صاحب المحكم رجل مخضرم اذا كان نصف عمره فى الجاهلية ونصفه فى الاسلام فمقتضى هذا ان حكيم بن حزام ونحوه مخضرم وليس كذلك من حيث الاصطلاح . وقال ابن حبان والرجل اذا كان ستون سنة فى الاسلام وستون فى الجاهلية يدعى مخضرما كابى عمر الشيبانى فذلك يدل على انه اراد ممن ليس له صحبة انتهى . وقيل المخضرمون جماعة تكون فى عصر النبى عليه السلام ولم يعرف هل لقوه ام لا هكذا يستفاد من شرح النخبة فى تعريف المدلس .

(الخام) عند الاطباء يطلق على بلغم طبيعى اختلف اجزاؤه فى الرقة والغلظة ويطلق ايضا على مارسب فى القارورة رقيق الاجزاء غير منتن . وقد يطلق على شئ فج غير طبيخ فهو خلاف المطبوخ كذا فى بحر الجواهر .

فصل النون

(الخبن) بالفتح وسكون الموحدة عند اهل العروض اسقاط الثانى الساكن من الجزء وذلك الجزء يسمى مخبونا كحذف السين من مستفعلن مثلا يسمى خبنا والباقى بعده وهو متفعلن يسمى مخبونا ولعدم استعماله يوضع موضعه مفاعلن فيقال مفاعلن مخبون مستفعلن هكذا يستفاد من عروض سيفى وعنوان الشرف . وفى بعض رسائل العروض العربى الخبن اسقاط الثانى الساكن اذا كان ثانى السبب والقيد الاخير احتراز عن الساكن فى فاع لاتن فى المضارع فانه لايجوز الخبن فيه ولهذا اعتبر فاع وتدا مفروقا وكتب مفصولا .

(الختن) بفتح الخاء والمثناة الفوقانية كل زوج ذات رحم محرم منه كزوج البنت والاخت والعمة ونحو هن وكذا محارم الازواج لان الكل يسمى ختنا قيل هذا فى عرفهم وفى عرفنا لايتناول الا ازواج المحارم كذا فى الهداية والكافى . وفى القاموس انه الصهر . وفى المغرب انه عند العرب كل من كان من قبل المرأة كالاخ والاب . وعند العامة زوج البنت كذا فى جامع الرموز .

(الخشونة) بالفتح وضم الشين المعجمة المخففة مقابلة للملاسة عند المتكلمين والحكماء فان الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء فى ظاهر الجسم والخشونة عدمها بان يكون بعض الاجزاء ناتياً وبعضها غائرا فهما على هذا من باب الوضع دون الكيف . وهما عند الحكماء كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء واللا استواء المذكورين . وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم كذا فى شرح المواقف فى الملموسات .

(المخشن) بكسر الشين عند الاطباء دواء يجعل اجزاء سطح العضو مختلفة الوضع فى الارتفاع والانخفاض بعد الملاسة الطبيعية او العارضية عن مادة لزجة كذا فى الموجز فى فن الادوية .

فصل الواو

(الخلاء) بالفتح والمد كما فى المنتخب هو عند المتكلمين امتداد موهوم مفروض فى الجسم اوفى نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم ويسمى ايضا بالمكان والبعد الموهوم والفراغ الموهوم وحاصله البعد الموهوم الخالى عن الشاغل . وهذا للخلاء الذى لايتناهى وهو الخلاء خارج العالم وللخلاء الذى بين الاجسام وهو ان يكون الجسمان بحيث لايتلاقيان وليس بينهما مايماسهما فيكون مابينهما بعدا مفروضا موهوما ممتدا فى الجهات الثلث صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل واطلاق الخلاء على هذا المعنى اكثر . وقيل الخلاء اخص من المكان فان المكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه والخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لايحصل فيه جسم كما مر فى لفظ الحيز فى الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة . وحاصله المكان الخالى عن الشاغل . وعند بعض الحكماء هو البعد المجرد الموجود فى الخارج القائم بنفسه سواء كان مشغولا ببعدجسمى اولم يكن . قال اذا حل البعد الموجود فى مادة فجسم تعليمى والا اى وان لم يحل فى مادة فخلاء اى فبعد موجود مجرد فى نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمى يملأه اوغير مشغول به فانه فى نفسه خلاء ويسمى بعدا مفطورا وفراغا مفطورا ومكانا ايضا هكذا فى شرح المواقف فى آخر مبحث المكان واوسطه وهكذا فى حواشى الخيالى . فالخلاء بهذا المعنى جوهر فانهم قد صرحوا بجوهرية البعد المجرد حتى قالوا اقسام الجوهر ستة لاخمسة هكذا ذكر السيد ويجئ فى لفظ المكان ايضا من حاشية شرح حكمة العين . قال ملا فخر فى حاشية شرح هداية الحكمة وان شئت تعريف الخلاء الشامل للمذهبين فقل الخلاء هو البعد المجرد عن المادة سواء كان بعداً موهوما اى مكانا خاليا عن الشاغل كما هو رأى المتكلمين او بعدا موجودا فى الخارج

كما هو رأى بعض الحكماء وهم المشائيون انتهى . اعلم ان الخلاء جوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد المجرد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بمعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام . لكنهم اختلفوا . فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود من جسم شاغل له فيكون حينئذ خلاء بمعنى البعد المجرد الموجود فقط . ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين فى جواز المكان الخالى عن الشاغل وخالفوهم فى ان ذلك المكان بعد موهوم فيكون حينئذ خلاء بمعنى البعد الموجود المجرد وبمعنى المكان الخالى عن الشاغل ايضا فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض . وهذا الخلاف انما هو فى الخلاء داخل العالم . [١] واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه فالنزاع فيه انما هو فى التسمية . فانه عند الحكماء عدم محض ونفى صرف يثبته الوهم ويقدره من نفسه ولا عبرة بتقديره الذى لايطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء . وعند المتكلمين هو البعد الموهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم (تنبيه) من القائلين بالخلاء اى البعد المجرد الموجود من جوز ان لايملاءه جسم ومنهم من لم يجوزه . والفرق بين هذا المذهب ومذهب من قال ان المكان هو السطح ان فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا فى نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الا ان الاول لايجوز خلوه عن انطباق الثانى عليه واما على القول بالسطح فليس هناك الا بعد الجسم الذى هو فى داخل الطاس (فائدة) قال ابن زكريا فى الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك يحتبس الماء فى السراقات وينجذب فى الزراقات . وقال بعضهم فيه قوة دافعة للاجسام الى فوق فان التخلخل الواقع فى الجسم بسبب كثرة الخلاء فى داخله يفيد ذلك الجسم خفة دافعة له الى الفوق . والجمهور على انه ليس فى الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق هذا كله خلاصة مافى شرح المواقف .

(خالى السير) نوعيست از اتصال كما يذكر فى فصل اللام من باب الواو .

(الخلوة) عند بعض الصوفية هى العزلة وعند بعضهم غير العزلة فالخلوة من الاغيار والعزلة من النفس وما تدعو اليه ويشغل عن الله فالخلوة كثيرة الوجود والعزلة قليلة الوجود فعلى هذا العزلة اعلى من الخلوة . قيل العزلة من الاغيار فعلى هذا تكون الخلوة اعلى كذا فى مجمع السلوك . وفى خلاصة السلوك الخلوة ترك اختلاط الناس وان كان بينهم . وقال حكيم الخلوة الانس بالذكر والاشتغال بالفكر . وقال عالم هى الخلوة عن جميع الاذكار الا عن ذكر الله تعالى .

[١] بناء على كونه متقدرا قطعا وان تقدره هل يقتضى وجوده فى الخارج اولا فالحكماء يقولون ان التقدر يقتضى الوجود والمتكلمون يمنعونه (لمصححه)

فصل الياء

(الاخفاء) لغة الستر وفى اصطلاح القراء نطق حرف بصفة هى بين الاظهار والادغام عارية من التشديد مع بقاء الغنة فى الحرف الاول ويفارق الادغام بانه بين الاظهار والادغام وبانه اخفاء الحرف عند غيره لا فى غيره بخلاف الادغام . اعلم انه يجب الاظهار فى النون الساكنة والتنوين عند حروف الحلق نحو من آمن ويجوز الادغام عند حروف يرملون نحو من وال والاقلاب بالميم عند حرف واحد وهو الباء الموحدة نحو من بعد والاخفاء عند باقى الحروف كذا فى الدقائق المحكمة والاتقان .

(الخفى) لغة المستتر وعند الاصوليين من الحنفية لفظ استتر المقصود منه لالنفس الصيغة بل لعارض والقيد الاخير احترازعن المشكل والمجمل والمتشابه كآية السرقة خفيت فى حق الطرار والنباش فان معنى السارق لغة هو آخذ مال الغير على سبيل الخفية وهو اشتبه فى حقهما لاختصاصهما باسم آخر لان اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى كما هو الاصل كذا فى التلويح وغيره من كتب الاصول . والروح الخفى ويسمى بالاخفى ايضا يجئ فى لفظ الروح فى فصل الحاء من باب الراء .

باب الدال

فصل الالف

(الداء) فى اللغة بمعنى درد وبيمارى الادواء الجمع . وداء عضال درد سخت . وداء دفين بيمارى كه معلوم نباشد . وقولهم به داء ظبى معناه ليس له داء كما لاداء بالظبى . ويطلق فى الطب ايضا على كل عيب باطن يظهر منه شئ او لايظهر منه شئ . وادوء من البخل اى اشد كذا فى بحرالجواهر .

(داء الاسد) هو الجذام سمى به لان وجه صاحبه يشبه وجه الاسد وقيل لانه يعرض للاسد كثيرا وقد سبق فى فصل الميم من باب الجيم .

(داء الثعلب) بالثاء المثلثة والعين المهملة قال العلامة هو تساقط اشعار الرأس لمواد صفراوية او مرة سوداء مخالطة لها فترمى شعره ويتساقط جميعه .

(داء الحية) بالحاء المهملة هو مرض يحصل فى الرأس لمواد سوداوية اوبلغم مالح فيتساقط منه الشعر وينسلخ جلده كالحية . والفرق بينه وبين داء الثعلب ان تساقط الشعر فى داء الحية يكون معوجا ملتويا شبيها بالحية وفى داء الثعلب بخلافه قال الشيخ نجيب الدين داء الثعلب وداء الحية هما تساقط الشعر وهما يحدثان فى جميع البدن الا ان حدوثها

يكون فى الرأس واللحية والحاجبين اكثر ويكونان على الاستدارة وغيرها .

(داء الفيل) هو عندهم زيادة فى القدم والساق لكثرة ماينزل اليها من الدم السوداوى او الدم الغليظ او البلغم اللزج وقد يتقرح وقد لايتقرح . سمى به لان رجل صاحب هذا المرض يشبه رجل الفيل اولان هذا المرض يعرض للفيل غالبا . قال الاقسرائى والفرق بينه وبين الدوالى وان كانا من مادة واحدة ان الدوالى لم يغتذ فيه الرجل بالمادة الردئة بعد ولم يظهر العظام الا فى العروق .

(داء الكلب) هو الجنون السبعى الذى يكون معه غضب مختلط بلعب وعبث كما هو من طباع الكلاب ولذا سمى به تشبيها لصاحبه بالكلب فى هذه الاخلاق وقيل انما سمى به لان صاحبه اذا عض انسانا قتله كالكلب هذا كله من بحر الجواهر .

(العلم الادنى) هو العلم الطبيعى وقد سبق فى المقدمة .

فصل الباء الموحدة

(الدابة) بالفتح والتشديد فى الاصل اسم لكل مايدب على الارض من الحيوان اى يتحرك عليها ثم خصت فى العرف بماله قوائم اربع كالفرس كذا فى جامع الرموز ثم خصت بما يركب وتحمل عليه الاحمال نحو الفرس والابل والبغل ثم خصت بالفرس يقال لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم .

(دابة الارض) از علامات قيامت است وآن حيوانى است كه كوه صفا راشكافته در مكه بيرون آيد ودر آن وقت مردم بمنى ميرفته باشند وكويند سه جا ظاهر شود سه بار وبا او خاتم سليمان وعصاى موسى باشد ومؤمن راعصا زند وبخاتم بر روى كافر مهر كند پس نقش مى شودكه اين كافر است كذا فى المنتخب وان شئت الزيادة فارجع الى كتب الكلام والتفاسير .

فصل الجيم

(التدبيج) بالموحدة من باب التفعيل مأخوذ من الديباج بمعنى جعل الشئ ذا ديباج اى ذا حسن وزينة كما فى حواشى المطول وهو عند اهل البديع ان يذكر المتكلم الوانا يقصد بها التورية والكناية كقوله تعالى ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود قال ابن ابى الاصبع المراد بذلك والله اعلم الكناية عن المشتبه والواضح من الطرق لان الجادة البيضاء وهى الطريقة التى كثر السلوك عليها جدا وهى اوضح الطرق وابينها ودونها الحمراء ودون الحمراء السوداء كأنها فى الخفاء والالتباس ضد البياض

والطرف الادنى فى الخفاء السوداء والاحمر بينهما على وضع الالوان فى التركيب وكانت الوان الجبال لاتخرج عن هذه الثلثة والهداية وكل علم نصب للهداية منقسمة الى هذه القسمة فالآية الكريمة منقسمة كذلك لحصل فيها التدبيج كذا فى الاتقان . وهذا مثال تدبيج الكناية واما مثال تدبيج التورية على مافى المطول فقول الحريرى فمذ اغبر العيش الاخضر وازور المحبوب الاصفر اسود يومى الابيض وابيض فودى الاسود فالمعنى القريب للمحبوب الاصفر هو الانسان الذى له صفرة والبعيد هو الذهب وهو المقصود ههنا فيكون تورية هذا . فقد اعتبر صاحب الاتقان التدبيج صنعة على حدة واعتبره صاحب التلخيص من انواع الطباق قال صاحب المطول لماكان هذا داخلا فى تفسير الطباق لما بين اللونين من التقابل صرح المصنف بانه من اقسام الطباق وليس قسما من المحسنات المعنوية برأسه وقال وتفسيره بان يذكر المتكلم فى معنى من المدح اوغيره الوانا لقصد الكناية او التورية والمقصود بالالوان ما فوق الواحد ومآل التفسيرين واحد .

(المدبج) عند المحدثين هو رواية القرينين والمتقاربين فى السن واسناد احدهما من الآخر كرواية كل من ابى هريرة وعايشة رضى الله عنهما عن الآخر وكرواية تابعى عن تابعى آخر كالزهرى وعمر بن عبدالعزيز وكذا من دونهما كذا ذكر القسطلانى فى الارشاد السارى فى شرح النخبة وفى شرحه ان يروى كل من القرينين عن الآخر فهو اى النوع الذى يقال له المدبج هو اخص من رواية الاقران فكل مدبج اقران وليس كل اقران مدبجا . واذا روى الشيخ عن تلميذه صدق ان كان كل منهما يروى عن الآخر فهل يسمى مدبجا فيه بحث اى تردد والظاهر لا لانه من رواية الاكابر عن الاصاغر والتدبيج مأخوذ من ديباجتى الوجه فيقتضى ان يكون ذلك مستويا من الجانبين فلا يجئ فيه هذا . والمدبج بضم الميم وفتح الدال المهملة وتشديد الموحدة وآخره جيم انتهى . والباء الموحدة هل هى مفتوحة اومكسورة والظاهر الفتح على ان المدبج مصدر ميمى كما قيل فى المختلف على مامر .

(الدرجة) بفتح الدال والراء المهملتين فى اللغة پايه ومرتبه الدرجات والدرج جمع . ومنه درجة الدواء وهى مرتبة فى التأثير وتجئ فى لفظ الدواء فى فصل الواو من هذا الباب . وعند اهل الجفر وارباب علم التكسير تطلق على حرف من حروف سطر التكسير كما فى بعض الرسائل . وعند اهل الهيئة تطلق على جزء من ثلثمائة وستين جزء من اجزاء منطقة الفلك الثامن فهى ثلث عشر البرج . قال عبدالعلى البرجندى فى حاشية الجغمينى اعلم ان دائرة البروج تسمى درجا اذ الشمس كأنها تصعد فيها وتهبط واجزاء سائر الدوائر تسمى اجزاء بالاسم العام هذا هو الاصل ثم انهم توسعوا فسموا اجزاء

مناطق الافلاك مطلقا درجات تشبيها لها باجزاء منطقة البروج سوى اجزاء معدل النهار فانها تسمى اجزاء وازمانا ولا تسمى درجات الا تجوزاً واجزاء الدوائر التى لم تعتبر فى مفهومها الحركة لاتسمى درجا الا تجوزا انتهى . وعلى الاطلاق المجازى يحمل ماذكر السيد الشريف فى شرح الملخص من ان القوم قد قسموا محيط كل دائرة بثلثمائة وستين قسما متساوية يسمى كل واحد منها جزء ودرجة واختاروا هذا العدد لسهولة فى الحساب اذ تخرج منه الكسور التسعة صحيحة الا السبع ثم جزؤوا كل درجة بستين قسما متساوية وسموا كل واحدة منها دقيقة وقسموا كل دقيقة ايضا بستين وسموا كل واحد منها ثانية وهكذا اعتبروا الثوالث والروابع والخوامس وما فوقها وقسموا ايضا قطر كل دائرة بمائة وعشرين قسما متساوية وان كان القياس يقتضى تقسيمه بمأة واربعة عشر وكسر ولما كان الكسر يوجب صعوبة فى الحساب جبروه بالزيادة واختاروا المائة والعشرين لانه تخرج منها الكسور التسعة صحيحة الا السبع والتسع انتهى كلامه فقوله محيط كل دائرة اى كل دائرة عظيمة مفروضة على الافلاك الكلية والجزئية اوغيرها كسطح الارض وحجرة الاسطرلاب وهل تسمى اقسام القطر المذكورة درجا كما تسمى اجزاء ام لا الظاهر عدم تسميتها درجا الا تجوزاً اذ قد يقال درجات جيب هذه القوس كذا ودقائقها وثوانيها كذا ونحو ذلك كما يقال درجات سهم القوس كذا .

(درجة الكوكب) عندهم هى مكانه من فلك البروج كما ذكر السيد الشريف فى شرح الملخص . وتسمى ايضا بدرجة تقويم الكوكب وبدرجة طوله كما يستفاد من شرح التذكرة لعبد العلى البرجندى .

(درجة طلوع الكوكب) عندهم هى درجة من فلك البروج تطلع من الافق مع طلوع الكوكب .

(درجة غروب الكوكب) درجة من فلك البروج تغرب مع غروب الكوكب والمراد من طلوع الكوكب طلوعه من جانب المشرق اذ لا اعتبار لطلوعه من جانب المغرب فى بعض المواضع وهكذا الحال فى غروب الكوكب .

(درجة ممر الكوكب) درجة من فلك البروج تمر بدائرة نصف النهار مع مرور الكوكب بها . قال عبدالعلى البرجندى ينبغى ان يقال بشرط ان لايتوسط بين الكوكب وتلك الدرجة قطب البروج والتقييد بنصف النهار ليس بشرط بل اية دائرة تكون من دوائر الميول حكمها حكم نصف النهار . ثم قال المطلوب بالكوكب مركزه وبالدرجة جزء من فلك البروج واطلاق الدرجة على كل من الاجزاء المذكورة على سبيل التشبيه والتجوز . ثم اعلم ان الكوكب اى مكانه الحقيقى ان كان على احدى نقطتى الانقلابين اوكان على

نفس منطقة البروج فدرجة الكوكب هى درجة ممره بنصف النهار وان كان ذا عرض على غير نقطتى الانقلابين فلا يكون كذلك فانه ان كان مابين اول السرطان وآخر القوس وصل الى دائرة نصف النهار بعد درجته ان كان شمالى العرض وقبل درجته ان كان جنوبى العرض وان كان فيما بين اول الجدى وآخر الجوزاء فالحكم على الخلاف ۔ والقوس من فلك البروج بين درجة الكوكب ودرجة ممره تسمى اختلاف الممر والقوس من معدل النهار بين درجة الكوكب ودرجة ممره لا تسمى تعديل درجة الممر وقس على هذا حال درجة طلوع الكوكب بالقياس الى درجته اى اذا كان الكوكب عديم العرض او على احدى نقطتى الانقلابين فدرجته هى درجة طلوعه واذ ليس فليس وان شئت الزيادة فارجع الى شرح التذكرة وشرح الملخص ونحوهما من كتب الهيئة ۔ ودرج الدواء عندهم يجئ فى لفظ المطالع فى فصل العين من باب الطاء ۔

(الاستدراج) هو فى الشرع امر خارق للعادة يظهر من يد الكافر اوالفاجر موافقا لدعواه كذا فى مجمع البحرين ۔ وفى الشمائل المحمدية الاستدراج هو الخارق الذى يظهر من الكفار واهل الاهواء والفساق ۔ وسخن مشهور آنست كه امر خارق عادت كه از مدعى رسالت واقع شود اكر موافق دعوى وارادۀ او باشد معجزه خوانند واكر مخالف دعوى وقصد او باشد اهانت نامند چنانچه از مسيلمۀ كذاب صادر شده بود كه وقتى تابعانش كفتند كه محمد رسول خدا در چاهى خوى خود انداخت آبش بجوش آمد تا آنكه تا اب چاه بر آمد تو نيز آنچنان كن پس او در چاهى تف خود انداخت آبش فرو رفت تا آنكه خشك شد ۔ وآنچه ازغير نبى صادر شود پس اكرمقرون بكمال ايمان وتقوى ومعرفت واستقامت باشد كرامت كويند ۔ وآنچه از عوام مؤمنان از اهل صلاح وقوع يابد آنرا معونت شمارند ۔ وآنچه از فاسقان وكافران صدور يابد استدراج خوانند كذا فى مدارج النبوة من الشيخ عبد الحق الدهلوى ۔ وقد سبق فى لفظ الخارق فى فصل القاف من باب الخاء المعجمة ۔ وعند اهل المعانى هو الكلام المشتمل على اسماع الحق على وجه لا يورث مزيد غضب المخاطب سواء كان فيه تعريض اولا ويسمى ايضا المنصف من الكلام نحو قوله تعالى ومالى لا اعبد الذى فطرنى اى مالكم ايها الكفرة لا تعبدون الذى خلقكم بدليل قوله واليه ترجعون ففيه تعريض لهم بانهم على الباطل ولم يصرح بذلك لئلا يزيد غضبهم حيث يريد المتكلم لهم ما يريد لنفسه كذا فى المطول وحواشيه فى بحث ان ولو فى باب المسند ۔

(المدرج) اسم مفعول من الادراج وهو عند المحدثين الحديث الذى يقع فيه او فى اسناده تغير بسبب اندراج شئ وهو على قسمين ۔ القسم الاول مدرج المتن وهو ان يقع

فى المتن كلام ليس منه اى يذكر الراوى صحابيا كان او غيره كلاما لنفسه او غيره فيرويه من بعده متصلا بالحديث من غير فصل يتميز به عنه فيتوهم من لا يعرف حقيقة الحال انه من الحديث فتارة يكون فى اوله وتارة فى اثنائه وتارة فى آخره وهو الاكثر . والقسم الثانى مدرج الاسناد وهو الحديث الذى يقع التغيير فى سياق اسناده وهو اقسام . الاول ان تروى الجماعة الحديث باسانيد مختلفة فيرويه عنهم راو فيجمع الكل على اسناد واحد من تلك الاسانيد ولا يبين الاختلاف . والثانى ان يكون المتن عند راو الا بعضا منه فانه عنده باسناد آخر فيرويه راو عنه تاما بالاسناد الاول ومنه ان يسمع الحديث من شيخه الا طرفا منه فيسمعه عن شيخه بواسطة فيرويه عنه تاما . والثالث ان يكون عند الراوى متنان مختلفان باسنادين مختلفين فيرويهما راو عنه مقتصرا على احد الاسنادين او يروى احد الحديثين باسناده الخاص به لكن يزيد فيه من المتن الآخر ما ليس فى الاول . والرابع ان لا يذكر المحدث متن الحديث بل يسوق اسناده فقط فيعرض له عارض فيقول كلاما من قبل نفسه فيظن بعض من سمعه ان ذلك الكلام هو متن ذلك الاسناد فيرويه عنه كذلك . اعلم انهم قالوا الادراج باقسامه حرام لما فيه من التدليس والتلبيس وان كان بعضه اخف من بعض هكذا ذكر فى شرح النخبة وشرحه . والمدرج من القرأة هو ما زيد فى القرأة على وجه التفسير كقرأة سعيد بن وقاص وله اخ او اخت من ام كذا فى الاتقان .

(المدرج) اسم مفعول من التدريج كما هو الظاهر عند المهندسين شكل مسطح كثير الاضلاع له درجات كدرجات السلم كذا فى شرح خلاصة الحساب . وعند اهل البديع قسم من الاعنات در مجمع الصنائع كويد داخل اعنات است آنچه آن را مدرج كويند و آن چنان بود كه پيش از حرف روى درجات حروف را نكاهدارند چنانچه اكر قافيه مثلا بر الف ونون باشد در چند بيت حرف ميم را درجه سازند چون زمان وهمان ودمان وغمان پس در چند بيت حرف واو را لازم كيرند چون توان وجوان وروان پس در درجهٔ سيوم حرف بارا نكاهدارند چون شبان وجبان وزبان وعلى هذا القياس .

(الاندماج) سبق ذكره فى لفظ التخلخل .

(الادماج) بتخفيف الدال كما يستفاد من المطول حيث قال الادماج من ادمج الشى فى الثوب اذا لفه فيه . وفى جامع الصنائع ذكر انه بتشديد الدال وليس هذا ببعيد ايضا لان الادماج بتشديد الدال الدخول فى الشئ والاستتار فيه كما ذكر فى بعض كتب اللغة وكلا المعنيين يناسبان المعنى الاصطلاحى لتقاربهما . وهو اى المعنى الاصطلاحى الذى هو اصطلاح اهل البديع ان يضمن كلام سيق لمعنىً مدحا كان او غيره معنىً آخر وهذا المعنى الآخر يجب ان لا يكون مصرحا به ولا يكون فى الكلام اشعار بانه مسوق لاجله فهو اعم

من الاستتباع لشموله المدح وغيره واختصاص الاستتباع بالمدح كقول ابى الطيب ۰ شعر ۰ اقلب فيه اجفانى كأنى ۰ اعد بها على الدهر الذنوبا ۰ فانه ضمن وصف الليل بالطول الشكاية من الدهر يعنى لكثرة تقلبى لاجفانى فى ذلك الليل كأنى اعد على الدهر ذنوبه ۰ ثم المقصود بالمعنى الآخر الجنس اعم من ان يكون واحدا كامر او اكثر كما فى قول ابن نباتة ۰ شعر ۰ ولا بد لى من جهلة فى وصاله ۰ فمن لى بخل اودع الحلم عنده ۰ فقد ادمج ثلثة اشياء الاول وصف نفسه بالحلم والثانى شكاية الزمان بانه لم يجد فيهم صديقا ولذلك استفهم عنه منكرا لوجوده كما يشعر به قوله فمن لى بخل الثالث وصف نفسه بانه ان جهل لوصال المحبوب لا يستمر على جهله بل يودع حلمه قبل ذلك عند صديق امين ثم يسترده بعد ذلك كما ينبئ عنه قوله اودع هذا ما قالوا ۰ وايضا فيه ادماج رابع وهو وصف نفسه بانه لا يميل الى الجهل بالطبع وانما يجهل لوصال المحبوب للضرورة لانه لابد منه ۰ وادماج خامس وهو ان لا يفعله الامرة واحدة كما اشار اليه بقوله جهلة هذا خلاصة ما فى المطول وشرح الابيات المسمى بعقود الدرر ۰

فصل الراء المهملة

(التدبير) بالموحدة لغة التصرف او التفكر فى عاقبة الامور وعند الاطباء التصرف فى الاسباب باختيار ما يجب ان يستعمل نوعا ومقدارا ووقتا فى الستة الضرورية وكثيرا ما اراد به بقراط التصرف فى الغذاء خاصة من جهة اللطافة والغلظة والقلة والكثرة وغيرها ۰ وقد يطلق على الحقنة مأخوذا من الدبر ۰ تدبير الروح هو اصلاح جوهره الذى لا يحصل الا بفعلين احدهما ترويح حاصل بالانبساط وثانيهما تنقية حاصلة بالانقباض كذا فى بحر الجواهر ۰ والتدبير عند اهل الشرع اعتاق المملوك بعد الموت بلا فصل ۰ وقيل عتقه بعد الموت وتعليق العتق بالموت فالمملوك مدبر بالفتح والمالك مدبر بالكسر ۰ والمدبر بالفتح نوعان مطلق وهو من علق عتقه بمطلق موت المولى ومقيد وهو من علق عتقه الى مدة غلبت موته قبلها كما يقول انت حر ان مت الى مائتى سنة كذا فى جامع الرموز ۰ وفى فتاوى عالمكير نقلا عن البدائع المقيد هو ان يعلق عتق عبده بموته موصوفا بصفة او مشروطا بشرط نحو ان يقول ان مت من مرضى هذا او من سفرى هذا فانت حر ونحو ذلك مما يحتمل ان يكون موته على تلك الصفة ويحتمل ان لا يكون كذلك وكذا اذا ذكر مع موته شرطا آخر يحتمل الوجود والعدم فهو مدبر مقيد ۰

(تدبير المنزل) من انواع الحكمة العملية وقد سبق فى المقدمة وتسمى ايضا بعلم تدبير المنزل والحكمة المنزلية ۰

(الادبار) عند المنجمين عبارة عن كون الكوكب فى زائل الوتد وكونه فى الوتد يسمى

اقبالا وكونه فى مائل الوتد يسمى توسطا كذا فى كفاية التعليم .

(الداعر) وهو الفاسق المنهتك الذى لا يبالى بما صنع كذا فى الذخيرة .

(المدبر) على انه فاعل من التدبير عند المنجمين قد مر ذكره فى لفظ الحد فى فصل الدال المهملة من باب الحاء المهملة .

(الدبور) بالفتح بادى كه از جانب مغرب وزد سوى مشرق وصبا بالعكس كما فى كشف اللغات . ودر اصطلاح صوفيه صولت دماغيه بهواى نفس واستيلاى آن بحيثيكه صادر شود از شخص چيزيكه مخالف شرع است . ومقابل اوست صبا كه عبارت از قبول است كذا فى لطائف اللغات .

(الدينار) بالكسر من دنر وجهه اى اشرق اصله دنار بتشديد النون فابدل النون الاولى ياء لئلا يلتبس بالمصادر التى تجئ على فعال بالكسر نحو كذاب . وقيل انه معرب دين آراى جاءت به الشريعة وهى فى الاصل اسم لمضروب مدور من الذهب وفى الشريعة اسم لمثقال من ذلك المضروب كذا فى جامع الرموز . وفى شرح خلاصة الحساب الدينار يقسم ستة اقسام يسمى كل قسم دانقا ويقسم كل دانق باربعة طساسيج ويقسم كل طسوج الى اربعة شعيرات وقد تقسم الشعيرة الى ستة اقسام يسمى كل قسم خردلا وقد يقسم الطسوج الى ثلثة اقسام يسمى كل قسم حبة وبعضهم يقسم الدينار الى ستين قسما يسمى كل قسم حبة فالحبة على هذا تكون سدس العشر .

(الدار) عند الفقهاء اسم للعرصة التى تشتمل على بيوت وصحن غير مسقف كذا فى البرجندى فى فصل لا يجوز بيع المشترى قبل قبضه ويجئ فى لفظ المنزل وان لم يبق هذا البناء فلا يزول عنه اسم الدار . وتحقيقه يطلب من فتح القدير من باب اليمين فى الدخول والسكنى كما قيل . شعر . الدار دار وان زالت حوائطها . والبيت ليس ببيت وهو مجذوم [١] هذا خلاصة ما فى حاشية السيد الشريف . اعلم ان الدار اسم للعرصة عند العرب والعجم وهى تشتمل ما هو فى معنى الاجناس لانها تختلف اختلافا فاحشا باختلاف الاغراض والجيران والمرافق والمحال والبلدان . والبناء وصف فيها والمطلوب بالوصف ليس صفة عرضية قائمة بالجوهر كالبياض والسواد بل يتناولها ويتناول ايضا جوهرا قائما بجوهر آخر يزيد قيامه به حسنا وكمالا ويورث انتقاصه عنه قبحا ونقصانا كما يقال الذرع وصف

[١] فى الكليات البيت هو اسم لمسقف واحد له دهليز والمنزل اسم لما يشتمل على بيوت وصحن مسقف ومطبخ يسكنه الرجل بعياله والدار اسم لما اشتمل على بيوت ومنازل وصحن غير مسقف والدار دار وان زالت حوائطها والبيت ليس ببيت بعد ما انهدما (لمصححه)

فى الثوب . والدار يقال لما ادير عليه الحائط ويشتمل جميع مايحتاج اليه من المنافع والمرافق [١] حتى الاصطبل و بيت البواب و بيوت الدواب . والبيت ما يبات فيه وهو ما يدير عليه الجدار من الجوانب الاربع مع السقف . والمنزل بين الدار والبيت اى ما يشتمل الحوائج الضرورية مع ضرب من القصور يعنى يكون فيه المطبخ و بيت الخلاء ولا تكون فيه بيوت الدواب ولا بيت البواب وامثال ذلك هكذا فى كليات ابى البقاء .[٢] ودار الاسلام عندهم ما يجرى فيه حكم امام المسلمين من البلاد . ودار الحرب عندهم مايجرى فيه امر رئيس الكفار من البلاد كما فى الكافى . وفى الزاهدى انها ما غلب فيه المسلمون وكانوا فيه آمنين ودار الحرب ما خافوا فيه من الكافرين ولا خلاف فى انه يصير دار الحرب دار الاسلام باجراء بعض احكام الاسلام فيها . واما صيرورتها دار الحرب نعوذ بالله فعنده بشروط . احدها اجراء احكام الكفر اشتهارا بان يحكم الحاكم بحكمهم ولا يرجعون الى قضاة المسلمين ولا يحكم بحكم من احكام الاسلام كما فى الحرة . وثانيها الاتصال بدار الحرب بحيث لا تكون بينهما بلدة من بلاد الاسلام يلحقهم المدد منها . وثالثها زوال الامان الاول اى لم يبق مسلم ولاذمى آمنا الا بامان الكفار ولم يبق الامان الذى كان للمسلم باسلامه وللذمى بعقد الذمة قبل استيلاء الكفرة . وعندهما لا يشترط الا الشرط الاول . وقال شيخ الاسلام والامام الاسبيجابى ان الدار محكومة بدار الاسلام ببقاء حكم واحد فيها كما فى العمادى وفتاوى عالمكير وفتاوى قاضيخان وغيرها فالاحتياط ان يجعل هذه البلاد دار الاسلام والمسلمين وان كانت للملاعنين واليد فى الظاهر لهؤلاء الشياطين كذا فى جامع الرموز .

(الدور) بالفتح لغة الحركة وعود الشئ الى ماكان عليه كما فى بحر الجواهر . والدور والدورة عند المهندسين واهل الهيئة والمنجمين هو ان يعود كل نقطة من الكرة الى الوضع الذى فارقته و بهذا المعنى يقال الفلك الاعظم تم دورته فى قريب من اليوم بليلته والشمس تم دورتها فى ثلثمائة وخمسة وستين يوما وكسر و الزحل يتم دورته فى ثلثين سنة ونحو ذلك . واما ما يقال دور الفلك فى الموضع الفلانى دولابى وفى الموضع الفلانى رحوى مثلا فالمقصود بالدور فيه الحركة كما لايخفى هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلى البرجندى فى حاشية شرح الملخص للقاضى . وفى بحر الجواهر الدورة عبارة عن حركة القمر من مقارنة جزء من اجزاء فلك البروج الذى فيه الشمس الى رجوعه الى الجزء الذى فيه الشمس انتهى . اقول هذا انما يصلح تعريفا لدورة القمر بالقياس الى الشمس فيكون اخص من التفسير

---

[١] قال فى الكليات مرافق الدار اعم من حقوقها فان المرافق تابع الدار مما يرتفق به كالمتوضأ والمطبخ (لمصححه)

[٢] فى مواضع متفرقة (لمصححه)

الاول لا بالقياس الى الجزء الذى كان فيه الشمس كما لا يخفى اذ القمر بهذه الحركة عاد الى الموضع الذى فارقه وهو مقارنة الشمس وان لم تقع هذه المقارنة الثانية فى الجزء الذى وقعت المقارنة الاولى فيه . ودور الكبيسة والدور العشرى والدور الاثنا عشرى والدور الستينى والدور الرابع عند المجمين قد سبقت فى لفظ التاريخ فى فصل الخاء المعجمة من باب الالف . ودر زيج الغ بيكى مى آورد اما ادوار چنانست كه دورى نهاده اند مدت آن چهار هزار و پانصد ونود سال بقدر مجموع عطاياى عظماى كواكب آفتاب را هزار وچهار صد وشصت ويكسال وزهره را يكهزار وصد و پنجاه ويكسال وعطارد را چهار صد وهشتاد سال وقمر را پانصد و بيست سال وزحل را دويست وشصت و پنج سال ومشترى را چهار صد و بيست و نه سال ومريخ را دو بيست وهشتاد سال وچون اين مدت بگذرد باز نوبت بآفتات رسد ودر مبدأ تاريخ ملكى پانصد وهشتاد سال از سالهاى آفتاب گذشته بود انتهى كلامه . ودر كشف اللغات ميگويد دور قمرى اين دور آخر ادوار همه ستار كانست ودور هر ستاره هفت هزار سال است هزار سال تنها عمل آن ستاره وشش هزار سال ديگر بمشاركت شش ستارهٔ ديگر وآدم عليه السلام در دور قمرى بود انتهى . اقول اطلاق لفظ الدور على ما ذكرت بناء على ان فيه عودا الى الحالة السابقة كما لا يخفى وكذا الحال فى دور الحميات الا ان الدور القمرى بمعنى العهد والزمان . ودر مدار الافاضل ميگويد دور بالفتح معروف وعهد وزمان گويند دور هر ستاره هزار سال است ودور آخرين قمرى است كه درو بعث خاتم النبيين شد . والدور عند الحكماء والمتكلمين و لصوفية توقف كل من الشيئين على الآخر . اما بمرتبة ويسمى دورا مصرحا وصريحا وظاهرا كقولك الشمس كوكب نهارى والنهار زمان كون الشمس طالعة . واما باكثر من مرتبة ويسمى دورا مضمرا وخفيا كقولك الحركة خروج الشئ من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشئ فى زمان والزمان مقدار الحركة والدور المضمر اخس اذ فى المصرح يلزم تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين وفى المضمر بمراتب فمراتب التقدم تزيد على مراتب الدور بواحد دائما . وفى العضدى التوقف ينقسم الى توقف تقدم كما للمعلول على العلة والمشروط على الشرط والتوقف من الطرفين بهذا المعنى دور ومحال ضرورة استلزامه تقدم الشئ على نفسه والى توقف معية كتوقف كون هذا ابنا لذلك على كون ذلك اباله وبالعكس وهذا التوقف لا يمتنع من الطرفين وليس دورا مطلقا وان كان يعبر عنه بدور المعية مجازا فالمعتبر فى الدور الحقيقى هو توقف التقدم انتهى . اعلم ان الدور هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر فالدور العلمى هو توقف العلم بكون كل من المعلومين على العلم بالآخر والاضافى المعى هو تلازم الشيئين فى الوجود بحيث لا يكون احدهما الا مع الآخر والدور المساوى كتوقف كل من

المتضـايفين على الآخر وهذا ليس بمحال وانما المحال الدرر التوقفى التقدمى وهو توقف الشئ بمرتبة او بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبـة او بمراتب فاذا كان التوقف فى كل واحد من الشيئين بمرتبة واحدة كان الدور مصرحا وان كان احدهما او كلاهما بمراتب كان الدور مضمرا مثال التوقف بمرتبة كتعريف الشمس بانه كوكب نهارى ثم تعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس فوق الافق ومثال التوقف بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بالمنقسم بمتساويين ثم تعريف المتسـاويين بانه الاثنان . والدور يكون فى التصورات والتصديقات والمصادرة مخصوصـة بالتصديقات . والمصادرة كون المدعى عين الدليل اى كون الدليل عين الدعـوى او كون الدعوى جزء الدليل اى احدى مقدمتى الدليل او عين مايتوقف عليـه الدليل او عين ما يتوقف عليه مقـدمة الدليل اوجزء مايتوقف عليـه مقـدمة الدليل هكذا فى كليـات ابى البقـاء (فائدة) قالوا الدور يسـتلزم التسلسل بيان ذلك ان تقول اذا توقف . ا . على . ب . و . ب . على . ا . كان . ا . مثلا موقوفا على نفسـه وهذا وان كان محـالا لكنه ثابت على تقدير الدور ولا شك ان الموقوف عليه غير الموقوف فنفس . ا . غير . ا . فهناك شيئان . ا . ونفسـه وقد توقف الاول على الثانى ولنا مقدمة صادقة هى ان نفس . ا . ليست الا . ا . وحينئذ تتوقف نفس . ا . على . ب . و . ب . على نفس . ا . فيتوقف نفس نفس . ا . على نفسها يعنى على نفس نفس . ا . فتتغايران لما مر ثم نقول ان نفس نفس . ا . ليست الا . ا . فيلزم ان يتوقف على . ب . و . ب . على نفس نفس . ا . وهكذا نسوق الكلام حتى تترتب نفوس غير متناهية فى كل واحد من جانبى الدور . وفيه بحث وهو ان توقف الشئ على الشئ فى الواقع يسـتلزم المغـايرة لا توقف الشئ على الشئ على تقدير تحقق الدور واللازم ههنا هو هذا فلا يصـح قوله فنفس . ا . غير . ا . والجواب ان تحقق الدور يستلزم توقف الشئ على نفسه فى الواقع اذ من المعلوم انه ان تحقق الدور فى الواقع تحقق توقف الشئ على نفسـه فى الواقع وتوقف الشئ على الشئ فى نفس الامر مطلقا يستلزم المغايرة بينهما فى الواقع اذ من البين انه ان تحقق توقف الشئ على نفسه فى الواقع فتحققت المغايرة بينهما فى الواقع فتحقق الدور فى الواقع يستلزم المغايرة بين الشئ ونفسه فى الواقع نعم يتجـه انه لا يمكن الجمع بين صـدق ما لزم من الدور و بين ما هـو فى نفس الامر فصدق قولنا نفس امغايرة لا لايجامع صـدق قولنـا نفس اليست الا اهكذا فى حواشى شرح المطالع . والدور فى الحميات عند الاطباء عبـارة عن مجموع النوبة عن ابتداء اخذها الى زمان تركها وزمان تركها اى مجموع النوبة وزمان الترك . وقد يطلق الدور على زمان النوبة من ابتداء اخذها الى زمان تركها والنوبة عندهم زمان اخذ الحمى قالوا دور المواظبة اى البلغمية اربعة وعشرون ساعة ومدة نوبتها اثنتـا عشرة سـاعة ودور السـوداوية ثمانية

واربعون ساعة ومدة نوبتها اربع وعشرون ساعة كذا فى بحر الجواهر .

(الدوران) بفتحتين عند الاصوليين من مسالك العلية اى من طرق اثبات كون العلة علة وهو ترتب الحكم على الوصف اى العلة بان يوجد الحكم فى جميع صور وجود الوصف ويسمى الطرد . وقيل ترتبه عليه وجودا وعدما بان يوجد الحكم فى جميع صور وجود الوصف ويعدم عند عدمه ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا وتزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا بخلاف بقية اوصاف الخمر كالرقة واللون والذوق والرائحة فانه لا تزول حرمته بزوال شئ من تلك الاوصاف هكذا يستفاد من التلويح وعلى الاصطلاح الاخير ماوقع فى بعض الكتب الوجود عند الوجود هو الطرد والعدم عند العدم هو العكس والمجموع هو المسمى بالدوران انتهى . وقد يطلق الطرد مرادفا للدوران على كلا الرأيين يدل عليه ماوقع فى التلويح فى بحث المناسبة الملايمة هى المناسبة وانها تقابل الطرد اعنى وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملايمة وتأثير اووجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين انتهى (فائدة) قد اختلف فى افادة الدوران العلية اى دلالته عليها فقيل يفيد مجرد الدوران ظنا ومعنى كونه مجردا ان لايعقل معه معنى آخر من تأثير او اخالة اوملايمة اوشبه او سبر . وقيل يفيد قطعا . وقيل يفيد لاقطعا ولا ظنا وتحقيق هذه الاقوال يطلب من العضدى والتلويح .

(الدوار) بالضم وتخفيف الواو هو حالة يتخيل لصاحبها ان الاشياء تدور عليه وان بدنه ودماغه يدوران فلا يملك ان يثبت ويسكن بل يسقط . والفرق بينه وبين الصرع ان الدوار يثبت مدة والصرع يكون دفعة فيسقط صاحبه كذا فى الاقسرائى .

(الدائر) عند اهل الهيئة هو قوس من مدار يومى للكوكب فيما بين مركز الكوكب ودائرة الافق بهذا عرف عبدالعلى البرجندى فى رسالة فارسية فى علم الهيئة حيث قال واز مدار يومى كوكب آنچه ميان مركز كوكب وافق واقع شود آنرا دائر كويند انتهى . وهو على قسمين الدائر بالنهار والدائر بالليل وكل من القسمين على صنفين الدائر الماضى والدائر الباقى ويسمى بالدائر المستقبل ايضا وهذا اى اعتبار الدائر مطلقا بالنسبة الى الكوكب لابالنسبة الى الشمس فقط هو القياس لكنه غير مشهور اذ المشهور اعتباره بالنسبة الى الشمس فقط هكذا يستفاد مما ذكر عبدالعلى البرجندى فى شرح بيست باب ورسالة فارسية وحاشية الچغمينى . فالدائر بالنهار قوس من دائرة مدار الشمس مابين جزئها اى الجزء الذى تكون الشمس فيه من اجزاء فلك البروج وبين افق المشرق فوق الارض سميت به لان الفلك من حين وصول الشمس الى الافق فى جانب المشرق قد دار بمقدار

هذه القوس وبها تعرف الساعات الماضية من النهار . والدائر بالليل قوس من دائرة مدار
نظير جزء الشمس مابين ذلك النظير وافق المشرق فوق الارض سميت به لان الفلك من
حين وصول الشمس الى افق المغرب قد دار بمقدار تلك القوس وبها تعرف الساعات
الماضية من الليل ونظير الجزء هو الشبيه المقابل له الذى بينه و بين ذلك الجزء نصف
الدور ولهذا النظير ايضا مدار وبقدر ارتفاع جزء الشمس انحطاط النظير وبالعكس
فاذا انحطت الشمس عن الافق بالليل فبقدر انحطاطها يرتفع النظير عن الافق من
جهة المشرق فالقوس الواقعة من مدار النظير بين النظير وافق المشرق هى الدائر
بالليل هذا خلاصة مافى الملخص وشروحه . قال عبد العلى البرجندى المناسب
بالنسبة الى ماسبق ان يقال الدائر بالليل قوس من دائرة مدار الشمس مابين جزئها وافق
المغرب تحت الارض ولعل المصنف اى صاحب الملخص لاحظ ههنا الاسطرلاب فان
تحصيل قوس الليل فى الاسطرلاب يكون من ملاحظة نظير الشمس انتهى . وهذا الذى
ذكر هو الدائر بالنهار والليل الماضيين اذبهما تعرف الساعات الماضية من النهار والليل
واما الدائر بالنهار الباقى فقوس من مدار الشمس مابين جزئها وافق المغرب فوق الارض
واما الدائر بالليل الباقى فقوس من مدار نظير جزء الشمس مابين ذلك النظير وافق
المغرب فوق الارض اويقال هو قوس من مدار الشمس مابين جزئها وافق المشرق
تحت الارض وبالدائر الباقى تعرف الساعات الباقية من النهار او الليل وان شئت تعريف
كل من الدائر بالنهار والدائر بالليل بحيث يشتمل الدائر الماضى والباقى فقل الدائر بالنهار
قوس من قوس النهار بين الافق ومركز الشمس اومركز الكوكب والدائر بالليل قوس
من قوس الليل بين الافق ومركز الشمس اومركز الكوكب فانه انكان ذلك الافق شرقيا
فهو الدائر الماضى وان كان غربيا فهو الدائر الباقى هذا فى الدائر بالنهار واما فى لدائر بالليل
فبالعكس . قال عبدالعلى البرجندى مبنى جميع ماذكر على المساهلة واما بالحقيقة فما دار من
المعدل من طلوع الشمس الى بلوغها الى موضع مافوق الارض هو الدائر بالنهار وما دار
من المعدل من طلوع نظير جزء الشمس الى بلوغ ذلك النظير الى موضع معين فوق الارض
هو الدائر بالليل وهذا هو الدائر الماضى . وقد يطلق الدائر بالنهار على مادار من المعدل من
زمان مفروض الى غروب الشمس والدائر بالليل على مادار من المعدل من زمان مفروض
الى طلوع الشمس ويقال له الدائر الباقى والتفاوت بين هذا وبين ماسبق بقدر مطالع
حركة الشمس فى ذلك الزمان . ثم اعلم ان اصحاب العملى اى اصحاب الزيجات يعتبرون غالبا
فى الدائر دائرة نصف النهار مقام دائرة الافق فالقوس من مدار يومى للشمس بين مركزها
وبين التقاطع الاعلى للمدار مع دائرة نصف النهار على توالى حركة المعدل يسمى دائراً
ماضيا وعلى خلاف توالى حركة المعدل يسمى دائراً مستقبلا وفى هذا ايضا مساهلة على

قياس ما مر ٠ اعلم ان افاضل عبد العلى البرجندى ذكر فى شرح بيست باب لفظ الكوكب مقام لفظ الشمس فكأنه بنى الامر على ما هو القياس فى الدائر من عدم اختصاصه بالشمس ٠

(الدائرة) عند المهندسين واهل الهيئة هى سطح مستو احاط به خط مستدير ٠ وتعرف ايضا بانها سطح مستو يتوهم حدوثه من اثبات احد طرفى الخط المستقيم وادارته حتى يعود الى وضعه الاول ٠ والمراد بالخط المستدير خط توجد فى داخله نقطة تكون الخطوط الخارجة منها اليه اى الى ذلك الخط متساوية ٠ وتلك النقطة مركز الدائرة ٠ وتلك الخطوط انصاف اقطار الدائرة ٠ والخط المستدير محيط الدائرة ويسمى بالدائرة ايضا مجازا ٠ وقيل الامر بالعكس ٠ وتحقيق ذلك انه اذا اثبت احد طرفى خط مستقيم وادير دورة تامة يحصل سطح دائرة سمى بها لان هيئة هذا السطح ذات دورة على ان صيغة اسم الفاعل للنسبة واذا توهم حركة نقطة حول نقطة ثابتة دورة تامة بحيث لا يختلف بعد النقطة المتحركة عن النقطة الثابتة يحصل محيط دائرة سمى بها لان النقطة كانت دائرة فسمى ما حصل من دورانها دائرة فان اعتبر الاول ناسب ان يكون اطلاق الدائرة على السطح حقيقة وعلى المحيط مجازا وان اعتبر الثانى ناسب ان يكون الامر بالعكس هكذا حقق الفاضل عبدالعلى البرجندى فى حاشية الجغمينى ٠ اعلم ان الدوائر المفروضة على الكرة على نوعين عظام وصغار فالدائرة العظيمة هى التى تنصف الكرة والصغيرة هى التى لا تنصفها ٠ والدوائر العظام المبحوث عنها فى علم الهيئة هى معدل النهار ودائرة البروج وتسمى بفلك البروج ايضا ودائرة الافق ودائرة الارتفاع ودائرة الميل ودائرة العرض ودائرة نصف النهار ودائرة وسط سماء الرؤية هذه هى المشهورة وغير المشهورة منها دائرة الافق الحادث ودائرة نصف النهار الحادث ٠

(دائرة البروج) عند اهل الهيئة هى منطقة الفلك الثامن سميت بها لقسمة البروج عليها اولا ويسمى ايضا بمنطقة البروج وبدائرة اوساط البروج لمرورها باوساطها وبالدائرة الشمسية لتحرك الشمس دائما فى سطحها ويسمى ايضا بطريقة الشمس و بمجراها لذلك ويسمى ايضا بفلك البروج مجازا ٠ وقيل دائرة البروج فى الحقيقة دائرة حادثة فى سطح الفلك الاعلى من توهم قطع مدار الشمس لكرة العالم كأنها مدار الشمس لا منطقة الثامن ولذا سميت بالدائرة الشمسية ٠ وفيه نظر لان تعريفها بمدار الشمس وتسميتها بالمدار الشمسية لا يدلان على انها فى الحقيقة حادثة من توهم قطع منطقة خارج المركز لكرة العالم لجواز حدوثها من توهم قطع منطقة الثامن لكرة العالم ولما كانت الشمس تلازم سطح تلك الدائرة عرفت بمدار الشمس وسميت بالدائرة الشمسية ٠ والتحقيق ان منطقة

البروج ودائرة البروج ودائرة اوساط البروج قد تطلق على منطقة الفلك الثامن لان البروج قد اعتبرت اولا عليها وحينئذ تخصص باسم منطقة الحركة الثانية ونطاقها وفلك البروج . وقد تطلق على الدائرة الحادثة فى الفلك الاعلى من توهم مدار مركز الشمس بحركتها الخاصة قاطعا للعالم فان البروج مفروضة بالحقيقة على الفلك الاعلى وحينئذ تخصص باسم الدائرة الشمسية وطريقة الشمس ومجراها . وقد تطلق كل من الاسماء المختصة باحد المعنيين على الآخر لانها فى سطح واحد . وبالجملة اطلاق منطقة البروج على منطقة الفلك الثامن باعتبار الاصل لان القدماء لم يثبتوا الفلك الاعظم وعلى الحادثة فى سطح الفلك الاعظم فى محاذاتها باعتبار الحال فانه بعد اثبات الفلك الاعظم توهم ان منطقة خارج الشمس التى هى فى سطح منطقة الثامن قاطعة للعالم فحدثت فى سطح الفلك الاعظم دائرة فسميت منطقة البروج لانهم ارادوا اثبات الدوائر فى سطحه هكذا يستفاد مما ذكر عبد العلى البرجندى فى شرح التذكرة وحاشية الجغمينى .

(دائرة معدل النهار) هى عندهم منطقة الفلك الاعظم وتسمى ايضا بفلك معدل النهار والاضافة الاولى فيهما بيانية وتسمى ايضا دائرة الاستواء والاعتدال سميت بها لتعادل النهار والليل فى جميع البقاع عند كون الشمس عليها وتسمى ايضا بالدائرة اليومية لحدوث اليوم بحركتها وبمنزلة الحمل والميزان لمرورها باولهما وبالمدار الاوسط لتوسطها بين المدارات الموازية لها . اعلم ان دائرة البروج والمعدل تتقاطعان على نقطتين متقابلتين على زوايا غير قائمة وتسميان بنقطتى الاعتدال . احديهما وهى النقطة التى اذا فارقتها الشمس حصلت فى الشمال عن المعدل اى تقع عنه فى جهة القطب الظاهر فى معظم المعمورة تسمى بنقطة الاعتدال الربيعى وبالاعتدال الربيعى ايضا لتساوى النهار والليل حينئذ وحصول الربيع فى اكثر البلاد وتسمى ايضا بنقطة المشرق لكونها فى جهة الشرق و بمطلع الاعتدال لان نقطتى الاعتدالين تطلعان منها ابدا . وثانيتهما وهى المقابلة للاولى التى اذا فارقتها الشمس حصلت فى الجنوب عن المعدل تسمى بنقطة الاعتدال الخريفى والاعتدال الخريفى ايضا ونقطة المغرب ومغرب الاعتدال على قياس ما مر . ومنتصف ما بين النقطتين من دائرة البروج فى جانب الشمال يسمى بنقطة الانقلاب الصيفى وبالانقلاب الصيفى ايضا لانقلاب الزمان من الربيع الى الصيف فى معظم المعمورة حينئذ وفى جانب الجنوب يسمى بنقطة الانقلاب الشتوى وبالانقلاب الشتوى ايضا على قياس ما مر وتسمى هاتان النقطتان نقطتى الانقلاب ونقطتى الانقلابين وتسمى نقطتا تقاطعى الدائرة المارة بالانقلاب مع المعدل بنظيرتى الانقلابين وقد تسميان ايضا بالانقلابين صرح بذلك العلامة وحينئذ يسمى تقاطعاها مع منطقة البروج بنظيرتى الانقلابين والى هذا الاصطلاح مال صاحب المواقف حيث قال ولابد ان تمر المارة بالاقطاب بغاية البعد بين المنطقتين فمن المعدل بالانقلابين ومن المنطقة

بنظيرتيهما . ولا يرد تخطية المحقق الشريف فى شرحه عليه حيث قال الصحيح عكس ذلك . ثم بهذه المنطقة الاربع تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية ثم قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة بثلثة اقسام متساوية فيكون المجموع اثنى عشر قسما . وتوهموا ست دوائر عظام تقاطع على قطبى البروج و يمر كل واحد منها برأسى قسمين متقابلين من تلك الاقسام وحينئذ يفصل بين كل قسمين نصف دائرة من تلك الدوائر فتحيط بالاقسام كلها ست دوائر وسموا كل قسم من الاثنى عشر برجا .

(الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة) هى المارة بقطبى معدل النهار وبقطبى البروج وقطبا هذه الدائرة الاعتدالان .

(دائرة نصف النهار) هى العظيمة المارة بقطبى الافق اعنى سمت الرأس والقدم فقطباها نقطتا المشرق والمغرب سميت بها لان حين وصول الشمس اليها هو منتصف زمان النهار حسا وتسمى بدائرة وسط السماء ايضا . وهذه الدائرة تنصف الافق على نقطتين متقابلتين احديهما نقطة الجنوب والاخرى نقطة الشمال والخط الواصل بين النقطتين يسمى خط نصف النهار . ودائرة نصف النهار الحادثة عظيمة تمر بقطبى العالم وبقطبى الافق الحادث .

(دائرة الارتفاع والانحطاط) هى عظيمة تمر بقطبى الافق و بكوكب ما وتسمى بالدائرة السمتية ايضا .

(دائرة اول السموت) هى عظيمة تمر بقطبى الافق و بقطبى نصف النهار . سميت بها لان الكوكب اذا كان عليها لم يكن له سمت وتسمى ايضا بدائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيها . وتفصل بين النصف الشمالى والجنوبى من الفلك . وقطباها نقطتا الشمال والجنوب .

(دائرة السمت) هى عظيمة تمر بقطبى الافق و بقطبى المنطقة وتسمى ايضا بدائرة وسط سماء الرؤية و بدائرة وسط سماء الطالع و بدائرة عرض اقليم الرؤية وبدائرة انحراف منطقة البروج من الافق . وتطلق دائرة السمت ايضا على الدائرة السمتية وهى دائرة الارتفاع .

(دائرة الميل) هى عظيمة تمر بقطبى المعدل و بجزء ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب .

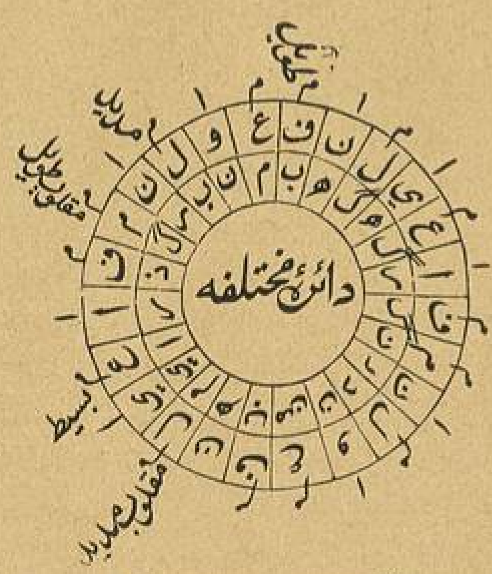
(دائرة العرض) هى عظيمة تمر بقطبى المنطقة وبجزء ما من المعدل او بكوكب ما وتسمى ايضا بدائرة الميل الثانى لان الميل الثانى انما يعرف بها . اعلم ان هذه الدوائر . منها

ما هي متحدة بالشخص وهي المعدل والمنطقة والمارة بالاقطاب . ومنها ما هي متحدة بالنوع وهي دائرة الميل والعرض . ومنها ما لا يتغير في كل بقعة وهي الافق ووسط السماء واول السموت . ومنها ما يتغير آنا فآنا كدائرة الارتفاع ووسط سماء الرؤية . وبعضها مفصلا مذكور في موضعه .

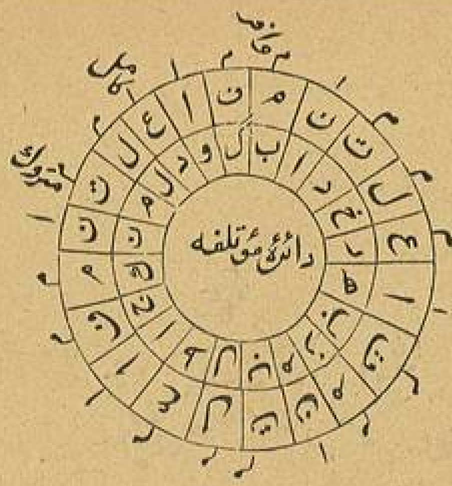
(دوائر الازمان) هي المدارات اليومية كما ستعرف .

(دوائر العروض) بدانكه از بعضى عروضيان براى سهولت تفهيم انفكاك بحور از يكديكر واختلاط يكى باديكر پنج دائره وضع كرده اند وآنرا دائرهٔ عروض مى نامند وبراى هر دائره نامى جداكانه مناسب مقرر نموده اند . اول دائرهٔ مختلفه ووجه تسميهٔ آن اختلاف اركان آنها است كه بعضى خماسى وبعضى سباعى است . واين دائره بر بحر طويل ومديد وبسيط مشتمل است باين طريق كه . فعولن . مفاعيلن . را دو بار اخذ نموده حروف آنها را تفريق كرده زير خط محيط دائره نويسند وحرف ميم كه علامت متحرك است والف كه نشان ساكن است بالاى آنها بمقابل هر يك حروف موزون به نويسند . پس اكر از فعولن آغاز كنند باين طور كه . فعولن . مفاعيلن . فعولن . مفاعيلن . پس بحر طويل بر ميخيزد . واكر از لن شروع كنند باين طريق كه . لن مفاعى . لن فعو . لن مفاعى . لن فعو . بر وزن . فاعلاتن . فاعلن . فاعلاتن . فاعلن . پس بحر مديد پيدا مى شود . واكر از . عيلن . ابتدا كنند باين طرز كه . عيلن فعو . لن مفا . عيلن فعو . لن مفا . بر وزن . مستفعلن . فاعلن . مستفعلن . فاعلن . پس بحر بسيط حاصل مى شود . وبعضى ميكويند كه از دائرهٔ مختلفه پنج بحر بر مى خيزد زيرا كه اكر از جزء اول آغاز كنند بحر طويل بر ميخيزد چنانچه كذشت واكر از جزء دوم اعنى . لن . شروع كنند بحر مديد پيدا مى شود چنانچه مذكور شد . واكر از جزء سيم اعنى . مفا . ابتدا كنند برين وزن كه . مفاعيلن . فعولن . مفاعيلن . فعولن . واين بحر مقلوب طويل است واين را بحر عريض نيز نامند زيرا كه مقابل طويل است . اما برين وزن بتازى شعرى نيافته اند . وبهرامى ميكويد كه بپارسى برين وزن شعر ديده‌ام . واكر از جزء چهارم اعنى . عيلن . بدايت كنند بحر بسيط بر مى آيد چنانچه مرقوم شد . واكر از جزء پنجم نخست بخوانند اعنى از لفظ . لن دوم ابتدا كنند برين روش كه . لن فعو . لن مفاعى . لن فعو . لن مفاعى . بر وزن . فاعلن . فاعلاتن . فاعلن . فاعلاتن . واين بحر مقلوب مديد است واين را بحر عميق خوانند زيرا كه مقابل مديد است . واين بحر نيز در تازى نيافته اند . ومصراعى كفته درين دائره نهاده اند تا همه بحور مذكوره توان بر خواند . وآن مصراع بر وزن طويل اين است

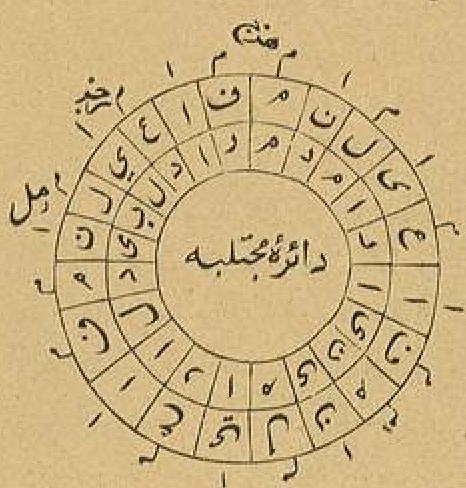
ع . بمن بر کذر ای مه بمن در نکر که که . و بر وزن مدید چنین است . ع . بر کذر ای مه بمن در نکر که که بمن . و بر وزن مقلوب طویل همین است . ع . کذر ای مه بمن در نکر که که بمن بر . و بر وزن بسیط . ع . ای مه بمن در نکر که که بمن بر کذر . و بر وزن مقلوب مدید . ع . مه بمن در نکر که که بمن بر کذر ای . وصورت دائره این است .



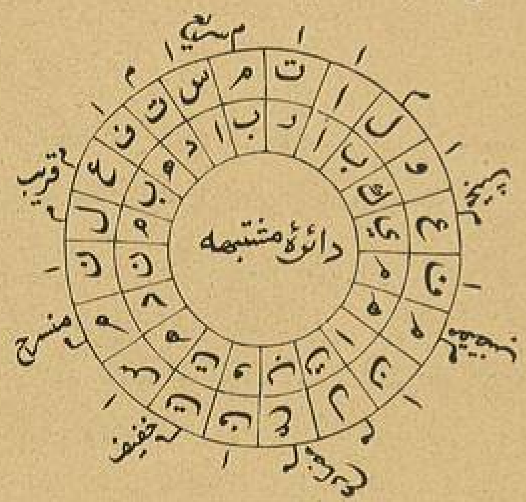
دوم دائره مؤتلفه ووجه تسمیهٔ آن ایتلاف واتفاق ارکان آن است که هر واحد سباعی است . واین دائره بر بحر وافر وکامل محتوی است باین طریق که مفاعلتن را سه یا چهار بار بر خط دائره بنویسند . پس اکر از . مفا . آغاز کنند باین طور که . مفاعلتن . مفاعلتن . مفاعلتن . پس بحر وافر بر میخیزد پس اکر سه بار بود وافر مسدس باشد واکر چهار بار باشد وافر مثمن بود وهمچنین بحر کامل . واکر از . علتن . شروع کنند باین طرز که . علتن مفا . علتن مفا . علتن مفا . بر وزن . متفاعلن . متفاعلن . متفاعلن . پس بحر کامل حاصل می شود . و بعضی کفته اند که از دائرهٔ مؤتلفه سه بحر حاصل می توان شد بحر وافر وکامل چنانچه کذشت . واکر از . تن . ابتدا کنند باین روش که . تن مفاعل . تن مفاعل . تن مفاعل . بر وزن . فاعلاتن . فاعلاتن . فاعلاتن . اما این وزن متروك است ولهذا برای آن نامی ننهاده اند . ومخفی مباد که حرف لام در مفاعلتن متحرك است وحرف نون در فاعلاتن ساکن پس منطبق نخواهد شد . ومصراعی وضع کرده درین دائره نوشته اند تا هر سه بحور مرقومه ازان توان خواند . وآن مصراع بر وزن وافر مسدس این است . ع . بکو دل من کجا طلبم ز بهر خدا . و بر وزن کامل مسدس چنین است . ع . دل من کجا طلبم ز بهر خدا بکو . و بر وزن متروك این چنین باشد . ع . من کجا طلبم ز بهر خدا بکو دل . وصورت دائره این است .



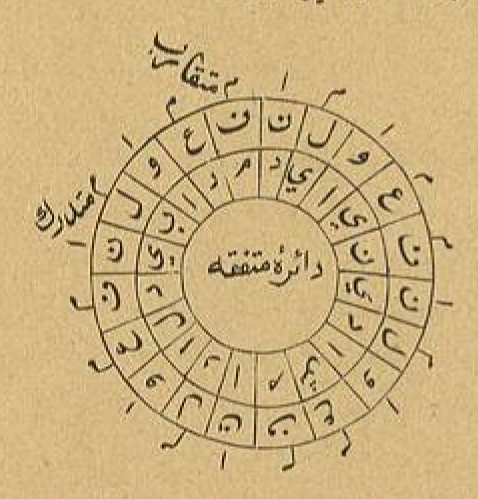
سیوم دائرهٔ مجتلبه ووجه تسمیهٔ آن جلب واخذ ارکان آن از ارکان دائرهٔ اولی است ۰ واین دائره بحر هزج وبحر رجز وبحر رمل را ملتوی است باین وضع که ۰ مفاعیلن ۰ را سه یا چهار بار زیر خط محیط دائره نویسند ۰ پس اکر از ۰ مفا ۰ آغاز نمایند باین نمط که ۰ مفاعیلن ۰ مفاعیلن ۰ مفاعیلن ۰ پس بحر هزج بر می آید ۰ پس اکر سه بار باشد هزج مسدس بود واکر چهار بار بود هزج مثمن باشد وهمچنین بحر رجز ورمل است ۰ واکر از ۰ عیلن ۰ افتتاح کنند باین نهج که ۰ عیلن ۰ مفا ۰ عیلن مفا ۰ عیلن مفا ۰ بر وزن ۰ مستفعلن ۰ مستفعلن ۰ مستفعلن ۰ پس بحر رجز مأخوذ می شود ۰ واکر از ۰ لن ۰ ابتدا سازند باین طرز که ۰ لن مفاعی ۰ لن مفاعی ۰ لن مفاعی ۰ بر وزن فاعلاتن ۰ فاعلاتن ۰ فاعلاتن ۰ پس بحر رمل خارج میکردد ۰ ومصراعی فراهم آورده درین دائره رقم کرده اند تا هر سه بحور مذکوره ازان بیرون توان آورد ۰ وآن مصراع بر وزن هزج مسدس این است ۰ ع ۰ مرا دل بی دلآرامی نیار امد ۰ وبر وزن رجز مسدس چنین است ۰ ع ۰ دل بی دلآرامی نیار امد مرا ۰ وبر وزن رمل مسدس این چنین است ۰ ع ۰ بی دلآرامی نیار امد مرا دل ۰ واکر بعد از نیار امد نکارینا افزوده شود جمله مثمن شود ۰ وصورت دائرهٔ مجتلبه این است ۰



چهارم دائرهٔ مشتبهه ووجه تسمیهٔ آن اشتباه ارکان بعض بحور با بعض دیکر است . واین دائره محیط بر شش بحور است اعنی سریع ومنسرح وخفیف ومضارع ومقتضب ومجتث باین طورکه مستفعلن مستفعلن مفعولات را زیر خط محیط دائره رقم کنند . پس اکر ازه مستفعلن اول آغاز کنند باین طریق که . مستفعلن . مستفعلن . مفعولات . پس بحر سریع بر می آید . واکر از . مستفعلن دوم ابتدا نمایند باین وضع که . مستفعلن . مفعولات . مستفعلن . پس بحر منسرح مسدس بیرون می آید . واکر از . تفعلن . بدایت کنند باین نمط که . تفعلن مف . عولات مس . تفعلن مس . بر وزن . فاعلاتن . مستفعلن . فاعلاتن . پس بحر خفیف خارج میشود . واکر از . علن دوم افتتاح نمایند باین طرز که . علن مفعو . لات مستف . علن مستف . بر وزن مفاعیلن فاعلاتن مفاعیلن پس بحر مضارع حاصل میشود . واکر از . مفعولات . شروع کنند باین روش که . مفعولات . مستفعلن . مستفعلن . پس بحر مقتضب مسدس پیدا میشود . واکر از . عولات . بر خوانند باین وضع که . عولات مس . تفعلن مس . تفعلن مف . بر وزن . مستفعلن . فاعلاتن . فاعلاتن . پس بحر مجتث مسدس مستخرج می کردد . و بعضی می کویند که از دائرهٔ مشتبهه هفت بحور خارج میتوان شد شش بحور چنانچه مزبور شد وهفتم آنست که اکر از . علن اول اخذ کنند باین طور که . علن مستف . علن مفعو . لات مستف . بر وزن . مفاعیلن . مفاعیلن . فاعلاتن . بحر قریب صورت می پذیرد . ومصراعی ترتیب داده درین دائره نکارش نموده اند تا هر هفت بحور مسطوره ازان استخراج توان کرد . وآن مصراع بر وزن سریع چنین بود . ع . باده بمن ده تو بتاهم یکبار . و بر وزن قریب . ع . بمن ده تو بتاهم یکبار باده . و بر وزن منسرح . ع . ده تو بتاهم یکبار باده بمن . و بر وزن خفیف . ع . تو بتاهم یکبار باده بمن ده . و بر وزن مضارع . ع . بتاهم یکبار باده بمن ده تو . و بر وزن مقتضب . ع . هم یکبار باده بمن ده تو بتا . و بر وزن مجتث . ع . یکبار باده بمن ده تو بتاهم . وصورت دائره این است .



پنجم دائرهٔ متفقه ووجه تسمیهٔ آن اتفاق ارکان انست که هر واحد خماسی است . واین دائره بحر متقارب ومتدارك را شامل است باین طور که فعولن را چهار بار زیر خط دائره نویسند . پس اگر از . فعو . آغاز کنند باین طور که . فعولن . فعولن . فعولن . فعولن . پس بحر متقارب حاصل می گردد . واگر از . لن . شروع نمایند باین طرز که . لن فعو . لن فعو . لن فعو . لن فعو . بر وزن فاعلن فاعلن فاعلن پس بحر متدارك خارج میشود . ومصراعی تألیف کرده درین دائره نگاشته اند تا هر دو بحر ازان تحصیل می‌توان نمود . وآن مصراع . بر وزن متقارب این است . ع . مرا بی دلارام شادی نیاید . و بر وزن متدارك چنین است . ع . بی دلارام شادی نیاید مرا . وصورت دائره این است .



هذا خلاصة ما فی کتاب منهج البیان وحدائق البلاغة ومعیار الاشعار . و بعضی عروضیان دائرهٔ ششم اختراع نموده باسم منتزعه نام نهاده افزوده اند اما ازانجاکه دائرهٔ خمسهٔ مرقومه همه بحور آن دائرهٔ مخترعه را محیط است لهذا آنرا تطویل لا طائل انگاشته بر بحور خمسه اکتفاء نموده شد .

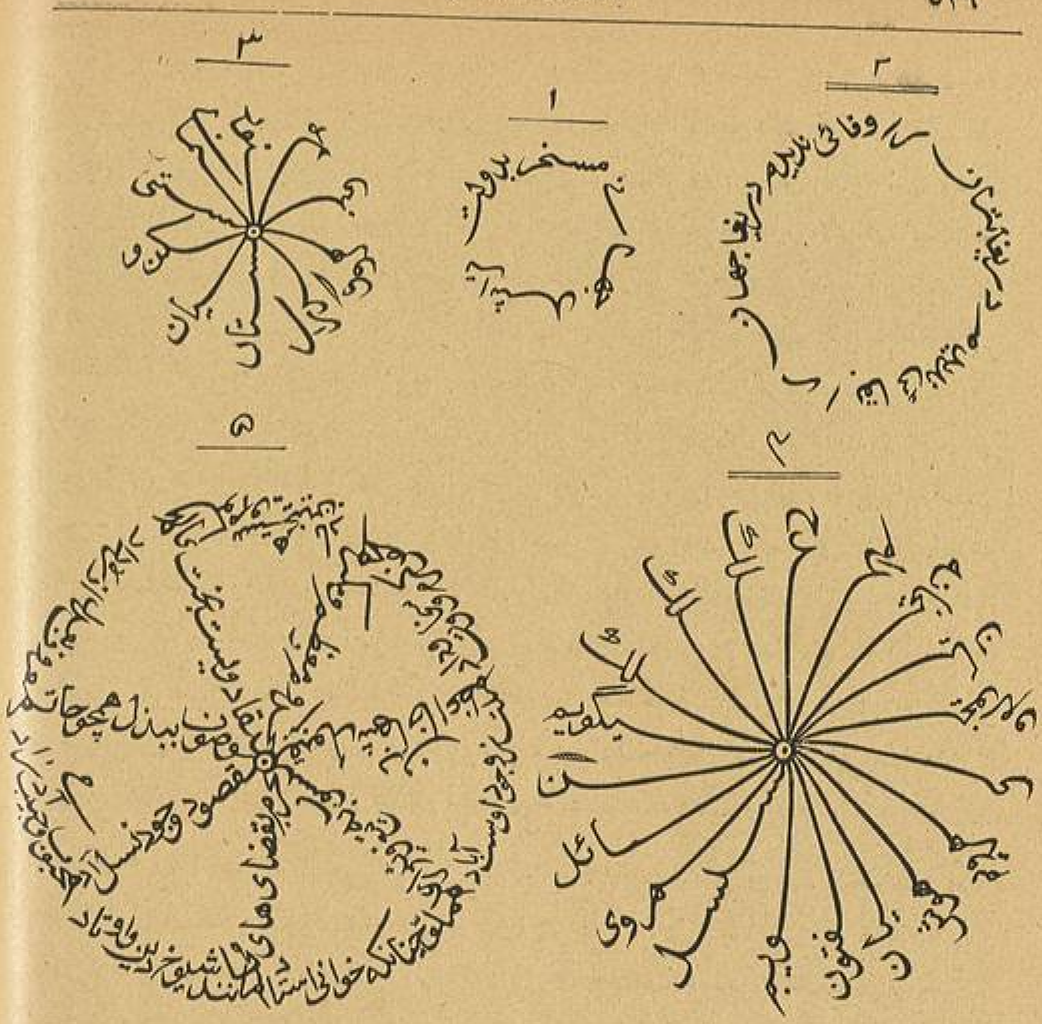
(المدیر) بضم المیم عند اهل الهیئة هو فلك خارج المرکز لعطارد وحاو لفلك آخر خارج المرکز ویجیٔ فی لفظ الفلك فی فصل الکاف من باب الفاء .

(المدار) بالفتح جای کشتن ومرکز زمین یعنی میانهٔ زمین کما فی کشف اللغات هو عند اهل الهیئة دائرة حادثة من حرکة اية نقطة تفرض علی الکرة المتحرکة بالحرکة الوضعية فان الکرة اذا تحرکت علی نفسها حرکة وضعية ای من غیر ان تخرجها عن مکانها فمن کل نقطة تفرض علیها سوی القطبین ترتسم دائرة فتلك الدائرة مدار لتلك النقطة التی حصلت من حرکتها ولذا سمیت به فعلی هذا المراد بالدائرة محیطها . فمن المدارات ما هو

عظيم كالمنطقة ولذا سمى معدل النهار مدارا يوميا ومدارا اوسط . ومنها ماهو صغير وهو ما سوى المنطقة من الدوائر الموازية لها وفى صفيحة الاسطرلاب ترسم مدارات ثلثة احدها وهو مدار رأس الحمل والميزان والآخران منهاما مدار رأس السرطان ومدار رأس الجدى . والمدارات اليومية وتسمى بمدارات الميول وبدوائر الازمان ايضا هى الدوائر المرتسمة بدور الفلك الاعظم من كل نقطة تفرض عليه سوى قطبيه فان كانت تلك النقطة طرف خط خارج من مركز العالم مار بمركز الكوكب فتلك الدائرة الحادثة من حركة تلك النقطة تسمى مدارا يوميا لذلك الكوكب . ومدارات العرض وتسمى بالمدارات العرضية وبالمدارات الطولية ايضا هى الدوائر المرتسمة من حركات النقاط المفروضة على فلك البروج سوى القطبين فعلى هذا ينبغى ان يجوز تسمية منطقة البروج بالمدار الطولى كما يسمى معدل النهار بالمدار اليومى هذا . والمشهور ان المدارات اليومية هى الدوائر الصغار الموازية للمعدل والمدارات العرضية هى الدوائر الصغار الموازية لمنطقة البروج (فائدة) ان اردنا ان نعتبر المدارات العرضية فى سطح الفلك الاعلى كما نعتبر منطقة البروج فيه نخرج من مركز العالم خطا مارا بتلك النقطة الى محيط الفلك الاعلى ونفرض تحركه على محيط مدارها فى فلك البروج فيحصل مداره فى الفلك الاعلى هذا كله هو المستفاد مما ذكره عبد العلى البرجندى فى حاشية الجغميني وشرح بيست باب وغيرهما .

(التدوير) عند القراء هو التوسط بين الترتيل والحدر وسبق فى لفظ التجويد فى فصل الدال من باب الجيم . وعند اهل الهيئة عبارة عن كرة سوى الكواكب غير شاملة للارض مركوز فى ثخن فلك خارج المركز بحيث تماس محدبه بنقطة ومقعره بنقطة اخرى وحينئذ يكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك الخارج المركز ولا يتصور لفلك التدوير مقعر لعدم الاحتياج الى مقعره فهو كرة مصمتة و يتحرك مركزه بحركة الفلك الحامل له . ويطلق التدوير ايضا على منطقة التدوير مجازا من قبيل اطلاق المحل على الحال وشكله يجئ فى لفظ الفلك .

(المدور) اسم مفعول من التدوير وقد يطلق فى عرف المهندسين على سطح الدائرة . ويطلق عند الشعراء على نظام مخصوص . ودر مجمع الصنائع كويد مدور نظميست كه چون در كتابت بطريق دائره نويسند چند موضع در وى چنان بود كه از هر جا كه آغاز كنى بتوانى خواند وابيات دوائر عروض برين وتيره است مثاله (١) مثال ديكر (٢) ودر جامع الصنائع كويد مدور چنانست كه دائره نويسند ومركز آنرا سر ميم تصور كنند و آغاز هر لفظ يا مصراع يا بيت ازان كنند وسر مصرعهاى ديكر هم ميم باشد واكر بيشتر آيد قافيه نيز ميم دارند وازان باز آغاز ابيات ديكر كنند و بطريق دور خوانند واين صنعت عجيب است مثاله (٣) مثال ديكر (٤) مثال آخر . (٥)



(الاستدارة) هى كون الخط او السطح مستديرا وقد سبق فى لفظ الخط فى فصل الطاء من باب الخاء المعجمة .

(الدهر) بالفتح وسكون الهاء وفتحها هو الزمان الطويل الامد الممدود والف سنة كما فى القاموس وقال الراغب انه اسم لمدة العالم من مبدأ وجوده الى انقضائه [١] يعبر به عن كل مدة كثيرة بخلاف الزمان فانه يقع على المدة القليلة والكثيرة . وفى المغرب الدهر والزمان واحد واما الفقهاء فقد اختلفوا فيه فقال ابو حنيفة رحمه الله لا ادرى ما الدهر وما معناه لانه لفظ مجمل ولم يجد نصا على المراد عنه فتوقف فيه [٢] ثم اختلفوا فروى بشر

[١] ويستعار للعادة الباقية (لمصححه)

[٢] لان الخوض فى المقايسة فيما طريقه التوقيف باطل وقد تعارض الاستعمال العرفى وفقد التنصيص الوضعى على تقديره والتوقف عند تعارض الادلة وترك الترجيح من غير دليل دال على كمال العلم وغاية الورع كذا فى الكليات (لمصححه)

عن ابى يوسف ان التعريف والتنكير سواء عند ابى حنيفة رحمه الله وذكر فى الهداية الصحيح ان هذا فى المنكر واما المعرف فبمعنى الابد بحسب العرف . وعندهما الدهر معرفا ومنكرا ستة اشهر [١] هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندى فى آخر كتاب الايمان .

(الدهرية) فرقة من الكفار ذهبوا الى قدم الدهر واستناد الحوادث الى الدهر كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله ان هى الا حيوتنا الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا الا الدهر كذا فى شرح المقاصد . وذهبوا الى ترك العبادات رأسا لانها لا تفيد وانما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو اوافع فيه فما ثم الا ارحام تدفع وارض تبلع وسماء تقلع وسحاب تقشع وهواء تقمع . ويسمون بالملاحدة ايضا فهم عبدوا الله من حيث الهوية قال عليه السلام ان الدهر هو الله كذا فى الانسان الكامل فى باب سر الاديان ويجئ فى لفظ الشرك ايضا فى فصل الكاف من باب الشين المعجمة . و فى كليات ابى البقاء الدهر هو فى الاصل اسم لمدة العالم من مبدء وجوده الى انقضائه ومدة الحيوة وهو فى الحقيقة لا وجود له فى الخارج عند المتكلمين لانه عندهم عبارة عن مقارنة حادث لحادث والمقارنة اصل اعتبارى عدمى ولذا ينبغى فى التحقيق ان لا يكون عند من حده من الحكماء بمقدار حركة الفلك واما عند من عرفه منهم بانه حركة الفلك فانه وان كان وجوديا الا انه لا يصلح للتأثير . والدهر معرفا الابد بلا خلاف واما منكرا فقد قال ابو حنيفة رحمه الله لا ادرى كيف هو فى حكم التقدير لان مقادير الاسماء واللغات لا تثبت الا توقيفا . ودر ترجمهٔ مشكوة از شيخ عبد الحق دهلوى در شرح حديث يوذينى ابن آدم يسب الدهر وانا الدهر الى آخره مذكور است كه دهر بمعنى فاعل ومدبر ومتصرف است چون سب كردن دهر را مشعر باعتقاد فاعليت وتصرف اوست كويا دهر نام فاعل متصرف شد پس فرمود منم دهر يعنى دهر را كه فاعل ومتصرف اعتقاد ميكنيد آن فاعل ومتصرف منم يا مضاف محذوف است اى انا مقلب الدهر چنانچه آخر حديث بران دلالت ميكند اعنى بيدى الامر اقلب الليل والنهار . وكرمانى كفته مراد بانا الدهر انا المدهر است اى مقلبه وبعضى كفته اند دهر از اسماى حسناى الهى است وخطابى آنرا منكر شده اما از قاموس صحت آن مفهوم ميشود وبا قطع نظر ازان درين مقام جودت معنى ندارد مكر آنكه دهر بمعنى فاعل ومتصرف دارند ووجود ايذاء در سب دهر بجهت آنست كه ذم وسب دهر مشعر است به نسبت تصرف با ويا بجهت آنكه سب دهر راجع

[١] وقالا هو يستعمل بمعنى الحين ويساويه فيكون له حكمه والحين يقع على ستة اشهر معرفا ومنكرا الا ان هذه المدة اعدل محامل الحين لكونه وسطا كما فى قوله تعالى تؤتى اكلها كل حين قال ابن عباس المراد ستة اشهر كذا فى الكليات (لمصححه)

بجناب الٓهى ميكردد زيرا كه چون فاعل حقيقى اوست سب بروى راجع ميكردد نعوذ بالله منه كذا قالوا انتهى .

فصل الزاء المعجمة

(الدرز) بالفتح وسكون الراء المهملة كنارهاى جامه كه بهم دوزند كما فى المنتخب . ودرز اكليل نزد اطبا درزيست در پيش سر درموضعى كه تاج بروى نشيند يعنى كناره تاج كه بر سر نهند ملاقى موضع اين درز باشد . ودرز لامى نزدشان درزيست در پس سر مانند لام يونانيان وازين جهت مسمى بدرز لامى كشته . ودرز سهمى در زيست دراكليل سرميان سر ميرود تا بزاوية درزلامى وويرا سفودى نيز كويند . ودر زقشيرى در زيست در بالاى كوش كذرد در برابر در زسهمى كذا فى بحرالجواهر وتفصيلها يطلب من كتب التشريح ويقال لها الشئزن ايضا كما فى شرح القانونچة .

فصل السين المهملة

(الداخس) بالخاء المعجمة هو عند الاطباء ورم حار يعرض بالقرب من الاظفار مع وجع شديد وضربان قوى وتمدد وتسقط الاظافير وربما احدث الحمى كذا فى بحرالجواهر .

(التدليس) بالام فى اللغة عيب كالا پوشيدن واختلاط واشتداد ظلام وعند السبعية هو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا ويجئ فى لفظ السبعية فى فصل العين من باب السين المهملة . وعند المحدثين هو اسقاط الراوى من اسناد الحديث بحيث يكون السقط من الاسناد خفيا اى غير واضح فلا يدركه الا الائمة الحذاق المطلعون على طريق الحديث وعلل الاسناد وذلك الحديث يسمى مدلسا بفتح اللام وفاعل هذا الفعل يسمى مدلسا بكسر اللام . والمدلس ثلثة اقسام . الاول ان يسقط اسم شيخه الذى سمع ذلك الحديث منه ويرتقى الى شيخه اومن فوقه فيسند ذلك بلفظ لايقتضى الاتصال بل بلفظ موهم له فلا يقول اخبرنا اومافى معناه بل يقول عن فلان اوقال فلان او ان فلانا قال موهما بذلك انه سمعه ممن رواه عنه وانما يكون تدليسا اذاكان المدلس قد عاصر الذى روى عنه او لقيه ولم يسمع منه اوسمعه لكن من غيره مثال ذلك ماروى عن على بن حشرم قال عن ابن عيينة قال الزهوى فقيل له احدثك الزهرى فسكت ثم قال قال الزهرى فقيل له اسمعت من الزهرى فقال لم اسمعه من الزهرى ولا ممن سمعه من الزهرى حدثنى عبدالرزاق عن معمر عن الزهرى وهذا مكروه جداً فلايقبل ممن عرف بذلك الا ماصرح فيه باتصال كسمعت . والثانى تدليس التسوية بان يسقط الضعيف من الاسناد وصورته ان يروى حديثا عن شيخ ثقة وذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الضعيف من السند ويجعل الحديث

عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني فيستوى الاسناد كله ثقات وهذا اشرف اقسام التدليس لان الثقة الاول قد لايكون معروفا بالتدليس ويجده الواقف على السند كذلك بعد التسوية فقد روى به عن ثقة آخر فيحكم له بالصحة وفى هذا غرور شديد . والثالث تدليس الشيوخ بان يسمى المدلس شيخه الذى سمع منه بغير اسمه المعروف او بنسبه او يصفه بما لم يشتهر به كيلا يعرف وهو جائز لقصد تيقظ الطالب واختباره ليبحث عن الرواة (فائدة) الفرق بين المدلس والمرسل الخفى هو ان التدليس يختص بمن روى عمن عرف لقاوءة اياه فاما ان عاصره ولم يعرف انه لقيه فهو المرسل الخفى . ومن ادخل فى تعريف التدليس المعاصرة ولو بغير لقى [١] لزمه دخول المرسل الخفى فى تعريفه والصواب التفرقه بينهما ويدل على ذلك اطباق المحدثين على ان رواية المخضرمين كابى عثمان وقيس بن ابى حازم عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم من قبيل الارسال لامن قبيل التدليس ولو كان المعاصرة تكفى فى التدليس لكان هؤلاء مدلسين لانهم عاصروا النبى صلى الله عليه وسلم ولكن لم يعرف هل لقوه ام لا . وليس معنى المخضرمين الاجماعة تكون فى عصره صلى الله عليه وسلم ولم يعرف هل لقوه ام لا . وممن قال باشتراط اللقى فى التدليس الامام الشافعى وابوبكر الرازى وكلام الخطيب فى الكفاية يعضده وهو المعتمد هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه والارشاد السارى .

فصل العين

(الدافع) عند الاطباء هو دواء مزيل للمادة من الظاهر الى الباطن بدفع قوى ويتم ذلك بالبرودة وغلظ الجوهر كالقابض . والدافعة هى القوة التى تدفع الفضول كذا فى بحرالجواهر . ودفع طبيعت ودفع قوت نزد منجمان از انواع اتصال اند كما يجيء فى فصل اللام من باب الواو .

فصل الغين

(الدماغ) بالكسر قال القرشى ان عادة الاطباء ان يطلقوا لفظ الدماغ على معان . احدها نفس المخ الذى داخل الحجب وهذا لاحس له وثانيها جميع القحف من المخ وغيره وهذا له حس بما فيه من العصب . وثالثها مجموع الرأس والجمع الادمغة كذا فى بحرالجواهر .

[١] قوله لقى بالضم والقصر مصدر لقيه ويجيء فى مصدره لقاء بالكسر والمد ولقيا بالضم والتشديد ولقيانا ولقيانة واحدة بالضم فيهما ولقية واحدة بالفتح ولقاءة واحدة بالكسر والمد كذا فى المختار (لمصححه)

فصل القاف

(الدقة) بكسر وتشديد قاف درلغت بمعنى باريك شدن است ودر اصطلاح بلغاء آنست كه كلام بطورى كويندكه معانى باريك انكيزد چنانچه بغموض مفهوم كردد و آن ايهام وتخييل وامثال آن باشد كذا فى جامع الصنائع وايچنين كلام را دقيق نامند . والدقيق عند الاطباء اسم المعى الثالث كما فى بحر الجواهر . والدقيقة عند المنجمين هى سدس عشر الدرجة وتطلق ايضا على سدس عشر الساعة وهكذا الحال فيما بعدها من المراتب اى الثوانى والثوالث وغيرها يعنى انها قد تؤخذ من الدرجة وقد تؤخذ من الساعة . ودقائق الحصص كه در زيجات مينويسند عبارت اند از غايات اختلاف نصف قطر تدوير كه مركز تدوير در ابعاد مختلفه باشد يعنى ميان بعد وابعد واقرب ويجئ توضيحه فى بيان التعديل الثانى فى فصل اللام من باب العين المهملة . وحمى الدق قد سبق فى فصل الميم من باب الحاء المهملة . ومن له حمى الدق يسمى مدقوقا .

(التدقيق) هو اثبات الدليل بالدليل كما ان التحقيق اثبات المسئلة بالدليل كذا ذكر الصادق الحلوائى فى حاشية بديع الميزان فالمدقق اعلى مرتبة من المحقق . ومدقق در اصطلاح صوفيه كاملى است كه حقيقت اشياء كما ينبغى برو ظاهر كشته باشد واين معنى كسى راميسر است كه از حجت وبرهان كذشته بود وبمرتبهٔ كشف الهى رسيده باشد وبعين العيان مشاهده نموده كه حقيقت همه اشياء حق است وبغير از وجود واحد مطلق موجودى ديكر نيست وموجود باشياى ديكر مجرد اضافت بيش نه كذا فى لطائف اللغات .

(الدانق) بالنون معرب دانك وقد سبق فى لفظ المثقال فى فصل اللام من باب الثاء المثلثة .

فصل الكاف

(الدرك) بالفتح وسكون الراء المهملة وفتحها وهو افصح قال صدر الشهيد وغيره تفسير الدرك والخلاص والعهدة واحد عند ابى يوسف ومحمد رح وهو الرجوع بالثمن عند الاستحقاق وعند ابى حنيفة رح هذا تفسير الدرك واما تفسير الخلاص فهو تخليص المبيع وتسليمه الى المشترى فى كل حال . واما العهدة فتطلق على معان على الصك [١] القديم وعلى العقد وعلى حقوق العقد وعلى الدرك وعلى خيار الشرط كذا فى فتاوى ابراهيم شاهى فى كتاب البيع .

---

[١] فى المصباح تسمى وثيقة المتبايعين عهدة لانه يرجع اليها عند الالتباس (لمصححه)

(الاستدراك) فى عرف العلماء يطلق على ذكر شيئين يكون الاول منهما مغنيا عن الآخر سواء كان ذكر الآخر ايضا مغنيا عن الاول كما اذا كان الشيئان متساويين اولم يكن كما اذا ذكر اولا الخاص ثم العام كما تقول فى تعريف الانسان الناطق الحيوان بخلاف ذكر الخاص بعد العام فانه ليس باستدراك اذ الاول ليس مغنيا عن الثانى كما تقول فى تعريف الانسان الحيوان الناطق . وهوقبيح الا ان يتضمن فائدة اذ حينئذ لايبقى الاستدراك بالحقيقة هكذا يستفاد مما ذكره المولوى عبدالحكيم فى حاشية شرح المواقف فى تعريف الحال فى مقدمة الامور العامة . ويطلق ايضا عند النحاة على دفع توهم ناش من كلام سابق . واداته لكن فاذا قلت جاءنى زيد مثلا فكأنه توهم ان عمرا ايضا جاءك لما بينهم من الالف فرفعت ذلك الوهم بقولك لكن عمرا لم يجئ ولهذا يتوسط لكن بين كلامين متغايرين نفيا واثباتا تغايرا لفظيا كما فى المثال المذكور اومعنويا كما فى قولك زيد حاضر لكن عمرا غائب هكذا فى الفوائد الضيائية فى بحث الحروف المشبهة بالفعل . وفى الضوء شرح المصباح الفرق بين الاستدراك والاضراب ان الاضراب هو الاعراض عن الشئ بعد الاقبال عليه فاذا قلت ضربت زيدا كنت قاصدا للاخبار بضرب زيد ثم ظهر لك انك غلطت فيه فتضرب عنه الى عمرو وتقول بل عمرا ففى الاضراب تبطل الحكم السابق وفى الاستدراك لاتبطله انتهى يعنى ان فى الاضراب تجعل المعطوف عليه فى حكم المسكوت عنه فلا تحكم عليه بشئ لابنفى ولا باثبات فقد ابطلت الحكم السابق الذى قصدت الاخبار به قبل الاضراب بكلمة بل . وليس المقصود ببطلان الحكم السابق اثبات نقيض الحكم السابق فى المعطوف عليه . ويؤيده مافى الاطول من ان معنى الاضراب جعل الحكم الاول موجبا كان اوغير موجب كالمسكوت عنه بالنسبة الى المعطوف عليه . وما فى المطول من ان معنى الاضراب ان يجعل المتبوع فى حكم المسكوت عنه يحتمل ان يلابسه الحكم وان لايلابسه فنحو جاءنى زيد بل عمرو يحتمل مجيئ زيد وعدم مجيئه انتهى . اعلم ان الاستدراك بهذا المعنى ان تضمن ضربا من المحاسن يصير من المحسنات البديعية معدودا فى علم البديع قال صاحب الاتقان شرط كون الاستدراك من البديع ان يتضمن ضربا من المحاسن زائدا على مايدل عليه المعنى اللغوى نحو قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه لو اقتصر على قوله لم تؤمنوا لكان منفرا لهم لانهم ظنوا الاقرار بالشهادتين من غير اعتقاد ايمانا فاوجبت البلاغة ذكر الاستدراك ليعلم ان الايمان موافقة القلب واللسان وان انفراد اللسان بذلك يسمى اسلاما ولا يسمى ايمانا وزاد ذلك ايضاحا بقوله ولما يدخل الايمان فى قلوبكم فلما تضمن الاستدراك ايضاح ماعليه ظاهر الكلام من الاشكال عد من المحاسن انتهى . و يطلق الاستدراك على معنى آخر ايضا ذكره صاحب جامع الصنائع قال استدراك آنست كه بلفظى مدح آغاز كند كه پنداشته آيد مكر قدح خواهد كرد وبعده الفاظى آورده

كه بمدح باز كرداند مناله . شعر . علمت راشكسته سر زآنست . كه سراو رسيد بافلاك .
وصاحب مجمع الصنائع اين رامسمى بتدارك نموده .

(المستدركة) فرقة من النجارية استدركوا على الزعفرانية منهم وقالوا كلام الله تعالى مخلوق مطلقا ولكنا وافقنا السنة الواردة بان كلام الله تعالى غير مخلوق [١] وقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا كذا فى شرح المواقف . [٢]

(التدارك) عند البلغاء هو الاستدراك كما عرفت عن قريب .

(المتدارك) عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم وزنه فاعلن ثمانى مرات . والبعض على انه مأخوذ من المتقارب كذا فى عنوان الشرف وغيره . وفى علم القافية يطلق على قسم من القافية كما يجئ .

(الادراك) فى اللغة اللقاء والوصول وعند الحكماء مرادف للعلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل اعم من ان يكون ذلك الشئ مجردا او ماديا جزئيا اوكليا حاضرا اوغائبا حاصلا فى ذات المدرك اوفى آلته . والادراك بهذا المعنى يتناول اقساما اربعة وهى الاحساس والتخييل والتوهم والتعقل . ومنهم من يخص الادراك بالاحساس وحينئذ يكون اخص من العلم بالمعنى المذكور وقسما منه هكذا فى بحرالجواهر وشرح الطوالع وشرح التجريد . وفى كشف اللغات الادراك دريافتن ودر رسيدن كودك ببلوغ وميوه بپختكى . ودر اصطلاح صوفيه ادراك بر دونوع است . ادراك بسيط وهو ادراك الوجود الحق سبحانه مع الذهول عن هذا الادراك وعن ان المدرك هو الوجود الحق سبحانه ودر ظهور وجود حق سبحانه بحسب ادراك بسيط خفا نيست چراكه هرچا كه ادراك كنى اول هستى حق مدرك شود اكرچه از ادراك اين ادراك غافل باشى واز غايت ظهور مخفى ماند . وادراك مركب وهو عبارة عن ادراك الوجود الحق سبحانه مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك هو الوجود الحق سبحانه واين ادراك مركب محل فكر وخطا وصواب است وحكم ايمان وكفر راجع باين است وتفاضل ميان ارباب معرفت بتفاوت مراتب اين است .

---

[١] ووافقنا الاجماع المنعقد عليه فى نفيه واولناه بما هذه الصورة حكايته اى حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها (لمصححه)

[٢] النجارية من كبار الفرق الاسلامية اصحاب محمد بن الحسين النجار هم موافقون لاهل السنة فى خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله . وللمعتزلة فى نفى الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفى الرؤية بالابصار . والزعفرانية من فرق النجارية قالوا كلام الله تعالى غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله تعالى غير مخلوق فهو كافر كذا فى شرح المواقف (لمصححه)

(المدرك) بكسر الراء قد عرفت معناه وعند الفقهاء من صلى جميع الركعات مع الامام كذا فى الدرر . [١]

فصل اللام

(الدبيلة) بالموحدة على صيغة التصغير قال الاطباء كل ورم يعرض فاما ان يكون فى داخله موضع ينصب فيه المادة فيسمى دبيلة والاخص باسم الورم . وماكان من الدبيلات حارا خص باسم الخراج . قال الآملى الدبيلة ورم كبير مستدير الشكل يجمع المدة وقيل هى دمل كبير ذو افواه كثيرة كذا فى بحرالجواهر .

(الداخل) عند اهل الرمل يجئ فى لفظ الشكل فى فصل اللام من باب الشين المعجمة .

(الدخيل) بالخاء المعجمة كالكريم عند اهل القوافى هو الحرف المتحرك المتوسط بين الروى والتأسيس . وفى بعض رسائل العروض العربى الدخيل لازم بغير عينه فان لزم هو عينه كان لزوم مالا يلزم ويسمى حينئذ المتفق انتهى . ودر رسالهٔ منتخب تكميل الصناعة كويد تكرار دخيل در قوافى واجب نيست بلكه مستحسن است وكسانيكه رعايت تكرار تأسيس واجب دانند ورعايت تكرار دخيل واجب نمى دانند دخيل را حائل نام نهند .

(المدخل) اسم ظرف من الدخول والمداخل الجمع وآن نزد اهل جفر بر سه نوع است مدخل كبير ومدخل صغير ومدخل وسيط . مدخل كبير عبارت است از مجموع اعداد اسمى بحساب جمل كبير . مثلا اعداد حسن بحساب جمل كبير ١١٨ باشد پس همين مدخل كبير است وچون مدخل كبير را يكمرتبه منحط كيرند مثلا عشرات را آحاد سازند ومآت را عشرات وهمبرين قياس مدخل وسيط حاصل شود . مثلا در مثال مذكور بعد انحطاط يكمرتبه يازده حاصل آيد وچون بروى هشتكه آحاد است زياده كنند نوزده شود پس نوزده مدخل وسيط است زيراكه آحاد قبول انحطاط نميكند وچون از مدخل كبير نه نه طرح نمايند آنچه باقى ماند مدخل صغير باشد پس در مثال مذكور مدخل صغير يك باشد . ومدخل كبير راعدد كبير نيز كويند چنانچه مدخل وسيط راعدد وسيط ومدخل صغير راعدد صغير . وهريك ازين سه مداخل را مخرجى استكه عبارت است از حروف محصله ازان مدخل پس چون مخرج ومدخل كبير در مثال مذكور حاصل

[١] فى تكملة مباحث الاقتداء الا انا لم نجد لفظ الجميع فى نسخة الدرر ولا يخفى ان الفرق بين وجوده وعدمه واضح لمن تبصر (لمصححه)

كنم اين حروف آيد . ح . ى . ق ومخرج مدخل وسيط اين حروف . ا . ى . ومخرج مدخل صغير حرف . ا . باشد اين دو انواع البسيط كفته . واز بعض رسائل چنان مفهوم مى شودكه چون مدخل وسيط را يكمرتبه منحط كيرند بطور مذكور مدخل صغير حاصل آيد پس مدخل صغير در مثال مذكور . ده . باشد .

(التداخل) يطلق على معان . الاول كون الشيئين بحيث يصدق احدهما على بعض مايصدق عليه الآخر سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلقا اومن وجه وقد سبق فى لفظ التخالف فى فصل الفاء من باب الخاء المعجمة ويجئ ايضا فى لفظ الماهية فى فصل الالف من باب الجيم . والثانى كون العددين بحيث يعد احدهما الآخر كعشرة وعشرين فان العشرة تعد العشرين اى تفنيه اذ القيت منه مرتين فبينهما تداخل وهذان العددان متداخلان وهذا المعنى من مصطلحات المحاسبين . والثالث ان ينفذ احد الشيئين فى الآخر ويلاقيه باسره بحيث يصير جوهرهما واحدا ويسمى بالمداخلة ايضا والشئ اعم من المادى والمجرد فيدخل تداخل المجردات . وذكر الشيئين لبيان اقل مايوجد فيه التداخل لا للاحتراز عن الاكثر . وقيل هو ان ينفذ احد الشيئين فى الاخر ويلاقيه باسره بحيث يصير حجمهما واحدا وحينئذ خرج تداخل المجردات . وبعضهم ذكر لفظ الجزء مكان لفظ الشئ ولاضير فى ذلك اذ المقصود بالجزء هو الشئ . ويرد على التعريفين حلول الهيولى فى الصورة . واجيب بان اتحاد جوهر الشيئين وحجمهما يستلزم اتحاد الوضع ولاوضع للهيولى ولذا عرفه البعض بدخول الجواهر بعضها فى بعض بحيث يتحدان فى الوضع والحجم . ويخرج من هذا التعريف ايضا تداخل المجردات اذ لاحجم للمجردات . ان قلت يخرج من جميع هذه التعريفات تداخل الاعراض . قلت لاضير فى ذلك اذ هذه تعريفات للتداخل المستحيل وهو تداخل الجواهر بخلاف تداخل الاعراض فانه غير مستحيل . وقيل هو ان يكون احد الجزئين داخلا فى الآخر بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر والتداخل بالمعنى الاصطلاحى والدخول بالمعنى اللغوى فلا دور . والمقصود بالاشارة الاشارة العقلية فدخل تداخل المجردات وخرج تداخل الاعراض لعدم كون العرض جزأ . نعم اذا اريد بالجزئين الشيئان وبالاشارة الحسية لخرج تداخل المجردات ودخل تداخل الاعراض وحلول الصورة فى الهيولى وحلول نحو الجسم التعليمى فى الجسم الطبيعى . وقيل هو ملاقاة احد الشيئين بكليته كلية الآخر بحيث يكون حيزهما ومقدارهما واحدا . وفيه انه لايشتمل تداخل الجواهر الفردة اذ لا كلية فيها اذ لا تقبل القسمة اصلا . ويدفعه انه اراد بتمامه تمام الآخر ولو بدل بقوله بعينه عين الآخر لكان اسلم واخصر هذا كله خلاصة ماذكره العلمى فى حاشية شرح هداية الحكمة فى فصل ابطال الجزء الذى لايتجزى .

(الدلالة) بالفتح هى على ما اصطلح عليه اهل الميزان والاصول والعربية والمناظرة ان يكون الشئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر هكذا ذكر الجلى فى حاشية الخيالى فى بحث خبر الرسول والشئ الاول يسمى دالا والشئ الآخر يسمى مدلولا . والمطلوب بالشيئين مايعم اللفظ وغيره . فتتصور اربع صور . الاولى كون كل من الدال والمدلول لفظا كاسماء الافعال الموضوعة لالفاظ الافعال على رأى . والثانية كون الدال لفظا والمدلول غير لفظ كزيد الدال على الشخص الانسانى . والثالثة عكس الثانية كالخطوط الدالة على الالفاظ . والرابعة كون كل منهما غير لفظ كالعقود الدالة على الاعداد . والمقصود بالعلمين الادراك المطلق الشامل للتصور والتصديق اليقينى وغيره فتتصور اربع صور اخرى . الاولى ان يلزم من تصور الدال تصور المدلول . الثانية ان يلزم من التصديق به التصديق بالمدلول . الثالثة ان يلزم من تصوره التصديق بالمدلول . الرابعة عكس الثالثة . والمطلوب بالشئ الآخر مايغاير الشئ الاول بالذات كما فى الامثلة السابقة اوبالاعتبار كما فى النار والدخان فان كلا منهما دال على الآخر ومدلول له . واللزوم ان اريد به اللزوم فى الجملة يصير هذا التعريف تعريفا على مذهب اهل العربية والاصول فانهم يكتفون باللزوم فى الجملة ولايعتبرون اللزوم الكلى فيرجع محصل التعريف عندهم الى ان الدلالة كون الشئ بحالة يلزم اى يحصل من العلم به العلم بشئ آخر ولو فى وقت . وما قيل ان الدلالة عندهم كون الشئ بحيث يعلم منه شئ آخر فالمقصود منه كونه بحيث يحصل من العلم به العلم بشئ آخر فى الجملة لانه المتبادر من علم شئ من شئ عرفا . فلا يتوجه انه لا يصدق على دلالة اصلا اذ لا يحصل العلم بالمدلول من نفس الدال بل من العلم به . وان اريد به اللزوم الكلى بمعنى امتناع انفكاك العلم بالشئ الثانى من العلم بالشئ الاول فى جميع اوقات تحقق العلم بالشى الاول وعلى جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معه يصير تعريفا على مذهب اهل الميزان اذ المعتبر عندهم هو الدلالة الكلية الدائمة والمعتبر فيه اللزوم بالمعنى المذكور . وبالجملة اهل الميزان والاصول وغيرهم متفقون فى هذا التفسير وان اختلفوا فى معناه وهذا مقصود الفاضل الجلى . فان قيل قوله يلزم صفة لقوله حالة وليس فيه عائد يعود الى الحالة مع ان الصفة اذا كانت جملة يلزم فيها من عائد الى الموصوف والقول بالتقدير تكلف . قلنا العائد لا يجب ان يكون ضميرا بل كون الجملة مفسرة للموصوف يكفى عائدا اذ المقصود هو الربط وبه يحصل ذلك . واورد على تعريف المنطقيين انه لا يكاد يوجد دال يستلزم العلم به العلم بشئ آخر بل هو مختل فى نفسه . واجيب بان المطلوب اللزوم بعد العلم بالعلاقة اى بوجه الدلالة اعنى الوضع واقتضاء الطبع والعلية والمعلولية او بوجه القرينة كما فى دلالة اللفظ على المعنى المجازى الا انه ترك ذكر هذا القيد لشهرة الامر فيما بينهم . ولكون هذا القيد معتبرا عندهم قال صاحب الاطول الصحيح عندهم ان يقال الدلالة كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ

آخر عند العلم بالعلاقة وحينئذ لابد من حمل العلم على الالتفات والتوجه قصدا حتى لايلزم تحصيل الحاصل وفهم المفهوم فيما اذا كان المدلول معلوما عند العلم بالدال ٠ [١] ولا يرد ان بعض المدلولات قد يكون ملتفتا اليه عند الالتفات الى الدال فلا يتحقق اللزوم الكلى فى الالتفات ايضا والا لزم التفات الملتفت ٠ لانا لا نسلم ذلك لامتناع الالتفات الى شيئين فى زمان واحد ٠ وههنا ابحاث تركناها مخافة الاطناب فان شئت الوقوف عليها فارجع الى كتب المنطق ﴿ التقسيم ﴾ الدلالة تنقسم اولا الى اللفظية وغير اللفظية لان الدال ان كان لفظا فالدلالة لفظية وان كان غير اللفظ فالدلالة غير لفظية.وكل واحدة من اللفظية وغير اللفظية تنقسم الى عقلية وطبيعية ووضعية ٠ وحصر غير اللفظية فى الوضعية والعقلية على ما وقع من السيد السند ليس على ما ينبغى كيف وامثلة الطبيعية الغير اللفظية كدلالة قوة حركة النبض على قوة المزاج وضعفها على ضعفه وامثالها كنار على علم هذا هو المشهور٠ ويمكن تقسيم الدلالة اولا الى الطبيعية والعقلية والوضعية ثم يقسم كل منها الى اللفظية وغير اللفظية هكذا ذكر الصادق الحلوائى فى حاشية الطيبى ٠ فالدلالة العقلية هى دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة ذاتية ينتقل لاجلها منه اليه ٠ والمطلوب بالعلاقة الذاتية استلزام تحقق الدال فى نفس الامر تحقق المدلول فيها مطلقا سواء كان استلزام المعلول للعلة كاستلزام الدخان للنار او العكس كاستلزام النار للحرارة او استلزام احد المعلولين للآخر كاستلزام الدخان الحرارة فان كليهما معلولان للنار ٠ وتطلق العقلية ايضا على الدلالة الالتزامية وعلى التضمنية ايضا كما سيجئ ٠ والدلالة الطبيعية دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة طبيعية ينتقل لاجلها منه اليه ٠ والمراد من العلاقة الطبيعية احداث طبيعة من الطبائع سواء كانت طبيعة اللافظ او طبيعة المعنى او طبيعة غيرهما عروض الدال عند عروض المدلول كدلالة ٠ اح اح ٠ على السعال واصوات البهائم عند دعاء بعضها بعضا وصوت استغاثة العصفور عند القبض عليه فان الطبيعة تنبعث باحداث تلك الدوال عند عروض تلك المعانى فالرابطة بين الدال والمدلول ههنا هو الطبع هكذا فى الحاشية الجلالية وحاشيتها لابى الفتح ٠ وفى شرح المطالع الدلالة الطبيعية اللفظية هى ما يكون بحسب مقتضى الطبع قال السيد الشريف فى حاشيته اراد به طبع اللافظ فانه يقتضى تلفظه بذلك اللفظ عند عروض المعنى له ٠ و يحتمل ان يراد به طبع معنى اللفظ لانه يقتضى التلفظ به ٠ وان يراد به طبع السامع فان طبعه يتأدى الى فهم ذلك المعنى عند سماع اللفظ لا لاجل العلم بالوضع ٠ قال المولوى عبد الحكيم الطبع والطبيعة والطباع بالكسر فى اللغة السجية

[١] ولذا قال السيد فى حواشى شرح المطالع فالصواب ان يقال على محاذاة ما فى الشفاء الدلالة هى كون اللفظ بحيث متى اطلق التفت النفس الى معناه للعلم بالوضع فانه شامل للكل الا يرى انه اذا اطلق اللفظ مرارا متعاقبة فان النفس فى كل مرة تنتقل من اللفظ الى التفات المعنى (لمصححه)

التى جبل عليها الانسان وفى الاصطلاح يطلق على مبدأ الآثار المختصة بالشئ سواء كان بشعور اولا. وعلى الحقيقة فان اريد طبع اللافظ فالمقصود به المعنى الاول فان صورته النوعية او نفسه يقتضى التلفظ به عند عروض المعنى وان اريد طبع معنى اللفظ اى مدلوله فالمطلوب به المعنى الثانى وان اريد طبع السامع فالمراد به مبدأ الادراك اى النفس الناطقة او العقل انتهى . ثم اعلم انه لا يقدح فى الدلالة الطبيعية وجود دلالة عقلية مستندة الى علاقة عقلية لجواز اجتماع الدلالتين باعتبار العلاقتين بل ربما تجتمع الدلالات الثلث باعتبار العلاقات الثلث كما اذا وضع لفظ . اح اح . للسعال بل نقول كل علاقة طبيعية تستلزم علاقة عقلية لان احداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول انما يكون علاقة للدلالة الطبيعية باعتبار استلزام تحقق الدال تحقق المدلول على وجه خاص لكن الدلالة المستندة الى استلزام الدال للمدلول بحسب نفس الامر مطلقا مع قطع النظر عن خصوص المادة دلالة عقلية والدلالة المستندة الى الاستلزام المخصوص بحسب مادة الطبيعة طبيعية فلااشكال . نعم يتجه على ما ذكروه فى العلاقة الطبيعية من احداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول انه انما يدل على استلزام المدلول للدال وهو غير كاف فى الدلالة عندهم لجواز ان يكون اللازم اعم بل لابد من استلزام الدال للمدلول والا لكان مطلق لفظ . اح اح . مثلا دالا على السعال اينما وقع وكيف وقع وهو باطل بل الدال عليه هو ذلك اللفظ بشرط وقوعه على وجه مخصوص يستلزم السعال . اللهم الا ان يقال المطلوب عند عروض المدلول فقط اى حصول الدال الذى هو على وجه احداث الطبيعة عند حصول المدلول فقط وحاصله استلزام الدال للمدلول بطريق مخصوص وفيه بعد لا يخفى . قيل حصر الدلالة الطبيعية فى اللفظية كما اختاره السيد الشريف منقوض بدلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل وحركة النبض على المزاج المخصوص منها . قال المولوى عبد الحكيم ولعل السيد الشريف اراد ان تحققها للفظ قطعى فان لفظة . اح اح . لا تصدر عن الوجع وكذا الاصوات الصادرة عن الحيوانات عند دعاء بعضها بعضا لا تصدر عن الحالات العارضة لها بل انما تصدر عن طبيعتها بخلاف ماعدا اللفظ فانه يجوز ان تكون تلك العوارض منبعثة عن الطبيعة بواسطة الكيفات النفسانية والمزاج المخصوص فتكون الدلالة طبيعية و يجوز ان تكون آثار النفس تلك الكيفيات والمزاج المخصوص فلايكون للطبيعة مدخل فى تلك الدلالة فتكون عقلية . قال الصادق الحلوائى فى حاشية الطيبى وقد يقال الظاهر ان تسمية الدلالة بمدخلية الطبع طبعية على قياس اخويها لاطبيعية ويجاب بان الطبع مخفف الطبيعة فروعى فى النسبة حال الاصل . والدلالة الوضعية دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة الوضع ينتقل لاجلها منه اليه . والحاصل انها دلالة يكون للوضع مدخل فيها على ما ذكروا فتكون دلالة التضمن والالتزام وضعية . وكذا دلالة

المركب ضرورة ان لاوضاع مفرداته دخلا فى دلالته . ودلالة اللفظ على المعنى المجازى داخلة فى الوضعية لانها مطابقة [١] عند اهل العربية لان اللفظ مع القرينة موضوع للمعنى المجازى بالوضع النوعى كما صرحوا به . واما عند المنطقيين فان تحقق اللزوم بينهما بحيث يمتنع الانفكاك فهى مطابقة والا فلا دلالة على ما صرح به السيد الشريف فى حاشية شرح المطالع . والمبحوث عنها فى العلوم هى الدلالة الوضعية اللفظية . وهى عند اهل العربية والاصول كون اللفظ بحيث اذا طلق فهم المعنى منه للعلم بالوضع . وعند المنطقيين كونه بحيث كلما اطلق فهم المعنى للعلم بالوضع . وتعريفها بفهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ليس كما ينبغى لان الفهم صفة السامع والدلالة صفة اللفظ فلا يصدق التعريف على دلالة ما . واجيب بانا لا نسلم انه ليس صفة اللفظ فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ وانفهامه منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما فى الباب ان الدلالة مفردة يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ وانفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقه منه الا برابط مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى الا ترى الى صحة قولنا اللفظ متصف بانفهام المعنى منه كما انه متصف بالدلالة نعم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى اوضح فى المقصود فاختياره احسن واولى . واجيب ايضا بان ههنا امورا اربعة . الاول اللفظ . والثانى المعنى . والثالث الوضع وهو اضافة بينهما اى جعل اللفظ بازاء المعنى على معنى ان المخترع قال اذا اطلق هذا اللفظ فافهموا هذا المعنى . والرابع اضافة ثانية بينهما عارضة لهما بعد عروض الاضافة الاولى وهى الدلالة فاذا نسبت الى اللفظ قيل انه دال على معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع عند اطلاقه واذا نسبت الى المعنى قيل انه مدلول هذا اللفظ بمعنى كون المعنى منفهما عند اطلاقه وكلا المعنيين لازمان لهذه الاضافة فامكن تعريفها بايهما كان . بقى ان الدلالة ليست كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق بل كونه بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع عند حضور اللفظ عنده سواء كان بسماعه او بمشاهدة الخط الدال عليه او بتذكره فالصحيح الاخصر ان يقال هى فهم العالم بالوضع المعنى من اللفظ ﴿ تقسيم الدلالة الوضعية ﴾ فى الاطول مطلق الدلالة الوضعية . اما على تمام ما وضع له وتسمى دلالة المطابقة بالاضافة و الدلالة المطابقية بالتوصيف ايضا كدلالة الانسان على مجموع الحيوان الناطق . واما على جزئه اى جزء ما وضع له وتسمى دلالة التضمن بالاضافة والدلالة التضمنية بالتوصيف ايضا كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق . واما على خارج عنه اى عما وضع له وتسمى دلالة التزام والدلالة الالتزامية ايضا كدلالة الانسان على الضاحك الا انهم خصوا هذا التقسيم بدلالة اللفظ الموضوع لان

[١] اعلم ان الوضع مشترك بين المعنيين احدهما تعيين اللفظ بازاء المعنى وعلى هذا فى المجاز وضع وثانيهما تعيين اللفظ بنفسه بمعنى وعلى هذا لا وضع فى المجاز شخصيا ولا نوعيا اذ لابد فيه من اعتبار القرينة الشخصية او النوعية والمعتبر عند الجمهور هو هذا المعنى الثانى (لمصححه)

الدلالة الوضعية الغير اللفظية على الجزء او الخارج فى مقام الافادة غير مقصودة فى العادة لانه لا يستعمل الخط ولا العقد ولا الاشارة فى جزء المعنى ولا لازمه وكذا دلالة الخط على اجزاء الخط موضوعة بازاء جزء ما وضع له الكل لا محالة . ولفظ التمام انما ذكر لان العادة ان يذكر التمام فى مقابلة الجزء حتى كأنه لا تحسن المقابلة بدونه . وهذه الاسماء على اصطلاح اهل الميزان . واما اهل البيان فيسمون الاولى اى ما هو على تمام ما وضع له دلالة وضعية لان منشأه الوضع فقط ويسمون الاخريين دلالة عقلية فالدلالة العقلية عندهم هى الدلالة على غير ما وضع اللفظ له وانما سميتا بها لانه انضم فيهما الى الوضع امران عقليان وهما توقف فهم الكل على الجزء وامتناع انفكاك فهم الملزوم عن اللازم . فالدلالة الوضعية لها معنيان احدهما اعم مطلقا من المعنى الآخر . والدلالة العقلية لها معنيان متباينان . وصاحب مختصر الاصول قد خالف التقسيم المشهور فقسم الدلالة اللفظية الوضعية الى قسمين . لفظية وهى ان ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى وهى دلالة واحدة لكن ربما تضمن المعنى الواحد جزئين فيفهم منه الجزآن وهو بعينه فهم الكل فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الجزئين ذاتا بل بالاعتبار والاضافة فهى بالنسبة الى كمال معناها تسمى دلالة مطابقية والى جزئه تسمى دلالة تضمنية . وغير لفظية وتسمى عقلية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى معناه ومن معناه الى معنى آخر وهذا يسمى دلالة التزام وان شئت توضيح هذا فارجع الى العضدى وحواشيه . ثم قال صاحب الاطول ويرد على التقسيم ان اللفظ قد يراد به نفسه كما يقال زيد علم وحينئذ يصدق على دلالته على نفسه دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وعلى دلالته على جزئه دلالته على جزء ما وضع له وعلى دلالته على لازمه دلالته على الخارج عنه مع انها لا تسمى مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما [١]. والجواب ان من قال بوضع اللفظ لنفسه جعل ذلك الوضع ضمنيا والمتبادر من اطلاق الوضع القصدى ومن لم يقل بدلالة اللفظ على نفسه ولا باستعماله فيه ووضعه له وهو التحقيق وان كان الاكثرون على خلافه فلا اشكال على قوله . وههنا سؤال مشهور وهو ان تعريف كل من الدلالات الثلث ينتقض بالاخريين اذ يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين الكل والجزء و بين الملزوم واللازم . واجيب ان قيد الحيثية معتبر اى من حيث انه تمام ما وضع له او جزؤه او لازمه . وهذا وان يدفع الخلل فى الحد لكنه يختل به ما اشتهر فيما بينهم ان تقسيم الدلالة الوضعية الى الدلالات الثلث تقسيم عقلى يجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة بالانحصار ولا يجوز قسما آخر كيف ودلالة اللفظ الموضوع لمجموع المتضايفين على احدهما بواسطة انه لازم جزء آخر ليست دلالة على الجزء من حيث انه جزء بل من حيث انه لازم جزء آخر فلا يكون تضمنا ولا التزاما لانه ليس بخارج

[١] فلا يكون شئ من التعريفات الحاصلة من التقسيم مانعا (لمصححه)

فخرجت القسمة عن ان تكون عقلية بل عن الصحة لانتفاء الحصر والضبط بوجه ما و يختل ايضا بيان اشتراط اللزوم الذهنى لان اعتبار اللزوم فى مفهومه يجعل هذا الاشتراط لغوا محضا . فان قلت المعتبر فى مفهومه مطلق اللزوم والبيان لاشتراط اللزوم الذهنى . قلت يجب ان يعتبر فى المفهوم اللزوم الذهنى لان مطلق اللزوم لا يصلح ان يكون سببا لدلالة اللفظ على الخارج والا لكان اللازم الخارجى مدلولا . قال ونحن نقول دلالة اللفظ باعتبار كل وضع للفظ على انفراده اما على تمام ما وضع له او على جزئه او على الخارج عنه اذ المعنى الوضعى باعتبار الوضع الواحد لا يمكن ان يكون الا احدها فالحصر عقلى والتعريفات تامة والاشتراط مفيد فهذا مطلوب القوم فى مقام التقسيم ولم يتنبه المتأخرون فظنوا ان التعريفات مختلة فاصلحوها بزيادة قيود واخلوا اخلالا كثيرا (فائدة) المنطقيون اشترطوا فى دلالة الالتزام اللزوم الذهنى المفسر بكون المسمى بحيث يستلزم الخارج بالنسبة الى جميع الاذهان وبالنسبة الى جميع الازمان لاشتراطهم اللزوم الكلى فى الدلالة كما سبق واهل العربية والاصول وكثير من متأخرى المنطقيين والامام الرازى لم يشترطوا ذلك فالمعتبر عندهم مطلق اللزوم ذهنيا كان او خارجيا لاكتفائهم باللزوم فى الجملة فى الدلالة (فائدة) دلالة الالتزام مهجورة فى العلوم والتحقيق ان اللفظ اذا استعمل فى المدلول الالتزامى فان لم يكن هناك قرينة صارفة عن ارادة المدلول المطابقى دالة على المقصود لم يصح اذ السابق الى الفهم هو المدلول المطابقى اما اذا قامت قرينة معينة للمراد فلا خفاء فى جوازه غايته التجوز لكنه مستفيض شائع فى العلوم حتى ان ائمة المنطقيين صرحوا بتجويزه فى التعريفات نعم انها مهجورة فى جواب ما هو اصطلاحا بمعنى انه لا يجوز ان يذكر فيه ما يدل على المسئول عنه او على اجزائه بالالتزام كما لا يجوز ذكر ما دلالته على المسئول عنه بالتضمن لاحتمال انتقال الذهن الى غيره او غير اجزائه فلا تتعين الماهية المطلوبة واجزاؤها بل الواجب ان يذكر ما يدل على المسئول عنه مطابقة وعلى اجزائه اما بالمطابقة او التضمن فالالتزام مهجور كلا وبعضا والمطابقة معتبرة كلا وبعضا والتضمن مهجور كلا معتبر بعضا كذا فى شرح المطالع (فائدة) قيل الدلالة لا تتوقف على الارادة لانا قاطعون بانا اذا سمعنا اللفظ وكنا عالمين بالوضع نتعقل معناه سواء اراده اللافظ اولا ولا نعنى بالدلالة سوى هذا . والحق التوقف لان دلالة اللفظ الوضعية انما هى بتذكر الوضع وبعد تذكر الوضع يصير المعنى مفهوما لتوقف التذكر عليه فلا معنى لفهمه الا فهمه من حيث انه مطلوب المتكلم والتفات النفس اليه بهذا الوجه نعم الارادة التى هى شرط اعم من الارادة بحسب نفس الامر ومن الارادة بحسب الظاهر فظهر ان الدلالة تتوقف على الارادة مطلقا مطابقة كانت او تضمنا او التزاما وجعل المطابقة مخصوصة به تصرف من القاصر بسوء فهمه كذا فى الاطول . وبالجملة فاهل العربية يشترطون القصد فى الدلالة فما يفهم من غير

قصد من المتكلم لا يكون مدلولا للفظ عندهم فان الدلالة عندهم هى فهم المقصود لا فهم المعنى مطلقا بخلاف المنطقيين فانها عندهم فهم المعنى مطلقا سواء اراده المتكلم اولا ـ وقيل ليس المطلوب ان القصد معتبر عندهم فى اصل الدلالة حتى يتوجه ان الدلالة ليست الا فهم المعنى من اللفظ بل انها غير معتبرة اذا لم يقارن القصد فكأنه لا يكون مدلولا عندهم فعلى هذا يصير النزاع لفظيا فى اعتبار الارادة فى الدلالة وعدم اعتبارها هكذا فى حواشى المختصر فى بيان مرجع البلاغة فى المقدمة ـ

(دلالة النص) عند الاصوليين هى دلالة اللفظ على الحكم فى شئ يوجد فيه معنىً يفهم لغة من اللفظ ان الحكم فى المنطوق لاجل ذلك المعنى كذا فى التوضيح وتسمى بفحوى الخطاب وبحسن الخطاب ايضا ويجئ فى لفظ النص فى فصل الصاد من باب النون ـ

(الدال) بالتشديد هو الشئ الذى يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وقد يسمى بالدليل ايضا كما يستفاد من الطيبى وقال الصادق الحلوائى فى حاشيته المتبادر من الدليل عند الاطلاق هو الدليل المصطلح المرادف للحجة لا سيما عند تعريفه بما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر اذ هو المشتهر بهذا التعريف فلا يتبادر الذهن منه الى الدال وايضا استعمال المدلول فى مقابلة الدليل غير شائع انما الشائع استعمال النتيجة فى مقابلته واستعمال المدلول فى مقابلة الدال ـ وكأنه اراد بالدليل الدليل اللغوى المرادف للدال الاعم من الدليل المصطلح ـ والدال عند الاطباء علامة يستدل بها على امر حاضر مثل حرارة الملمس فى الحمى كذا فى بحر الجواهر ـ

(المدلول) هو ما يلزم من العلم بشئ آخر العلم به ـ

(الدليل) لغة المرشد وهو الناصب والذاكر وما به الارشاد فيقال الدليل على الصانع هو الصانع لانه نصب العالم دليلا على نفسه او العالم بكسر اللام لانه الذى يذكر للمستدلين كون العالم دليلا على الصانع او العالم بفتح اللام لانه الذى به الارشاد كما فى العضدى ـ وعند الاطباء هو العلامة كما يستدل من حمرة القارورة على غلبة الدم ومن صفرته النار نجية على الصفراء كذا فى السديدى شرح الموجز ـ وفى بحر الجواهر الدليل هو علامة يهتدى بها الطبيب الى المرض ـ وقد يطلق على القارورة لانه يهتدى بها اليه وانما خص الاطباء البول بالدليل تنبيها على ان له مدخلا عظيما فى الاستدلال على احوال البدن انتهى ـ وعند المنجمين هو المزاعم كما يجئ فى ميم من باب الزاء المعجمة ـ وعند الاصوليين له معنيان احدهما اعم من الثانى مطلقا فالاول الاعم هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى ـ وهو يشتمل القطعى

والظنى وهذا المعنى هو المعتبر عند الاكثر . والثانى الاخص هو مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى . وهذا يخص بالقطعى وهو القطعى المسمى بالبرهان . والعلم بمعنى اليقين على اصطلاح المتكلمين والاصوليين والظنى يسمى امارة هكذا ذكر السيد الشريف فى الحاشية العضدية وهكذا اصطلاح المتكلمين كما فى المواقف وشرحه . الا انه ذكر له معان ثلثة حيث قال . الطريق مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب فان كان المطلوب تصورا سمى طريقه[١] معرفا وان كان تصديقا سمى طريقه دليلا . وهو اى الدليل بالمعنى المذكور يشتمل الظنى الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى الظن بالمطر . والقطعى الموصل الى القطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع . وقد يخص الدليل بالقطعى ويسمى الظنى امارة . وقد يخص الدليل ايضا مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة [٢] ويسمى برهانا انيا ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا وبرهانا لميا . والدليل عند الميزانيين منقسم الى القياس والاستقراء والتمثيل لان الدليل لايخلو اما ان يكون على طريق الانتقال من الكلى الى الكلى او الى الجزئى فيسمى برهانا وقياسا او من الجزئى الى الكلى فيسمى استقراء او من الجزئى الى الجزئى فيسمى تمثيلا هكذا فى حواشى السلم . وذكر المحقق التفتازانى فى حاشية العضدى انه قال الآمدى اما الدليل فقد يطلق فى اللغة بمعنى الدال وهو الناصب للدليل . وقيل الذاكر له وقد يطلق على مافيه دلالة وارشاد وهو المسمى دليلا فى عرف الفقهاء سواء اوصل الى علم او ظن والاصوليون يفرقون فيخصون الدليل بمايوصل الى علم . والامارة بما يوصل الى ظن . فحده عند الفقهاء مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى . وعند الاصوليين مايمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبرى ثم قال المحقق التفتازانى والاقرب ان اصطلاح الاصول ما ذكره الشارح اى شارح مختصر الاصول وهو عضد الملة والدين . وبعد هذا فنشرع فى شرح التعريف للدليل بالمعنى الاول فانه يكفيك فنقول اعتبر امكان التوصل اذ الدليل من حيث هو دليل لايعتبر فيه التوصل بالفعل فانه لايخرج عن كونه دليلا بان لاينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجود التوصل يخرج عن التعريف مالم ينظر فيه احد ابدا . والامكان ان اريد به الامكان الخاص يختص التعريف بمذهب الاشعرى وان اريد به الامكان الجامع للوجوب والفعل فيشتمل التوصل عادة كما هو مذهب اهل السنة . والتوصل توليدا كما هو مذهب المعتزلة . والتوصل اعدادا كما هو مذهب الحكماء . والتوصل لزوما كما هو مذهب الرازى يصح التعريف على جميع المذاهب المذكورة وحيث كان التوصل اعم من ان يكون الى

[١] الذى يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه (لمصححه)
[٢] كما يستدل من الحمى على تعفن الاخلاط (لمصححه)

علم اوظن يتناول التعريف القطعى والظنى . والمطلوب بالنظر فيه مايتناول النظر فى نفسه والنظر فى احواله وصفاته بان يطلب من احواله ماهو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته للمحكوم عليه وترتب مقدمتان احديهما من الوسط والمحكوم عليه وثانيتهما من الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبرى كالعالم فانه دليل على وجود الصانع اذا نظر فى احواله كالحدوث بان يقال العالم حادث وكل حادث فله صانع والمقدمات المتفرقة والمترتبة الغير المأخوذة مع الترتيب اذا نظر فى انفسها بان ترتب ترتيبا صحيحا مستجمعا لشرائط الانتاج يتوصل بها الى المطلوب الخبرى . وبالجملة . فقوله النظر فى نفسه يتناول التصورات المتعددة متفرقة اومترتبة لم تؤخذ مع الترتيب والمقدمات متفرقة اومترتبة كذلك . وقوله والنظر فى احواله يتناول المفرد فقط . فعلم من هذا ان الدليل عندهم قسمان مفرد ومركب وهو المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فهى خارجة عن تعريف الدليل عندهم واما عند المنطقيين فهى الدليل لاغير .
فاقول اذا تناول النظر مايكون النظر فى نفسه والنظر فى احواله فيتناول التعريف التصورات المتعددة متفرقة كانت اومترتبة لم تؤخذ مع الترتيب . والمقدمات متفرقة اومترتبة كذلك اما اذا اخذت مع الترتيب فهى خارجة عن التعريف لاستحالة النظر فيها اذ النظر هو الترتيب . وكذا يتناول المفرد الذى من شانه اذا نظر فى احواله يوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه ايضا يسمى عندهم دليلا رعاية لظاهر ماورد به النصوص فانها ناطقة بكون السموات والارض وما فيها ادلة . وبالجملة لو لم يرد العموم فان خص بالنظر فى نفسه خرج المفرد مع انه دليل عندهم وان خص بالنظر فى احواله خرج المعرف مطلقا بهذا القيد اذ لايقع الترتيب فى احواله فيلزم استدراك قيد الخبرى فلابد من التعميم فاذا عمم النظر ظهر تناوله للجميع . وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة اذ الفاسد ليس فى نفسه سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضى اليه فذلك افضاء اتفاقى فلو لم يقيد واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لايمكن التوصل بكل نظر فيها وان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد فى ذلك والحكم بكون الافضاء فى الفاسد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلى يصير به بعضها وسيله الى بعض اويخص بفساد الصورة اوبوضع ماليس بدليل مكانه . وتقييد المطلوب بالخبرى لاخراج المعرف ولو قيد المطلوب بالتصور يصير تعريفا للمعرف وان جرد عن القيدين يصير حدا للمشترك بينهما اعنى الموصل الى المجهول المسمى بالطريق عندهم . وعند المنطقيين له معنيان ايضا احدهما اعم من الثانى كما ذكر السيد الشريف فى حاشية العضدى الاول الموصل الى التصديق قياسا كان او تمثيلا اواستقراء والثانى القياس البرهانى . وعلى الاول عرف بانه قولان فصاعدا يكون عنه قول آخر . والمقصود بالقولين قضيتان معقولتان اوملفوظتان فان الدليل

كالقول والقضية يطلق على المعقول والمسموع اشتراكا اوحقيقة ومجازا . وقيل اى مركبان . ويخرج بقوله يكون عنه قول آخر قولان فصاعدا من المركبات التقييدية اومنها ومن التامة كما يخرج قولان من التامة اذ لم يشتركا فى حد اوسط . وانما قال فصاعدا ليشتمل القياس المركب . وفى توحيد الضمير وتذكيره فى عنه تنبيه على ان الهيئة لها مدخل فى ذلك . قيل انما وصف القول بالآخر ليخرج عنه مجموع اية قضيتين اتفقتا فانه يستلزم احديهما . وهذا لايصح ههنا اذ لاتكون عنه احديهما . ولما اعتبر حصول القول الآخر سواء كان لازما بينا اوغير بين او لايكون لازما يتناول الحد الامارة وغيرها لانه يجمع التمثيل والاستقراء والقياس البرهانى والجدلى والخطابى والشعرى والمغالطى . وعلى الثانى عرف بانه قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا آخر اذ هذا يختص بالقياس البرهانى اذ غير البرهان لايستلزم لذاته شيئا آخر لانه لاعلاقة بين الظن وبين شئ يستفاد هو منه لانتفائه مع بقاء سببه الذى يوصل منه اليه كالغيم الرطب يكون امارة للمطر ثم يزول ظن المطر بسبب من الاسباب مع بقاء الغيم بحاله . فان قيل قد اطبق جمهور المنطقيين على اعتبار قيد الاستلزام فى تعريف القياس وجعلوه مع ذلك شاملا للصناعات الخمس . اجيب بانهم زادوا قيدا آخر هو تقدير تسليم مقدماته فالاستلزام فى الكل انما هو على ذلك التقدير واما بدونه فلا استلزام الا فى البرهان وفساده ظاهر لان التسليم لامدخل له فى الاستلزام فان تحقق اللزوم لايتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم ويجئ ايضا فى لفظ القياس مع بيان فائدة قيد تقدير التسليم هكذا ذكر السيد السند فى حاشية العضدى . والظاهران هذا التعريف شامل للصناعات الخمس مرادف للقياس ويؤيده ماذكر الهداد فى حاشية الكافية فى تقسيم الكلمة الى الاسم واخويه من ان الدليل والقياس فى اصطلاح المنطقيين بمعنى واحد وهو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر انتهى نعم قد يطلق الدليل عندهم على معنى اخص ايضا وهو البرهان كما عرفت ولكن هذا التعريف ليس تعريفا له وان ذكروه فى تعريفه . قيل وفى هذا التعريف الثانى بحث وهو ان فيضان النتيجة بطريق العادة عند الاشاعرة ولا استلزام ذاتيا هناك اذ لا مؤثر الا الله سبحانه فان اريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر صح التعريف الثانى على رأى اصحابه دون الواقع بخلاف الاول فانه صحيح مطلقا اذ لم يذكر فيه الاستلزام الذاتى وان حمل على الدوام والامتناع العادى فقد عدل به عن ظاهره انتهى يعنى ان هذا التعريف صحيح عند من عرفه به غير صحيح بحسب الواقع ونفس الامر ان اريد بالاستلزام الذاتى ماهو المتبادر منه اومعدول به عن ظاهره ان حمل الاستلزام الذاتى على الدوام فلا يخلو عن الاضطراب . اقول صحته التعريف يكفى فيها انطباقه على مذهب من يقول به وكونه غير مطابق للواقع لايضر فى صحة كما لايخفى ولذا قال المولوى عبد الحكيم

فى حاشية الخيالى ان اريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا لايصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد به امتناع الانفكاك فى الجملة عقليا كان اوعاديا يصح على رأى الاشاعرة ايضا انتهى . لكن بقى ههنا شئ وهو ان الدليل باصطلاح المنطقيين والحكماء يباين الدليل باصطلاح المتكلمين والاصوليين فما عرفه به احد الفريقين كيف ينطبق على مذهب الفريق الآخر . اقول . اما وجه تطبيق هذين التعريفين المذكورين للدليل على مذهب المتكلين والاصوليين فبان يراد بالقولين القولان الغير المرتبين ويراد بالتكون والاستلزام مايكون بالنظر الصحيح فى انفسهما فيكون هذان التعريفان تعريفين لاحد قسمى الدليل عندهم وهو المركب . واما وجه تطبيق تعريف الدليل بانه مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى آخره فبان يراد بلفظ ما المقدمات المأخوذة مع الترتيب كأنه قيل الدليل مقدمات مترتبة يتوصل بها بسبب النظر الصحيح فيها اى بسبب ترتيبها الى المطلوب الخبرى هذا ما عندى . وعرف الدليل ايضا بما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والمقصود بالعلم التصديق مطلقا او اليقينى بقرينة ان الدليل لايطلق اصطلاحا الا على الموصل الى التصديق المقابل للمعرف فخرج المعرف بالنسبة الى المعرف والملزوم بالنسبة الى اللازم فان تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم لا التصديق به . والمطلوب بلزومه من آخر كونه حاصلا منه بان يكون علة له بطريق جرى العادة او التوليد او الاعداد بقرينة كلمة من فانه فرق بين اللازم للشئ وبين اللازم من الشئ فتخرج القضية المستلزمة لقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المستنتجة منها سواء كانت بديهية او كسبية . لكن يرد عليه ماعدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بينا وهوظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وحيث لالزوم لاخفاء اذ الخفاء انمايتصور بعد وجود اللزوم . واجيب بان تفطن كيفية الاندراج شرط الانتاج فى كل شكل فالمقصود مايلزم من العلم به بعد تفطن كيفية الاندراج ولا شك فى تحقق اللزوم فى جميع الاشكال . ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ماهو دليل حقيقة وهو الشكل الاول . وايضا يرد عليه المقدمات التى تحدث منها النتيجة وهى بعينها واردة على تعريفه السابق وهو قولان فصاعدا يستلزم عنه قول آخر . اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم مايكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل فحينئذ لاانتقاض لفقدان النظر لانه عبارة عن الحركتين والحركة الثانية مفقودة فى الحدس . ثم هذا التعريف اوفق باصطلاح المنطقيين سواء اريد بالعلم التصديق مطلقا او اليقينى لان لزوم العلم بشئ آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو فى المقدمات مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب . ويمكن تطبيقه على مذهب المتكلمين والاصوليين ايضا بان يقال المطلوب باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر فى احواله يستلزم المطلوب الخبرى فان

العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفى المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث فله صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع هذا خلاصه مافى الخيالى وحاشيته للمولوى عبدالحكيم . تنبيه . قد علم مماسبق ان الدليل عند الاصوليين والمتكلمين سواء اخذبحيث يعم القطعى والظنى اوبحيث يخص بالقطعى او بحيث يخص بالبرهان الانى ينقسم الى قسمين المقدمات متفرقة اومترتبة لم تؤخذ مع الترتيب والمفردات . وان الدليل عندالمنطقيين سواء اخذ بحيث يعم القياس وغيره اوبحيث يختص بالقياس البرهانى هوالقضيتان مع هيئة الترتيب العارضة لهما لاغير فالمعنيان المصطلحان متباينان صدقا . ومن زعم تساويهما فى الوجود بشرط النظر فى المعنى الاصولى لزمه القول بوجوده اى بوجود المعنى الاصولى فى الكواذب . والحاصل ان الدليل عند الاصوليين على اثبات الصانع العالم مثلا وكذا قولنا العالم حادث وقولنا وكل حادث فله صانع وعند المنطقيين مجموع قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع هكذا ذكر السيد السند فى حاشية العضدى . اعلم انه ذكر فى بعض شروح هداية النحو فى الخطبة الدليل فى اللغة الهادى والمرشد وفى الاصطلاح هوالذى يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وعندالفلاسفة عبارة عن مجموع الاقوال التى يؤدى تصديقها الى تصديق قول وراء تلك المجموع وعند الاصوليين عبارة مما يستدل بوقوعه وبشئ آخر من حالاته على وقوع غيره وعلى شئ من اوصافه على ماصرحوا فى موضعه وعند المتكلمين هو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وعند المنطقيين قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر [١] وهو قياس واستقراء وتمثيل ويرادفه الحجة انتهى . اقول وفيما ذكره نظر فان قوله وفى الاصطلاح ان اراد به اصطلاح النحاة بقرينة ان الكتاب فى علم النحو فلانسلم ان للنحاة اصطلاحا منفردا فى هذا اللفظ مع انك قد عرفت ان مرجع ذلك التعريف اما الى اصطلاح اهل الميزان او الى اصطلاح المتكلمين او اهل الاصول وان اراد به اصطلاح العلماء بمعنى انهم جميعا يعرفون بهذا التعريف وان اختلف وجهه فلا يفيد كثير فائدة وايضا لاخفاء فى ان محصل التعريف المنقول عن الفلاسفة هو ان الدليل بمعنى الموصل الى التصديق قياسا كان اوغيره وقد عرفت ان هذا المعنى من مصطلحات اهل الميزان فلا يعرف للفلاسفة اصطلاحا منفرداً بل الظاهر انهم يوافقون فى هذا لاهل الميزان . وايضا محصل التعريف المنقول عن الاصوليين هو ان الدليل ما يمكن التوصل

[١] قوله قول اى مركب اما مسموع وهو جنس للقياس المسموع واما معقول وهو جنس للقياس المعقول . وانما احتيج الى قوله مؤلف لانك اذا قلت قول من قضايا تبادر منه انه بعض منها فصرح بانه مؤلف من قضايا . واراد بالقضايا ما فوق الواحدة . قوله لذاته اى لا لمقدمة اجنبية غير لازمة لشئ من المقدمتين كما فى قياس المساواة او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لها فى طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض . قوله قولا آخر اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا (لمصححه)

بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وقد عرفت انه لافرق فى الاصطلاح بينهم وبين المتكلمين لافى هذا التعريف الاعم ولا فى التعريف الاخص الذى نسبه ذلك الشارح الى المتكلمين فالتعويل على ماذكرناه سابقا (التقسيم) قال المتكلمون الدليل اما عقلى بجميع مقدماته قريبة اوبعيدة او نقلى بجميعها اومركب منهما. والاول هو الدليل العقلى المحض الذى لايتوقف على السمع اصلا. والثانى النقلى المحض وهذا لايتصور اذ صدق الخبر لابد منه حتى يفيد العلم وانه لايثبت الا بالعقل. والثالث اى المركب منهما هو الذى يسميه معاشر المتكلمين بالنقلى لتوقفه على النقل فى الجملة فانحصر الدليل فى قسمين العقلى المحض والمركب من العقلى والنقلى هذا هو التحقيق. ولا يخفى ان هذا التقسيم اذا اريد بالدليل المقدمات المترتبة فلا غبار عليه لكن لايمكن تطبيقه على مذهب المتكلمين اما اذا اريد به مأخذها كالعالم للصانع وكالكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلا معنى له. فطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلى والا فنقلى كذا فى شرح المقاصد. ووقع فى عبارة بعضهم تثليث القسمة بطور صحيح فقيل مقدمات الدليل القريبة قد تكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد تكون نقلية محضة كقولنا تارك المأمور به عاص بقوله تعالى افعصيت امرى وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون بعضها مأخوذا من النقل وبعضها مأخوذا من العقل لامن النقل فيشتمل المأخوذة من الحس كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك المأمور به عاص فان المقدمة الاولى يحكم بها العقل ولو بواسطة الحس ولا يتوقف على النقل فلا بأس ان يسمى هذا القسم الاخير بالمركب. ثم المطالب التى تطلب بالدليل ثلثة اقسام. احدها ما يمكن عند العقل اى لايمتنع عقلا اثباته ولا نفيه نحو جلوس الغراب الآن على المنارة فهذا المطلب لايمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده او بعدمه الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال المعاد. وثانيها ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع تعالى ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فهذا المطلب لايثبت الا بالعقل لانه لو ثبت بالنقل لزم الدور لان كل واحد منهما يتوقف على الآخر. وثالثها ماعداها كالحدوث اذ يمكن اثبات الصانع بدونه بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما مرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم وهذا المطلب يمكن اثباته بالعقل وكذا بالنقل. ثم اعلم انهم اختلفوا فى افادة النقلية اليقين. فقيل لاتفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة. وقيل قد تفيد بقرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات وهو الحق وتفصيله فى شرح المواقف.

(الاستدلال) فى اللغة طلب الدليل وفى عرف الاصوليين يطلق على اقامة الدليل مطلقا من نص او اجماع او غيرهما وعلى نوع خاص منه ايضا فقيل هو ماليس بنص ولا

اجماع ولا قياس ولا يتوهم ان هذا التعريف بالمساوى فى الجلاء والخفاء بسبب كونه تعريف بعض انواع منه ببعض بل ذلك تعريف للمجهول بالمعلوم بسبب سبق العلم بالانواع المذكورة فى التعريف اذ قد علم تعريف كل من النص والاجماع والقياس فى موضعه . وقيل مكان قولنا ولا قياس ولا قياس علته فيدخل فى الحد القياس بنفى الفارق المسمى بتنقيح المناط وبالقياس فى معنى الاصل وكذا يدخل قياس التلازم المسمى بقياس الدلالة لان نفى الاخص لا يوجب نفى الاعم فالتعريف المأخوذ به هو الاول اى نفى الاعم لانه اخص هكذا فى العضدى وحاشيته للمحقق التفتازانى . وبالجملة فالاستدلال فى عرفهم يطلق على اقامة الدليل مطلقا وعلى اقامة دليل خاص فقيل هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وهو المأخوذ به . وقيل هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس علته . ثم فى العضدى وحاشيته المذكورة ما حاصله ان الفقهاء كثيرا ما يقولون وجد السبب فيوجد الحكم او وجد المانع او فقد الشرط فيعدم الحكم . فقيل هذا ليس بدليل انما هو دعوى دليل فهو بمثابة قوله وجد دليل الحكم فيوجد الحكم ولا يكون دليلا ما لم يعين وانما الدليل ما يستلزم الحكم وهو وجود السبب الخاص او وجود المانع او عدم الشرط المخصوص . وقيل هو دليل اذ لا معنى للدليل الا ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول وقولنا وجد السبب فوجد الحكم ونحوه بحيث يلزم من العلم به العلم بالمدلول غاية ما فى الباب ان احدى مقدمتيه وهو انه وجد السبب يفتقر الى بيان . والقائلون بانه دليل اختلفوا فقيل هو استدلال مطلقا لانه غير النص والاجماع والقياس . وقيل هو استدلال ان ثبت وجود السبب او المانع او فقد الشرط بغير هذه الثلثة والا فهو من قبيل ما ثبت به وليس باستدلال بل نص ان ثبت به واجماع ان ثبت به وقياس ان ثبت به وهذا هو المختار لان حقيقة هذا الدليل هو ان هذا حكم وجد سببه وكل حكم وجد سببه فهو موجود والكبرى بينة فيكون مثبت الحكم هو ما ثبت به الصغرى فان كان غير النص والاجماع والقياس كان مثبت الحكم غيرها فيكون استدلالا وان كان احدها كان هو مثبت الحكم فلم يكن استدلالا . اعلم انه اختلف فى انواع الاستدلال والمختار انه ثلثة . الاول التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة والا كان قياسا وحاصله الاقيسة الاستثنائية . والثانى استصحاب الحال . والثالث شرع من قبلنا . وقالت الحنفية والاستحسان ايضا . وقالت المالكية والمصالح المرسلة ايضا . وقال قوم انتفاء الحكم لانتفاء مدركه . ونفى قوم شرع من قبلنا . وقوم الاستصحاب . وقال الآمدى منها قولهم وجد السبب او المانع او فقد الشرط . ومنها انتفاء الحكم لانتفاء مدركه . ومنها الدليل المؤلف من اقوال يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر . ثم قسمه الى الاقترانى والاستثنائى وذكر الاشكال الاربعة وشروطها وضروبها والاستثنائى بقسميه والمنفصل باقسامه الثلثة . ثم قال ومنها استصحاب الحال

انتهى . ثم اعلم انه قد عرف الاستدلال فى شرح العقائد بالنظر فى الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول او من المعلول على العلة . وقد يخص الاول باسم التعليل والثانى باسم الاستدلال . وقال المولوى عصام الدين فى حاشية شرح العقائد والاولى ان يفسر باقامة الدليل ليشتمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فانه ليس الاستدلال به النظر فى الدليل انتهى. وبالجملة فتعريفه بالنظر فى الدليل يختص بمذهب الاصوليين والمتكلمين وتعريفه باقامة الدليل يشتمل مذهب المنطقيين ايضا . وفى كشف البزدوى الاستدلال هو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل بالعكس . وقيل مطلقا وبهذا المعنى قيل الاستدلال بعبارة النص واشارة النص ودلالة النص واقتضاء النص انتهى اذ النص علة ومؤثر واثره ومعلوله الحكم كما لا يخفى وبالنظر الى المعنى الاول وقع فى الرشيدية ان المدعى ان شرع فى الدليل الانى يسمى مستدلا انتهى اذ الدليل الانى هو الذى يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة كما عرفت والتعليل الانتقال من المؤثر الى الاثر ويسمى ذلك الدليل دليلا لميا وقد يطلق المستدل على المعلل وهو الشارع فى الدليل اللمى وقد يطلق المعلل على المستدل كما ستعرف فى لفظ الدعوى .

(الدلال) بالفتح والتخفيف ناز وكرشمه وحسن ودر اصطلاح سالكان اضطراب وقلق را كويند كه در جلوۀ محبوب از غايت عشق وذوق باطن بسالك ميرسد كذا فى كشف اللغات .

(الدمل) بالضم وفتح الميم المشددة وهو بثر كبير دموى صنوبرى الشكل احمر اللون مؤلم فى الابتداء الدمامل والداميل الجمع كذا فى بحر الجواهر وفى الموجز هو من اجناس الخراج .

(الدوالى) بالفتح وبالواو هو اتساع عروق الساق والقدم لكثرة ما ينزل اليها من الدم السوداوى او الدم الغليظ او البلغم اللزج . وقد يكون فى الصفن ويقال له دوالى الصفن وهى عروق خضر تمنع الحركة كذا فى بحر الجواهر والفرق بينه وبين داء الفيل قد مر فى فصل الالف .

فصل الميم

(الدرهم) بالكسر وسكون الراء المهملة وفتح الهاء وجاء كسر الهاء ايضا وربما قالوا درهام وهو لغة اسم لمضروب مدور من الفضة والمشهور ان تدويره فى خلافة الفاروق رضى الله عنه وكان قبله على شبه النواة بلا نقش فى زمان ابن الزبير على طرف بكلمة من الله وعلى آخر بالبركة ثم غير الحجاج فنقش بسورة الاخلاص . وقيل باسمه . وقيل غير

ذلك . واختلف فى وزنه على عهده صلى الله عليه وسلم انه وزن عشرة او تسعة او ستة او خمسة اى كل عشرة منها سبعة مثاقيل وهو الاصح ثم انتقل على عهد عمر رضى الله تعالى عنه الى وزن سبعة اى كل عشرة منها سبعة مثاقيل فكل درهم سبعة اعشار مثقال اى نصف مثقال وخمس مثقال فالدرهم الواحد على وزن سبعة اربعة عشر قيراطا هى سبعون شعيرة وعلى هذا فالمثقال مائة شعيرة وهذا الوزن هو المعتبر فى الزكوة كذا فى جامع الرموز فى كتاب الزكوة وفيه فى كتاب الطهارة فى فصل تطهير الانجاس الدرهم ههنا اى فى تطهير النجاسات غير الدرهم فى الزكوة فان المقصود منه ههنا مثقال فى النجس الكثيف اى ماله جرم وقدر عرض مقعر الكف . وقيل قدر الكف فى النجس الرقيق اى ما لا جرم له . وفسر محمد رح قدر الدرهم فى النوادر بما يكون قدر عرض الكف وفى كتاب الصلوة بالمثقال فوفق الفقيه ابو جعفر بان المقصود بالعرض تقدير ما لا جرم له وبالمثقال ماله جرم واختاره عامة المشائخ وهو الصحيح لكن فى البيع الفاسد من النهاية لو صلى ومعه شعر الخنزير وهو زائد على قدر الدرهم وزنا عند بعضهم وبسطا عند آخرين لم يجز عند ابى يوسف خلافا لمحمد . وفى فتاوى الدينار قال الامام خواهر زاده الخمر تمنع الصلوة وان قلت بخلاف سائر النجاسات هذا . وفى الكرمانى الدرهم المقدر به اكبر من النقد الموجود فى ايدى الناس فى كل زمان لان هذا اوسع وايسر فتختلف دراهم النجاسة باختلاف اعتبار اهل الزمان انتهى كلام جامع الرموز . وبالجملة الدرهم فى اللغة اسم لمضروب مدور من الفضة . وفى الشرع يطلق على وزن ذلك المضروب فى الزكوة وعلى وزن او سطح فى باب النجاسة على قياس الدينار فانه يطلق لغة على المضروب وشرعا على وزن ذلك المضروب وقد سبق ما يتعلق بهذا فى لفظ المثقال والاطباء يطلقونه على الوزن ايضا كما فى بحر الجواهر من ان الدرهم نصف مثقال وخمسه وقيل ست دوانق انتهى والاخير اصطلاح المحاسبين ايضا كما عرفت فى لفظ المثقال . وفى المنتخب درهم شرعى را درهم بغلى نيز كويند زيرا كه رأس البغل نام ضرابى از عجم است كه آنرا سكه زد وقدر آن درم در پهنا بقدر ميان كف دست مى باشد .

(الدرخمى) عند الاطباء هو مثقال واحد وعند البعض درهم . قال ابن هبل هو درهم ونصف . وقد اورد الاستاذ ابو الفرج بن هندى فى مفتاح الطب ان الدرهم يشبه ان يكون معربا عن الدرخمى وقد اورد فيه ايضا ان ما يحمله ثلثة اصابع فهو درخميان وان ما يحمله الكف فهو ست درخميات كذا فى بحر الجواهر .

(الادغام) بالغين المعجمة هو فى اللغة ادخال الشئ فى الشئ وهو اما مصدر من باب الافعال كما ذهب اليه الكوفيون . واما مصدر من باب الافتعال على انه بتشديد الدال كما

ذهب اليه البصريون وبالجملة بتخفيف الدال من عبارات الكوفيين وبتشديدها من عبارات البصريين كما فى شرح اللباب فى بحث العلم . وفى اصطلاح الصرفيين و القراء وهو الباث الحرف فى مخرجه مقدار الباث الحرفين فى مخرجهما كذا نقل عن جار الله . ونقض بمدة مد بها مقدار الحرفين كالسماء وايضا المقصود من الادغام التخفيف ورفع الثقل فلو كان هو عبارة عن الالباث المذكور لعاد الى موضوعه بالنقض ولذا قيل ان الحرف المشدد زمانه اقصر من زمان الحرف الواحد فالاولى فى تعريفه ما قيل من انه عبارة عن ادراج الحرف الاول فى الثانى والحرف الاول يسمى مدغما والثانى مدغما فيه هكذا فى شرح مراح الارواح . وضد الادغام الاظهار (التقسيم) الادغام ينقسم الى كبير وصغير . فالكبير هو ما كان فيه المدغم والمدغم فيه متحركين سواء كانا مثلين او جنسين او متقاربين سمى به لانه يسكن الاول ويدغم فى الثانى فيحصل فيه عملان فصار كبيرا . وقيل سمى به لكثرة وقوعه اذ الحركة اكثر من السكون . وقيل لما فيه من الصعوبة . والصغير هو ما كان فيه المدغم ساكنا فيدغم فى الثانى فيحصل فيه عمل واحد ولذا سمى به كذا فى الاتقان وشرح الشاطبى .

(الدوام) بالفتح وبالواو عند المنطقيين هو ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه فى جميع الازمنة يعنى عدم انفكاك شئ عن شئ . والضرورة امتناع انفكاك شئ عن شئ . فالدوام اعم من الضرورة . وهو ثلثة اقسام . الاول الدوام الازلى وهو ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه ازلا وابدا كقولنا كل فلك متحرك بالدوام الازلى . والثانى الدوام الذاتى وهو ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه مادام ذات الموضوع موجودة مطلقا كقولنا كل زنجى اسود دائما او مقيدا بنفى الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية او بنفى الدوام الازلى . والثالث الدوام الوصفى وهو ان يكون الثبوت او السلب مادام ذات الموضوع موصوفا بالوصف العنوانى اما مطلقا كقولنا كل امى فهو غير كاتب مادام اميا واما مقيدا بنفى الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية او بنفى الدوام الذاتى او الازلى . ونسبة بعضها الى بعض والى الضرورات لا تخفى لمن احاط بما سنذكره فى لفظ الضرورة ان شاء الله تعالى . واللادوام اما لادوام الفعل وهو الوجودى اللادائم كقولنا كل انسان متنفس بالفعل لا دائما ولا شئ منه بمتنفس بالفعل لا دائما ومعناه مطلقة عامة مخالفة للاصل فى الكيف اى الايجاب والسلب لان الايجاب اذا لم يكن دائما يكون السلب بالفعل والسلب اذا لم يكن دائما يكون الايجاب بالفعل . واما لادوام الضرورة وهو الوجودى اللاضرورى كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة ولا شئ منه بضاحك بالفعل لا بالضرورة ومفهومه ممكنة عامة مخالفة للاصل فى الكيف فان الايجاب اذا لم يكن ضروريا فهناك سلب ضرورة الايجاب وهو الامكان العام السالب والسلب اذا

لم يكن ضروريا فهو سلب ضرورة السلب وهو الامكان العام الموجب كذا فى شرح المطالع فى بحث الموجهات .

(الدائمة المطلقة) عند المنطقيين هى قضية موجهة بسيطة حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او بدوام سلبه عنه مادام ذات الموضوع موجودة خارجا او ذهنا كقولنا كل رومى ابيض دائما ولا شئ منه باسود دائما . سميت دائمة لاشتمالها على الدوام ومطلقة لعدم تقييد الدوام فيها بوصف او غيره .

فصل النون

(الدخان) بالضم وفتح الخاء المعجمة فى عرف العامة هو الجسم الاسود المرتفع مما احترق بالنار . وفى اصطلاح الحكماء اعم من هذا وهو كل جسم مركب من الاجزاء الارضية والنارية سواء كان اسود او غير اسود . وجمعه الادخنة والدواخن وقد سبق فى لفظ البخار ايضا فى فصل الراء من باب الباء الموحدة .

(الدهنى) عند الاطباء دواء فى جوهره دهن كالمبوب كذا فى الموجز فى فن الادوية .

(الدهان) بالكسر پوست سرخ ودر اصطلاح سالكان عبارتست از سرخى كه ادراك هيچ مدركى بدو نرسد كذا فى كشف اللغات .

(الدين) بالفتح وسكون المثناة التحتانية شرعا مال واجب فى الذمة بالعقد او الاستهلاك او الاستقراض ويجئ فى لفظ القرض فى فصل الضاد المعجمة من باب القاف . ويطلق ايضا على المثلى ويقابله العين . وبهذا المعنى وقع فى تعريف الاجارة كما مر . والدين حقيقة وصف فى الذمة عبارة عن شغل الذمة بمال وجب بسبب من الاسباب . ويطلق على المال الواجب فى الذمة مجازا لانه يؤل الى المال فى المآل . ثم الدين باعتبار السقوط وعدمه على قسمين . الاول الدين الصحيح وهو الدين الثابت بحيث لا يسقط الا بالاداء او الابراء كدين القرض ودين المهر ودين الاستهلاك وامثالها . والثانى الغير الصحيح وهو ما يسقط بغير الاداء و الابراء بسبب آخر مطلقا مثل دين بدل الكتابة فانه يسقط بتعجيز العبد المكاتب نفسه . ثم الدين مطلقا ينقسم باعتبار وجوب الاداء وعدمه على قسمين . الاول الحال وهو ما يجب اداؤه عند طلب الدائن ويقال له الدين المعجل ايضا . والثانى المؤجل وهو ما لا يجب اداؤه قبل حلول الاجل لكن لو ادى قبله يصح ويسقط عن ذمته هكذا فى كتب الفقه . وعند المحاسبين هو العدد المنفى وقد مر فى لفظ المثبت فى فصل التاء من باب الثاء المثلثة .

(الدين) بالكسر والسكون فى اللغة يطلق على العادة والسيرة والحساب والقهر والقضاء

والحكم والطاعة والحال والجزاء ومنه مالك يوم الدين وكما تدين تدان والسياسة والرأى ودان عصى واطاع وذل وعز فهو من الاضداد كذا فى فتح المبين شرح الاربعين للنووى . وفى الشرع يطلق على الشرع . ويقال الدين هو وضع آلهى سائق لذوى العقول باختيارهم اياه الى الصلاح فى الحال والفلاح فى المآل . وهذا يشتمل العقائد والاعمال . ويطلق على كل ملة كل نبى . وقد يخص بالاسلام كما قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام كذا فى البيضاوى وحواشيه ويجئ فى فصل العين من باب الشين المعجمة . ويضاف الى الله تعالى لصدوره عنه والى النبى صلى الله عليه وسلم لظهوره منه والى الامة لتدينهم وانقيادهم ويجئ ما يتعلق بذلك فى لفظ الملة فى فصل اللام من باب الميم وفى لفظ الشرع .

(الديانة) بالكسر فى اللغة راستى ودين دارى كما فى الصراح وعند الفقهاء هى والتنزه وما بينه وبين الله تعالى الفاظ مترادفة كالقضاء والحكم والشرع . فى جامع الرموز فى كتاب الطلاق فى فصل شرط صحة الطلاق ان علق الزوج طلقة واحدة بولادة ذكر وطلقتين بولادة انثى فولدتهما ولم يدر الاول طلقت الزوجة واحدة قضاء وثنتين تنزها اى ديانة يعنى فيما بينه وبين الله تعالى كما ذكره المصنف وغيره . وفيه اشارة . الى ان الثلاثة عندهم بمعنى كالقضاء والحكم والشرع . والى ان قوله تنزها كقوله قضاء منصوب على الظرف اى فى قضاء ونظر القاضى وتصديقه وفى التنزه ونظر المفتى وتصديقه كما فى علاقة المجاز من الكشف وغيره انتهى كلامه . اعلم ان القاضى يجب عليه الحكم بظاهر حال المكلف ويلزم بما يثبت عنده بالاقرار او الشهادة ولا يلتفت الى خلاف الظاهر من القرائن او اظهار المكلف فحكمه الزام وحتم بحيث يجب على المحكوم امتثاله ولا يعذر على امتناعه بل يعزر عليه فان كان حكمه مطابقا للواقع يؤاخذ المحكوم بتركه فى الدنيا والآخرة وان كان مخالفا له فيؤاخذ فى الدنيا اجماعا وفى الآخرة ايضا عند الامام الاعظم ولهذا يسمى حكم القاضى قضاء بخلاف المفتى فانه انما يحكم على حسب اظهار المكلف سواء كان موافقا للظاهر او مخالفا له ويختار ما هو الاحوط فى حقه تنزها وتورعا ويفوض امره الى الله تعالى فان كان صادقا فى اظهاره يجازى على حسب اخباره وان كان كاذبا لا ينفعه حكم المفتى ولهذا يسمى حكم المفتى ديانة وفيما بينه وبين الله تعالى هكذا فى التلويح وحاشيته .

فصل الواو

(الدعاء) بالضم وفتح العين وبالمد فى عرف العلماء كلام انشائى دال على الطلب مع خضوع ويسمى سؤالا ايضا صرح بذلك فى شرح المطالع فما فى العضدى من انه طلب الفعل مع التسفل والخضوع فقد اراد بالطلب الكلام الدال عليه وقد جاء اطلاق الطلب

على الكلام ايضا كما ستعرف فى محله وعلى هذا يحمل ما وقع فى الاطول من ان الدعاء طلب الفعل مع مزيد تضرع ليخرج الالتماس العرفى انتهى .

(الدعوة) هى بالفتح لغة فى الطعام وبالكسر فى النسب وقيل على العكس . وهى عند الفقهاء قسمان عامة وخاصة . فالدعوة العامة هى ما لا تخذ لاجل شخص . وقيل انها كالعروس والختان . وقيل ما زاد على عشرة . والخاصة ضد ما مر من التفصيل كذا فى جامع الرموز والبرجندى فى كتاب القضاء . وقيل الخاصة ما لو علم المضيف اولا ان المدعو الفلانى لا يجئ لم يتخذ تلك الدعوة والعامة خلافها كذا فى الهداية .

(الدعوى) فى اللغة قول يقصد به الانسان ايجاب حقه على غيره . والاقرار عكسه يعنى اخبار حق الغير على نفسه . والشهادة اخبار حق الغير على الغير . وعند الفقهاء هى اخبار عند القاضى او الحكم بحق له اى للمخبر على غيره بحضوره اى بحضور ذلك الغير فلو لم يكن هذا الاخبار عند القاضى او الحكم او لم يكن بحضور ذلك الغير لا يسمى دعوى . والوصى والولى والوكيل نائبون عن الاصيل فيمكن ان يضاف الحق الى هؤلاء . فلا ينتقض الحد بدعوى هؤلاء . والمخبر بالكسر يسمى مدعيا وذلك الغير يسمى مدعى عليه . وبعضهم عرفهما بالحكم فقال المدعى من لا يجبر على المخاصمة اى لا يكره على طلب الحق لو تركها والمدعى عليه من يجبر على هذه الخصومة والجواب عنها فلا يشكل بوصى اليتيم فانه مدعى عليه معنى فيما اذا اجبره القاضى على الخصومة لليتيم . وهذا معنى ما قيل من ان المدعى من اذا ترك ترك والمدعى عليه من يجبر اذا ترك . وقيل المدعى من يشتمل كلامه على الاثبات ولا يصير خصما بالتكلم بالنفى والمدعى عليه من يشتمل كلامه على النفى فاذا قال الخارج لذى اليد هذا الشئ ليس لك لا يكون خصما ما لم يقل هو لى واذا قال ذو اليد ليس هذا لك كان خصما . وقيل المدعى من لا يستحق الا بحجة كالخارج والمدعى عليه من يكون مستحقا بقوله من غير حجة فان ذا اليد اذا قال هو لى كان مستحقا له ما لم يثبت الغير استحقاقه . وقيل المدعى من يلتمس غير الظاهر والمدعى عليه من يتمسك بالظاهر فاذا ادعى دينا على آخر فانه يلتمس امرا غير ظاهر عارضا والمدعى عليه اذا انكر كان متمسكا بالاصل وهو براءة ذمته . وقيل المدعى عليه هو المنكر هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندى وغيرهما . وهذا يوافق الحديث المشهور اعنى . البينة على المدعى واليمين على من انكر . والفرق بين المدعى والمدعى عليه من اهم مسائل كتاب الدعوى وربما يصعب الفرق بين المدعى والمنكر لانه قد يكون شخص مدعيا فى الظاهر ومنكرا فى الواقع كما اذا قال المودع للمالك رددت الوديعة فانه وان كان فى الظاهر مدعيا للرد لكنه منكر للضمان حقيقة كذا فى الهداية وغيرها . وعند اهل المناظرة [١] قضية تشتمل على الحكم

[١] يعنى ان الدعوى عند اهل المناظرة عبارة عن قضية الخ (لمصححه)

المقصود اثباته بالدليل او اظهاره بالتنبيه • والقاصد والمتصدى لذلك اى لاثبات الحكم او لاظهاره يسمى مدعيا • فبقيد المقصود خرج قول الناقض بالنقض الاجمالى والمعارض فانه لا يسمى بدعوى لانهما ليسا مدعيين فى عرفهم لانهما لم يتصد يالاثبات الحكم او لاظهاره من حيث انه اثبات او اظهار بل من حيث انه نفى لاثبات الحكم او اظهاره تصدى به المدعى ومن حيث انه معارضة لدليله • وانما لم يقل المقصود اثباته بالدليل او التنبه كما قيل من ان المدعى من نصب نفسه لاثبات الحكم بالدليل او التنبيه لئلا يرد ان التنبه لا يفيد الاثبات • ثم المدعى ان شرع فى الدليل اللمى يسمى معللا بالكسر وان شرع فى الدليل الانى يسمى مستدلا • وقد يستعمل كل منهما مقام الآخر بمعنى المتمسك بالدليل مطلقا • اعلم ان الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله السؤال او البحث يسمى مسئلة ومبحثا ومن حيث انه يستفاد من الدليل نتيجة ومن حيث انه يقام عليه دليل مدعى ومن حيث انه يحتمل الصدق والكذب يسمى قضية وخبرا ومن حيث انه اخبار عن الواقع حكاية ومن حيث انه قد يكون كليا قاعدة وقانونا هكذا يستفاد من الرشيدية وغيره •

(الدنيا) بالضم وسكون النون فى اللغة عبارة عن هذا العالم كما فى الصراح وفى فتح المبين شرح الاربعين للنووى • اعلم ان العلماء فسروا الدنيا بانها ماحواه الليل والنهار واظلته السماء واقلته الارض[١] واختلفوا فى المزهود فيه منها فقيل الدينار والدرهم • وقيل المطعم والمشرب والملبس والمسكن • وقيل غير ذلك ايضا وستعرف فى لفظ الزهد فى فصل الدال من باب الزاء المعجمة • وقال اهل السلوك الدنيا ما شغلك عن الله تعالى وقال عليه السلام الدنيا دار من لا دار له ومال من لا مال له ولها يجمع من لا عقل له • وفى الصحائف فى الصحيفة التاسعة عشر الدنيا عبارة عن حظوظ النفس لا عن الدراهم والدنانير يعنى بهر چه نفس تو متلذذ كردد آن دنياى تو باشد وهر چه بعد از مرك است آخرت • كويند كل مالك فيه حظ قبل الموت فهو دنياك الا ما يبقى معك بعد الموت •

(العلم الادنى) هو العلم الطبيعى وقد مر فى المقدمة •

(الدوى) بالفتح وكسر الواو وتشديد المثناة التحتانية قال السيد الشريف هو الصوت

[١] وفى الكليات الدنيا اسم لما تحت فلك القمر وهى مؤنث افعل لتفضيل فكان حقها ان تستعمل باللام كالحسنى والكبرى وقد تستعمل منكرة بان خلعت عنها الوصفية رأسا واجريت مجرى ما لم يكن وصفا • وانما كان القياس فيها قلب الواو ياء لانها وان كانت صفة الا انها الحقت لسبب الاستقلال بالاسماء والا فقد تقرر فى موضعه ان هذا القياس انما هو فى الاسماء دون الصفات والنسبة الى الدنيا دنياوى وقيل دنيوى ودنى (لمصححه)

الذى لا يفهم منه شىء من الذباب والنحل [١] وعند الاطباء هوصوت يسمعه الانسان لا من خارج . والفرق بينه وبين الطنين ان الطنين وان كان فى عرفهم يطلق على صوت يسمعه الانسان لا من خارج الا ان صوت الطنين احد وادق وصوت الدوى الين واعظم كذا فى بحر الجواهر . وقال الاقسرائى هما يستعملان بمعنى واحد عند الاطباء وهو صوت لا يزال يسمعه الانسان من غير شىء من خارج .

(الدواء) بالحركات الثلث والفتح اشهر وبالمد فى اللغة درمان . والجمع الادوية . وعرفه الاطباء بما يؤثر فى البدن اثرا ما بكيفية اى بسبب كيفية وهى احتراز عما يؤثر فيه بمادته او بصورته النوعية فان كلا منهما خارج عن حكم الدواء المطلق ويدخل فيه الدواء المطلق والدواء المسمى وكذا الدواء الغذائى والغذاء الدوائى لان كلا منهما دواء من وجه وغذاء من وجه وكذا الدواء الذى له خاصية ونحوها على ما يجىء فى لفظ الغذاء فى فصل الباء من باب الغين المعجمة . ويخرج منه الدواء المعتدل اذ لا اثر له اصلا ولا ضير فى خروجه اذ لا يقال له دواء الا مجازا ولذا لا يقال الا مقيدا بانه معتدل وهذا كما يقال للحجر المعمول على شكل السفينة انه سفينة حجر ولا يقال انه سفينة مطلقا . و اذا اطلق الاطباء الدواء ارادوا به المستفرغ هكذا يستفاد من شرح القانونچه و بحر الجواهر . وفى كليات ابى البقاء . الداء هو ما يكون فى الجوف والكبد والرئة والقلب والامعاء والكلية . والمرض هو ما يكون فى سائر الابدان . والدواء اسم لما يستعمل لقصد ازالة المرض او الالم او لاجل حفظ الصحة ليبقى على الصحة بخلاف الغذاء فانه اسم لما يستعمل لقصد تربية البدن وابقائه ليتحصل بدل ما يتحلل بسبب الحرارة الغريزية او بسبب عروض الاعراض (التقسيم) الدواء اما مفرد وهو الدواء الواحد واما مركب وهو ما يكون مركبا من دوائين او اكثر . ومن الادوية ما هو مركب القوى وهو الذى له المزاج الثانى لتركبه من ذوات الامزجة . وتركيب ما له مزاج ثان قسمان طبيعى كاللبن وصناعى كالترياق ويجىء فى لفظ المزاج فى فصل الجيم من باب الميم (فائدة) قالوا للادوية اربع درجات . اما الدرجة الاولى فهى ان يكون فعل الدواء فعلا غير محسوس اى بالاحساس الظاهر فهو احتراز عن باقى الدرجات والدواء المعتدل غير داخل فى مطلق الدواء فلاحاجة الى الاحتراز عنه ولو سلم دخوله مجازا فخرج بقولنا الظاهر لانه لا يحس بتأثيره اصلا وان تكثر مقداره وتعدد استعماله بخلاف الدواء الذى هو فى الدرجة الاولى فانه يسخن ويبرد مثلا تسخينا وتبريدا لا يحس به احساسا ظاهرا لكن ان تكرر التناول او يكثر مقدار المتناول فيحس به احساسا ظاهرا . واما الدرجة الثانية فهى ان يكون الفعل فيه اقوى من ذلك بان يكون تأثيره محسوسا لكن لا يبلغ ذلك الفعل الى ان يضر بالافعال

[١] فى المختار دوى الريح حفيفها وكذا دوى النحل والطائر (لمصححه)

ضررا بينا الا ان يتكثر او يتكرر . واما الدرجة الثالثة فهى ان يكون الفعل فيه موجبا بالذات اضرارا بينا لكن لا يبلغ الى ان يفسده ويهلكه الا ان يتكثر او يتكرر . واما الدرجة الرابعة فهى ان يكون الفعل بحيث يبلغ الى ان يهلكه ويفسده ويسمى الدواء الذى فى هذه الدرجة بالدواء السمى وهو غير السم لان هذا الدواء قاتل بكيفيته والسم قاتل بصورته النوعية ولذا لا يعرض من النار ما يعرض من السموم كسم الافعى والعقرب وغير ذلك . اعلم انه لا يوصل الى تحقيق درجة الدواء الا بالتناول والمقصود به المعتدل فى نوعه والمأخوذ بمقدار مخصوص وهو المقدار المستعمل منه عادة وذلك لان الشيخ قال فى طبيعيات الشفاء ان كمية الشئ اذا ازدادت ازدادت الكيفية . ولذا اشكل المسيحى ان الحار فى الثانية مثلا لا يخلو اما ان يكون قد عين له مقدار مخصوص او لا يكون . فان كان الاول لزم من زيادة مقداره خروجه عن درجة الى التى فوقها ومن نقصانه خروجه الى التى تحتها ويلزم منه ان يكون كل دواء حار حارا فى الدرجات الاربع بحسب زيادة مقداره ونقصانه وكذلك البارد وهو مخالف مذهب الاطباء . وان كان الثانى يلزم ان يكون تسخين ارطال من الفافل كتسخين اقل قليل منه وهو ظاهر البطلان . والجواب عنه ان نقول قد عين له مقدار مخصوص وهو المقدار الذى اذا اورد على البدن فعل تسخينا غير مضر بالفعل وهذا التعيين ليس شرطا لكون درجته ثانية بل لتعلم درجته ولذلك لو زال ذلك التعيين لا يخرج الدواء عن درجته لان معنى الحار فى الاولى انه يخرج عن المعتدل بجزء واحد حار وفى الثانية عن الاولى بجزء واحد وكذلك الثالثة عن الثانية والرابعة عن الثالثة فيكون الحار فى الرابعة فيه خمسة اجزاء حارة وواحد بارد فنسبة البارد الى الاجزاء الحارة فى الرابعة الخمس وفى الثالثة الربع وفى الثانية الثلث وفى الاولى النصف فما دامت هذه النسبة محفوظة بين البارد والحار كان الدواء فى تلك الدرجة ولا يخرج بالتكرار وزيادة المقدار وقوة التأثير عندهما الى درجة اعلى كما قال القرشى كذا فى شرح القانونچه . والحاصل ان معنى الدرجة الاولى بالحقيقة كون الدواء الواقع فيها ازيد بجزء واحد من اجزاء المعتدل وكونه فاعلا لفعل غير محسوس لازم له لا انه معنىً حقيقى لها وتعريفها بهذا المعنى اللازم للمعنى الحقيقى لتضمنه الاشارة الى طريقة معرفة هذه الدرجة والتعريف باللازم شائع كثير لا محذور فيه وعلى هذا فقس معانى سائر الدرجات . قال فى بحر الجواهر مقصود الاطباء ان من الدواء فى الدرجة الاولى هو ان يؤثر فى هواء البدن وفى الثانية انه يتجاوز عنه ويؤثر فى الرطوبة وفى الثالثة انه يتجاوز عنها ويؤثر فى الشحم وفى الرابعة انه يتجاوز عنها ويؤثر فى اللحم والاعضاء الاصلية ويستولى على الطبيعة انتهى . قال الامام الرازى ليعلم ان بدن الانسان مركبة من اربعة اشياء وهى الروح والعضو والخلط والفضاء فكل ما يرد على البدن دواء يسخن الفضاء فهو فى الدرجة الاولى وما

يفعل هذا ويسخن الخلط فهو فى الدرجة الثانية وما يفعل هذين الفعلين ويسخن العضو فهو فى الثالثة وما يفعل هذه الافاعيل ثم يسخن الروح فهو فى الدرجة الرابعة وهو بمنزلة السم وما ذكر رسومات ايضا وليست بحدود والا يرد عليه مثال الايراد المذكور ايضا .

فصل الياء

(علم الدراية) بكسر الدال و بالراء المهملة هو علم الفقه واصول الفقه وقد سبق فى المقدمة .

(اللاادرية) فرقة من السوفسطائية و يجئ فى فصل الطاء المهملة من باب السين المهملة .

باب الذال المعجمة

فصل الباء الموحدة

(الذنب) بالفتح وسكون النون عند اهل الشرع ارتكاب المكلف امرا غير مشروع . والانبياء معصومون عن الذنب دون الزلة . والزلة عبارة عن وقوع المكلف فى امر غير مشروع فى ضمن ارتكاب امر مشروع كذا فى مجمع السلوك فى الخطبة فى تفسير الصلوة . ثم الذنوب على قسمين كبائر وصغائر . ومن الناس من قال جميع الذنوب والمعاصى كبائر كما يروى سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال كل شئ عصى الله فيه فهو كبيرة فمن عمل شيئا فليستغفر الله فان الله لا يخلد فى النار من هذه الامة الا راجعا عن الاسلام او جاحد فريضة او مكذبا بقدر . وهذا القول ضعيف لقوله تعالى وكل صغير وكبير مستطر . ولقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اذ الذنوب لو كانت باسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب الكبائر وبين الكبائر . ولقوله عليه السلام الكبائر الاشراك بالله واليمين الغموس وعقوق الوالدين وقتل النفس . ولقوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فلابد من فرق بين الفسوق والعصيان ليصح العطف لان العطف يقتضى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فالكبائر هى الفسوق والصغائر هى العصيان . فثبت ان الذنوب على قسمين صغائر وكبائر . والقائلون بذلك فريقان . منهم من قال الكبيرة تميز عن الصغيرة فى نفسها وذاتها . ومنهم من قال هذا الامتياز انما يحصل لا فى ذواتها بل بحسب حال فاعلها . اما القول الاول فالقائلون به اختلفوا اختلافا شديدا . فالاول قال ابن عباس كل ما جاء فى القرآن مقرونا بذكر الوعيد كبيرة نحو قتل النفس وقذف المحصنة والزنى والربوا واكل مال اليتيم والفرار من الزحف . وهو ضعيف لان كل ذنب فلابد وان يكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل فالقول بان كل ماجاء

فى القرآن مقرونا الخ يقتضى ان يكون كل ذنب كبيرا وقد ابطلناه . الثانى قال ابن مسعود افتحوا سورة النساء فكل شئ نهى الله عنه حتى ثلثة وثلثين آية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية . وهو ضعيف ايضا لانه ذكر كثيرا من الكبائر فى سائر السور فلا معنى لتخصيصها بهذه السورة . الثالث قال قوم كل عمد فهو كبيرة . وهو ضعيف ايضا لانه ان اراد بالعمد انه ليس بساهٍ عن فعله فما ذا حال الذى نهى الله عنه فيجب على هذا ان يكون كل ذنب كبيرا وقد ابطلناه وان اراد بالعمد ان يفعل المعصية مع العلم بانها معصية فمعلوم ان اليهود والنصارى يكفرون بنبوة محمد عليه السلام وهم لا يعلمون انه معصية ومع ذلك كفر . واما القول الثانى فالقائلون به هم الذين يقولون ان لكل طاعة قدرا من الثواب ولكل معصية قدرا من العقاب . فاذا اتى الانسان بطاعة واستحق بها ثوابا ثم اتى بمعصية واستحق بها عقابا فههنا الحل بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية على ثلثة اوجه . احدها ان يتعادلا وهذا وان كان محتملا بحسب التقسيم العقلى الا انه دل الدليل السمعى على انه لا يوجد لانه قال تعالى فريق فى الجنة وفريق فى السعير ولو وجد مثل هذا المكلف وجب ان لا يكون فى الجنة ولا فى السعير . وثانيها ان يكون ثواب طاعة ازيد من عقاب معصية وحينئذ يحبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب ويفضل من الثواب شئ ومثل هذه المعصية هى الصغيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالتكفير . وثالثها ان يكون عقاب معصية ازيد من ثواب طاعة وحينئذ يحبط ذلك الثواب مما يساويه من العقاب ويفضل من العقاب شئ وهذا الانحباط هو المسمى بالانحباط ومثل هذه المعصية هى الكبيرة وهذا قول جمهور المعتزلة . وهذا مبنى على ان الطاعة توجب ثوابا والمعصية توجب عقابا . وعلى القول بالاحباط . وكلاهما باطلان عندنا معاشر اهل السنة . ثم اعلم انه اختلف الناس فى ان الله تعالى هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر ام لا والاكثرون قالوا انه تعالى لم يميز ذلك لانه تعالى لما بين ان الاجتناب عن الكبائر يوجب التكفير عن الصغائر فاذا عرف العبد ان الكبائر ليست الا هذه الاوصاف المخصوصة عرف انه متى احترز عنها صارت صغائره مكفرة فكان ذلك اغراء له بالاقدام على تلك الصغائر فلم يعرف الله فى شئ من الذنوب انه صغيرة فلا ذنب يقدم عليه الا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام . قالوا ونظيره فى الشريعة اخفاء ليلة القدر فى ليالى رمضان وساعة الاجابة فى ساعات الجمعة ووقت الموت فى جملة الاوقات . والحاصل ان هذه القاعدة تقتضى ان لا يبين الله تعالى فى شئ من الذنوب انه صغيرة وان لا يبين ان الكبائر ليست الا كذا وكذا لانه لو بين ذلك لصارت الصغيرة معلومة لكن يجوز فى بعض الذنوب ان يبين انه كبيرة . روى انه عليه السلام قال ما تعدون الكبائر فقالوا الله ورسوله اعلم فقال الاشراك بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق

الوالدين والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وقول الزور واكل الربوا وقذف الغافلات المحصنات ٠ وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما انه ذكرها وزاد فيها استحلال بيت الحرام وشرب الخمر ٠ وعن ابن مسعود رضى الله عنه انه زاد فيه القنوط من رحمة الله واليأس من رحمة الله والامن من مكر الله ٠ وذكر عبد الله بن عباس انها سبعة وقال هى الى التسعين اقرب وفى رواية الى سبعمائة اقرب كذا فى التفسير الكبير فى تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الخ فى سورة النساء ٠ وفى معالم التنزيل قال ضحاك ما وعد الله عليه حدا فى الدنيا وعذابا فى الآخرة فهو كبيرة ٠ وقال بعضهم ما سماه الله تعالى فى القرآن كبيرة او عظيما فهو كبيرة ٠ وقال سفيان الثورى الكبائر ما كان من المظالم بينك وبين العباد والصغائر ما كان بينك وبين الله تعالى لان الله تعالى كريم يعفو ٠ وقيل الكبيرة ما قبح فى العقل والطبع مثل القتل والظلم والزنى والكذب والنميمة ونحوها ٠ وقال بعضهم الكبائر ما يستحقره العبد والصغائر ما يستعظمه ويخاف منه انتهى ٠ وفى البيضاوى اختلف فى الكبائر والاقرب ان الكبيرة كل ذنب رتب الشارع عليه حدا وصرح بالوعيد فيه ٠ وقيل ما علم حرمته بقاطع ٠ وعن النبى صلى الله عليه وآله وسلم انها سبع الاشراك بالله وقتل النفس التى حرم الله وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والربوا والفرار عن الزحف وعقوق الوالدين ٠ وعن ابن عباس الكبائر الى سبعمائة اقرب منها الى سبع ٠ وقيل صغر الذنوب وكبرها بالاضافة الى ما فوقها وما تحتها فاكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط يصدق عليها الامران فمن ظهر له امران منها ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك وكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحق من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا يتفاوت باعتبار الاشخاص والاحوال الا يرى انه تعالى عاتب نبيه فى كثير من خطراته التى لم تعد على غيره خطيئة فضلا عن ان يؤاخذ عليها انتهى ٠

(الذنب) بفتحتين عند اهل الهيئة نقطة مقابلة لنقطة مسماة بالرأس قالوا مناطق الافلاك المائلة تقاطع مناطق الافلاك الممثلة ومنطقة البروج ايضا على نقطتين متقابلتين فيصير النصف من الافلاك المائلة شماليا عن منطقة البروج والنصف الآخر جنوبيا عنها واحدى هاتين النقطتين وهى مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالى الى الشمال يسمى بالرأس والاخرى وهى مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالى الى الجنوب يسمى بالذنب ويسميان ايضا بالعقدتين والجوزهرين ٠ اما تسميتهما بالعقدتين فظاهر اذ العقدة فى اللغة محل العقد ٠ واما بالرأس والذنب فلان الشكل الحادث بين نصفى المنطقتين من الجانب الاقرب شبيه بالتنين وهو نوع من الحيات العظيمة والعقدتان اى هاتان النقطتان بمنزلة رأسه وذنبه ٠ واما بالجوزهرين فلان الجوزهر معرب كوزهر وهو

طرفا الحية . وقيل لان الجوزهر معرب جوز چهر اى صورة الجوز وهذا كما يسمى بعض العقد بالفارسية جوز كره وانما قلنا مجاز تدوير الكوكب ولم نقل مجاز الكوكب كما قال صاحب الملخص لان ما ذكره لا يصح الا فى القمر فانه يصل مع مركز تدويره الى منطقة الممثل واما المتحيرة فقد تصل الى منطقة الممثل مع مراكز تداويرها وقد لا تصل اليها معها . ثم اعلم ان ما ذكر مختص بالكواكب العلوية والقمر فان الرأس والذنب فى السفليين لو فسرا بهذا لكان كلتا عقدتى الزهرة رأسا وعقدتى عطارد ذنبا فالرأس فى الزهرة العقدة التى يأخذ منها مركز تدويرها نحو الحضيض وفى عطارد بعكس ذلك . وقيل الرأس موضع من منطقة الممثل يكون القياس ان يجوز الكوكب عليه و يمر الى جانب الشمال والذنب موضع منها يكون القياس ان يجوز عليه الكوكب و يمر الى جانب الجنوب ففى الزهرة وان كانت النقطتان بحيث يقع عليهما الكوكب و يمر الى جانب الشمال لكن احديهما على القياس والاخرى على غير القياس . وعلى هذا القياس فى عطارد . و يخدشه انه لا يتعين حينئذ ان ايتهما على القياس والاخرى على غير القياس والمقصود ان يحصل التميز بينهما هكذا يستفاد من الجغمينى وحاشيته لعبد العلى البرجندى وشرح التذكرة له .

(التذنيب) بر وزن تفعيل قريب است به تنبيه ليكن ميان هر دو فرقست به بيان آن خواهد آمد در فصل ها از باب نون ونزد شعراء آنست كه در لفظى حرفى زياده كنند تا وزن شعر درست كردد چون حرف واو در لفظ سخن درين بيت . بودنى بودمى بيار كنون . رطل پر كن مكو به پيش سخون . واين از قبيل الف اشباع است كه در آخر بعضى كلمات زياده كنند چون لفظ خا درين بيت . بسا كا خاكه محمودش بنا كرد . كه از رفعت همين نامه مرا كرد . كذا فى مجمع الصنائع .

(الذوبان) بالفتح وسكون الواو من اقسام البحران ويقال له الذبول ايضا وقد سبق فى فصل الراء من باب الباء الموحدة .

(المذهب الكلامى) عند اهل البيان هو ايراد حجة للمطلوب على طريقة اهل الكلام وهو ان تكون بعد تسليم المقدمات مستلزمة للمطلوب [١] نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واللازم وهو فساد السموات والارض باطل لان المراد به خروجهما عن النظام الذى هما عليه فكذا الملزوم وهو تعدد الآلهة . وزعم الجاحظ ان المذهب الكلامى

[١] قوله ان تكون اى الحجة فاسم ان تكون ضمير راجع الى الحجة وقوله مستلزمة خبر ان تكون هذا وفيه ان هذا التعريف لا يشمل التمثيل فالراجح ان يقال وهو كون سيرتهم عدم القناعة بالدعوى والاهتمام باقامة الدليل بخلاف ارباب المحاورات فان شانهم الاخبار الصرف والتأكيد فى مقام التردد والانكار

لم يجئ في القرآن فكأنه اراد به ما يكون برهانا والاية ليست كذلك لان تعدد الآلهة ليس قطعي الاستلزام للفساد بل انما هو من المشهورات الصادقة [١] قالوا ومنه نوع يستنتج منه النتائج الصحيحة من المقدمات الصادقة كقوله تعالى ذلك بان الله هو الحق لانه قد ثبت عندنا بالخبر المتواتر انه تعالى اخبر بزلزلة الساعة معظما لها وذلك مقطوع بصحته لانه خبر اخبر به من ثبت صدقه قطعا عمن ثبت قدرته منقول الينا بالتواتر فهو حق ولا يخبر بالحق عما سيكون الا الحق فاذن هو الحق وله امثلة كثيرة في الاتقان في نوع جدال القرآن .

فصل التاء المثناة الفوقانية

(الذات) هي النفس اسم ناقص تمامها ذوات الا ترى عند التثنية تقول ذواتان مثل نواة ونواتان كذا في بحر الجواهر ولهذا ذكرناه مع لفظ الذاتي وذات الجنب وغيرها في فصل الواو من هذا الباب .

فصل الحاء المهملة

(الذبحة) بالضم وفتح الموحدة والعامة يسكنها هي ورم حار في العضلات من جانب الحلقوم التي بها يكون البلع قال العلامة وقد تطلق الذبحة على الاختناق ايضا . والشيخ لا يفرق بينهما . وقيل هي ورم اللوزتين كذا في بحر الجواهر .

(الذبيحة) بالفتح كالعقيدة لغة ما سيذبح من النعم فانه منتقل من الوصفية الى الاسمية اذ الذبح ما ذبح كما في الرضي وغيره فليس الذبيحة المزكاة كما ظن . وشريعة [٢] قطع الحلقوم من باطن عند المفصل وهو مفصل ما بين العنق والرأس وهو مختار المطرزي . والمشهور انه قطع الاوداج وهو شامل لقطع المرئ ايضا ولذا قالوا زكوة الاختيار ذبح اى قطع الاوداج بين الحلق واللبة اى المنحر وعروقه المرئ اى مجرى الطعام والشراب والودجان

---

[١] ولا يخفى ان هذه الارادة لا تنفع الجاحظ لانه وقع في القرآن وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه فانه في معنى ان الاعادة اهون من البدء واسهل وكل ما هو اهون فهو ادخل في الامكان ووقع ايضا حكاية فلما افل قال لا احب الآفلين وهو في قوة القمر آفل وربي ليس بآفل فالقمر ليس بربي فالوجه في تأويل كلام الجاحظ ان يقال انه انكر اقامة الدليل في القرآن على احكامه لان الايمان قبول احكامه بلا طلب دليل منه تعالى فمعنى الآية عنده امتناع الفساد لامتناع الآلهة ومعنى وهو اهون عليه الاخبار بان الاعادة اهون عليه تعالى لا غير وكذا لا احب الآفلين نقل لكلام ابراهيم عليه السلام (لمصححه)

[٢] قوله قطع الحلقوم الخ هذا معنى الذبح مصدرا لقولهم ذبحت الحيوان ذبحا ونحن في مقام بيان معنى الذبيحة وهو ذلك الحيوان قال في المصباح والذبيحة ما يذبح وجمعها ذبائح مثل كريمة وكرائم (لمصححه)

وهما عرقان عظيمان فى جانبى قدام العنق بينهما الحلقوم والمرئ . فالذبح شرعا على قسمين اختيارى وهو ما مر واضطرارى وهو قطع عضو ايما كان بحيث يسيل منه الدم المسفوح وذلك فى الاصطياد وهكذا فى جامع الرموز .

فصل الراء المهملة

(ذخائر الله) قوم من اوليائه تعالى يدفع بهم البلاء عن عباده كما يدفع بالذخيرة بلاء الفاقة كذا فى الاصطلاحات الصوفية .

(الذرة) بالفتح هى نصف سدس القطمير وقد سبق فى لفظ المثقال من باب الثاء المثلثة . وقيل الذرة ليس لها وزن كما فى بحر الجواهر .

(الذفر) بفتح الذال والفاء هو شدة الريح طيبة كانت او خبيثة . ومراد الفقهاء فى قولهم الذفر عيب نتن الابط فمن الظن الفاسد ان فى المغرب مقصودهم منه حدة الرائحة منتنة او طيبة لانهم ارادوا منه الصنان بضم المهملة وهو نتن الابط [١] على ان عد الرائحة الطيبة من العيوب عيب لا يخفى على عاقل كذا فى جامع الرموز فى كتاب البيع فى بيان خيار العيب .

(الذفرى) بالكسر بعضى كويند آنجاكه كوش بوى رسد از كردن الذفارى الجمع . ودر خلاص كفته كه ذفريان هر دو كنار كوش است . وعلامة تفتازانى كفته كه ذفرى بيخ كوش است وموضعى كه عرق كند در پس كوش كذا فى بحر الجواهر . وفى الصراح يقال هذه ذفرى بلا تنوين لان الفها للتأنيث . وبعضهم ينونه فى النكرة ويجعل الفها للالحاق بدرهم .

(الذكر) بالكسر وسكون الكاف فى اللغة على ضربين . ذكر هو خلاف النسيان كقوله تعالى وما انسانيه الا الشيطان ان اذكره . وذكر هو قول وهو على ضربين . قول لا عيب فيه للمذكور وهو كثير فى الكلام . وقول فيه عيب للمذكور كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم اى يعيبهم كذا فى بعض كتب اللغة . اعلم ان الذكر يجئ لمعان كثيرة . الاول التلفظ بالشئ . والثانى احضاره فى الذهن بحيث لا يغيب عنه وهو ضد النسيان . والثالث الحاصل بالمصدر ويجمع على اذكار وهى الالفاظ التى ورد الترغيب فيها . والرابع المواظبة على العمل سواء كان واجبا او ندبا . والخامس ذكر اللسان نحو قوله تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا .

[١] فى المصباح ذفر الشئ ذفرا فهو ذفر من باب تعب وامرأة ذفرة ظهرت رائحتها واشتدت طيبة كانت كالمسك او كريهة كالصنان (المصححه)

والسادس ذكر القلب نحو قوله تعالى ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ۰ والسابع الحفظ نحو قوله تعالى فاذكروا ما فيه ۰ والثامن الطاعة والجزاء نحو قوله تعالى فاذكرونى اذكركم ۰ والتاسع الصلوات الخمس نحو قوله تعالى فاذا امنتم فاذكروا الله ۰ والعاشر البيان نحو قوله تعالى او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم ۰ والحادى عشر الحديث نحو قوله تعالى اذكرنى عند ربكم ۰ والثانى عشر القرآن نحو قوله تعالى ومن اعرض عن ذكرى ۰ والثالث عشر العلم بالشرائع نحو قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ۰ والرابع عشر الشرف نحو قوله تعالى وانه لذكر لك ۰ والخامس عشر العيب نحو قوله تعالى اهذا الذى يذكر آلهتكم ۰ والسادس عشر الشكر نحو قوله تعالى واذكروا الله كثيرا ۰ والسابع عشر صلوة الجمعة نحو قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله ۰ والثامن عشر صلوة العصر نحو قوله تعالى عن ذكر ربى ۰ وذكرى مصدر بمعنى الذكر ولم يجئ مصدر على فعلى غير هذا نحو قوله تعالى وذكرى للمؤمنين وذكرى لاولى الالباب وانى له الذكرى ۰ والذكر ضد الانثى وجمعه الذكور و بمعنى العضو المخصوص وجمعه مذاكير وهذا الجمع على خلاف القياس ۰ وعند السالكين هو الخروج من ميدان الغفلة الى فضاء المشاهدة على غلبة الخوف او لكثرة الحب ۰ وقيل الذكر بساط العارفين ونصاب المحبين وشراب العاشقين ۰ وقيل الذكر الجلوس على بساط الاستقبال بعد اختيار مفارقة الناس والذكر افضل الاعمال قيل يا رسول الله اى الاعمال افضل قال ان تموت ولسانك رطب بذكر الله تعالى وقال ايضا من اكثر ذكر الله برئ من النفاق كذا فى خلاصة السلوك ۰

(المذكر) اسم مفعول من التذكير فى اللغة ضد المؤنث وعند النحاة اسم لم توجد فيه علامة التأنيث لا لفظا ولا تقديرا ولا حكما وهو اما حقيقى وهو حيوان ذكر اى له انثى من جنسه واما غير حقيقى وهو غير الحيوان الذكر كذا فى شروح الكافية والارشاد ومر فى لفظ المؤنث فى فصل التاء من باب الالف ۰

فصل العين المهملة

(الذراع) بالكسر والراء المهملة المخففة بمعنى بازو واز آرنج تا انكشتان ودر حيوانات از پاچه بالا تر را ذراع كويند وكزى كه با وچيزها پيمايند وران شتر و بن نيزه وقبيلهٔ است ونام منزلست از منازل قمر وآن ستارهٔ چند است كه بر ذراع برج اسد واقع شده اند و يقال رجل واسع الذراع خوش خلق كذا فى المنتخب والذراع بمعنى كز عند الفقهاء اربعة وعشرون اصبعا مضمومة سوى الابهام بعدد حروف لا اله الا الله محمد رسول الله وكل اصبع ست شعيرات مضمومة بطون بعضها الى بعض ويسمى بذراع الكرباس وهو المعتبر فى تقدير العشر فى الشرع واعتبره اهل الهيئة فى مساحة قطر الارض

والكواكب وابعادها وثخن الافلاك . وهذا هو الذراع الجديد . واما الذراع القديم فاثنان وثلثون اصبعا . وقيل هو الهاشمى والقديم هو سبعة وعشرون اصبعا . وقيل ذراع الكرباس سبع قبضات وثلث اصابع . وقيل سبع قبضات باصبع قائمة فى المرة السابعة . وذراع المساحة ويسمى بذراع الملك ايضا سبع قبضات فوق كل قبضة اصبع قائمة . وقيل ذراع المساحة سبع قبضات وذراع الكرباس انقص منه باصبع . وقيل ذراع المساحة سبع قبضات مع اصبع قائمة فى القبضة السابعة وذراع العامة ويسمى الذراع المكسرست قبضات . سميت بذلك لانها نقصت من ذراع الملك اى ملك الاكاسرة بقبضة ذكره فى المغرب ثم ان هذه الاذرع هى الطولية وتسمى بالخطية . واما الذراع السطحى فهو ما يحصل من ضرب الطولى فى نفسه ويسمى بالذراع الجسمى هو ما يحصل من ضرب الطولى فى مربعه هكذا يستفاد من البرجندى وجامع الرموز وبعض كتب الحساب .

فصل القاف

(الذوق) بالفتح وسكون الواو فى اللغة مصدر ذاق يذوق وعند الحكماء وهو قوة منبثة اى منتشرة فى العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية . بان تخالطها اجزاء لطيفة من ذى الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها فى جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ كيفية ذى الطعم وتكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة . او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها . ثم هذه الرطوبة عديم الطعم فاذا خالطها طعم فاما بان تتكيف به او تخالطها اجزاء من حامله لم تؤد الطعوم الى الذائقة كما هى بل مخلوطة بذلك الطعم كما للمرضى ولذا يجد الذى غلب عليه مرة الصفراء الماء التفه والسكر الحلو مرا ومن ثم [١] قال البعض الطعوم لا وجود لها فى ذى الطعم وانما توجد الطعوم فى القوة الذائقة والآلة الحاملة كذا فى شرح المواقف . وذوق نزد بلغاء آنست كه محرك قلوب وموجد وجد بود كه درو شعورى مرعى نبود واين خاصة عزلت وعاشقى صرف بود واين وجدانى است وليكن اتفاق واجماع بر آن شرط است چنانكه شكر كه شرح شيرينى او در بيان نيايد واز قبيل وجدانيست وليكن همه باتفاق آنرا شيرين كويند كذا فى جامع الصنائع . قال الچلپى فى حاشية المطول فى شرح خطبة التلخيص الذوق قوة ادراكية لها اختصاص بادراك لطائف الكلام ومحاسنه الخفية . وذوق نزد صوفيه عبارت است ازمستىٔ كه ازچشيدن شراب عشق مر عاشق را شود وشوقى كه از استماع كلام محبوب وازمشاهده وديدارش روى آورد واز آن عاشق بيچاره در وجد آيد واز آن وجد بيخود وبى شعور كردد ومحو مطلق شود اين چنين حال را ذوق كويند . ودر اصطلاح عبد الرزاق

[١] اى ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها (لمصححه)

كاشى ذوق اول درجات شهود حق است بحق باندك زمانى همچون برق واكر ساعتى موقوف ماند بوسط مقام شهود رسد كذا فى كشف اللغات . وفى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الذوق هو اول درجات شهود الحق بالحق فى اثناء البوارق المتوالية عند ادنى لبث من التجلى البرقى فاذا زاد وبلغ اوسط مقام الشهود يسمى شربا فاذا بلغ النهاية يسمى ربا وذلك بحسب صفاء السر عن لحوظ الغير .

فصل اللام

(الذبول) بالضم وضم الموحدة المخففة فى اللغة پژمردن كما فى الصراح قال الحكماء هو ضد النمو وهما من انواع الحركة الكمية و يفسر بانتقاص حجم اجزاء الجسم الاصلية بسبب ما ينفصل عنه فى جميع الاقطار على نسبة طبيعية . فبقيد الانتقاص خرج النمو والسمن والتخلخل والورم والازدياد الصناعى لانها ازدياد حجم الاجزاء . والاصلية صفة الاجزاء وخرج بها الهزال لانه انتقاص فى الاجزاء الزائدة . وتفسير الاجزاء الاصلية والزائدة يجيء فى لفظ النمو . و بقيد بسبب ما ينفصل عنه يخرج التكاثف الحقيقى لانه بلا انفصال . والمقصود الانتقاص الدائمى لانه المتبادر بناء على كونه الفرد الكامل فلا ينتقض التعريف برفع الورم اذا كان عن الاجزاء الاصلية فى جميع الاقطار لانه لا يكون دائما فى الاجزاء الاصلية ولا يظهر فائدة قيد على نسبة طبيعية و يجرى فى هذا التفسير بظاهره ما يجيء فى تعريف النمو كذا يستفاد من العلمى فى بحث الحركة . و يطلق الذبول ايضا على بعض اقسام البحران و يسمى بالذوبان وقد مر فى فصل الراء من باب الباء الموحدة . و يطلق ايضا على اقسام حمى الدق وقد مر فى لفظ الحمى فى فصل الميم من باب الحاء .

(الذهول) بالضم وبالهاء يجيء تفسيره فى لفظ النسيان فى فصل الياء من باب النون .

(الاذالة) عند اهل العروض هى ان يزاد على آخر الجزء حرف ساكن اذا كان آخره وتدا مجموعا فان كان آخره سببا فهو التسبيغ كذا فى بعض رسائل العروض العربى والجزء الذى فيه الاذالة يسمى مذالا بضم الميم كما فى عروض سيفى بعد بيان معنى الاذالة على الطريق المذكور . وصاحب عنوان الشرف عرف التذييل بهذا التعريف حيث قال الذييل هو زيادة حرف ساكن على الوتد المجموع ولم يذكر الاذالة فعلم منه ان الاذالة والتذييل مرادفان فمستفعلن اذا زيد قبل نونه الف يصير مذالا واما انه هل يسمى مذيلا ام لا فمحتمل . وفى رسالة قطب الدين السرخسى الاذالة ان يزاد على التعرية حرف ساكن . وقسر التعرية بكون الجزء سالما من الزيادة وهذا بظاهره مخالف لما سبق .

(التذييل) عند اهل العروض هو الاذالة كما عرفت وعند اهل المعانى نوع من انواع

اطناب الزيادة وهو ان تؤتى بجملة عقيب جملة والثانية تشتمل على معنى الاولى لتأكيد منطوقه او مفهومه ليظهر المعنى لمن لم يفهمه ويتقرر عند من فهمه ـ ولا يخفى ان هذا يشمل الجملة المؤكدة نحو ان زيدا قائم ان زيدا قائم وجاء زيد جاء زيد فبينه وبين التكرار عموم من وجه ـ وهو ضربان ـ ضرب اخرج مخرج المثل بان تكون الجملة الثانية حكما كليا منفصلا عما قبلها جاريا مجرى الامثال فى الاستقلال وفشو الاستعمال كقوله تعالى وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا فقوله ان الباطل كان زهوقا تذييل لقوله وزهق الباطل وتأكيد لمنطوقه وهو زهوق الباطل ـ وضرب لم يخرج مخرج المثل بان لم يستقل بافادة المراد بل توقف على ما قبله او كان حكما جزئيا او كليا لكنه لم يفش استعماله نحو قوله تعالى ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازى الا الكفور على وجه وهو ان يكون المعنى وهل نجازى ذلك الجزاء المخصوص فيكون متعلقا بما قبله ـ فى الايضاح وقد اجتمع الضربان فى قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون كل نفس ذائقة الموت فقوله افان مت فهم الخالدون تذييل من الضرب الاول وقوله كل نفس ذائقة الموت من الضرب الثانى فكل منهما تذييل على ما قبله انتهى والمتبادر من هذا ان قوله كل نفس ذائقة الموت تأكيد لتأكيد وتذييل لتذييل ويحتمل ان يقدر كلاهما تذييلا لقوله وماجعلنا لبشر من قبلك الخلد ـ ثم فى جميع هذه الامثلة تأكيد المنطوق واما تأكيد المفهوم فكما فى قول النابغة ـ شعر ـ ولست بمستبق اخا لا تلمه ـ على شعث اى الرجال المهذب ـ يعنى لا تقدر على استبقاء مودة اخ حال كونك ممن لا تلمه ولا تصلحه على شعث اى تفرق حال وذميم خصال اى الرجال المهذب اى المنقح الفعال المرضى الخصال فصدر البيت دل بمفهومه على نفى الكامل من الرجال وعجزه تأكيد لذلك وتقرير لان الاستفهام فيه للانكار اى لا مهذب فى الرجال ـ اعلم ان التذييل اعم من الايغال من جهة انه يكون فى ختم الكلام وغيره واخص منه من جهة ان الايغال قد يكون بغير الجملة وبغير التأكيد ومن جهة ان التذييل يجب ان لا يكون لها محل من الاعراب هكذا يستفاد من الاطول والمطول وحواشيه والاتقان ـ

فصل الميم

(الذم) بالفتح ضد المدح وهو قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير وانحطاط شانه كما فى شرح المواقف فى تعريف الحسن والقبح ـ

(الذمية) بالفتح وبياء النسبة فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم لان عليا هو الآله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه ـ وقال بعضهم بالٓهية محمد وعلى ولهم فى التقديم خلاف فبعضهم يقدم عليا فى احكام الالٓهية ـ

وبعضهم يقدم محمدا . وقال بعضهم بالَهية خمسة اشخاص يسمون اصحاب العباء محمد وعلى وفاطمة والحسنان عليه وعليهم الصلوة والسلام وزعموا ان هذه الخمسة شئ واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على آخر ولا يقولون بفاطمة تحاشيا عن وسمة التأنيث كذا فى شرح المواقف فهؤلاء كفار مشركون بلا ريب .

(الذمة) بالكسر قال بعض الفقهاء ان الذمة امر لا معنى له بل هى من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته فى ذمته وهذا القول ليس بصحيح اذ فى المغرب ان الذمة فى اللغة العهد ويعبر بالامان والضمان ويسمى محل التزام الذمة بها فى قولهم ثبت فى ذمتى كذا اى على نفسى فالذمة فى قول الفقهاء يراد به نفس المكلف . وذكر القاضى الامام ابو زيد ان الذمة شرعا وصف يصير به الانسان اهلا لما له ولما عليه فان الله تعالى لما خلق الانسان محلا للامانة اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق . ثم هذا الوصف غير العقل اذ العقل لمجرد فهم الخطاب فان الله تعالى عند اخراج الذرية يوم الميثاق جعلهم عقلاء والا لم يجز الخطاب والسؤال ولا الاشهاد عليهم بالجواب ولوكان العقل كافيا للايجاب لم يحتج الى الاشهاد والسؤال والجواب فعلم ان الايجاب لامر ثبت بالسؤال والجواب والاشهاد وهو العهد المعبر عنه بالذمة فلو فرض ثبوت العقل بدون الذمة لم يثبت الوجوب له وعليه . والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط ومعنى قولهم وجب ذلك فى ذمته الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والمروة ان يكون كذا وكذا . واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المقصود بالذمة فى الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعنى هذا القول انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير النفس والعهد تفسير للذمة وهذا فى التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح هذا كله خلاصة ما فى التلويح وحاشيته للفاضل الچلپى والبرجندى فى باب الكفالة .

فصل النون

(الاذعان) الاعتقاد بمعنى عزم القلب والعزم جزم الارادة بعد تردد وللاذعان مراتب فالادنى منها يسمى بالظن والاعلى منها يسمى باليقين وبينهما التقليد والجهل المركب ويجئ

تفصيله فى مواضعه، كذا فى الجرجانى وغيره .

(الذهن) بالكسر وسكون الهاء وبفتحتين ايضا زيرك بودن و ياد داشتن وقوت وتيزى خاطر كما فى كشف اللغات الاذهان الجمع . وفى عرف العلماء يطلق على معان . منها قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء اى العلوم التصورية والتصديقية . والمعدة على صيغة اسم المفعول اى قوة مهيئة هيأها الله تعالى للاكتساب ويجوز ان يكون على صيغة اسم الفاعل اى قوة مهيئة تهيئ النفس للاكتساب هكذا يستفاد من الاطول والمطول . واما ما وقع فى شرح هداية النحو من ان الذهن قوة نفسانية يحصل بها التمييز بين الامور الحسنة والقبيحة والصواب والخطاء . وقيل هى القوة المعدة لاكتساب التصورات والتصديقات . وقيل هى قوة مهيئة لاكتساب العلوم انتهى فرجع هذه الاقوال الى هذا المعنى كما لايخفى. ومنها النفس . ومنها العقل اى المقابل للنفس وهو الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد صرح بهذه المعانى الثلثة السيد السند فى حاشية خطبة شرح الشمسية حيث قال الذهن قوة معدة لاكتساب الآراء والحدود وقد يعبر عنه بالعقل تارة وبالنفس اخرى انتهى . والمقصود بالآراء التصديقات و بالحدود التصورات . وقيد الاكتساب احتراز عن القوى العالية فان علومها حضورية وليست بمكتسبة . ومنها المدارك من العقل وقويها والمبادى العالية جميعا لان الوجود الذهنى هو الحصول فى واحد واحد منها كذا فى شرح هداية النحو . والمطلوب بالعقل النفس واطلاق العقل على النفس جائز كما يجئ فى لفظ العقل ويؤد هذا المعنى ما وقع فى بعض حواشى شرح التجريد من ان الوجود الظلى لا يتصور الا فى القوى الدراكة ولذلك يسمى وجودا ذهنيا والوجود الاصلى لا يكون الا خارجا عن القوى الدراكة فالخارج يقابل الذهن انتهى . والقوى الدراكة هى القوة العالية والسافلة صرح بذلك المولوى عبد الحكيم فى حاشية شرح الشمسية فى بيان القضية الخارجية حيث قال المقصود بالخارج فى قولهم قد تعتبر القضية المحصورة بحسب الخارج هو الخارج عن المشاعر والمشاعر هى القوى الدراكة اى النفس وآلاتها بل جميع القوى العالية والسافلة انتهى . واما ما وقع فى شرح هداية النحو من انه قيل الذهن قوة دراكة تنتقش فيها صور المحسوسات والمعقولات انتهى فيراد بهذه القوة النفس عند من ذهب الى ان صور المحسوسات والمعقولات جميعها ترتسم فى النفس واما عند من ذهب الى ان صور الكليات والجزئيات المجردة ترتسم فى النفس وصور الجزئيات المادية ترتسم فى آلاتها فيراد بهذه القوة النفس وقويها اى القوى السافلة . وقد يفهم مما ذكر العلمى فى حاشية شرح الهداية فى مبحث الوجود ان الذهن قد يراد به القوى السافلة تارة والقوى العالية اخرى والاعم منهما اى العالية والسافلة جميعا مرة اخرى .

(الذهنية) بياء النسبة وتاء التأنيث عند المنطقيين قضية يكون الحكم فيها على الافراد الذهنية فقط وقد سبق ذكرها فى لفظ الحقيقية فى فصل القاف من باب الحاء . وهى اقسام . منها ما يكون افرادها موجودة فى الذهن متصفا بمحمولاتها فى الذهن اتصافا مطابقا للواقع كجميع المسائل المنطقية فان محمولاتها عوارض تعرض للمعقولات الاولى فى الذهن ويكون لموضوعاتها وجودان ذهنيان . احدهما مناط الحكم وهو الوجود الظلى الذى به يتغاير الموضوع والمحمول . وثانيهما الوجود الاصلى الذى به اتحاد المحمول بالموضوع وهو مناط الصدق والكذب الفارق بين الموجبة والسالبة . ومنها ما يكون محمولاتها منافية للوجود نحو شريك البارى ممتنع واجتماع النقيضين محال والمجهول المطلق يمتنع عليه الحكم والمعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق فالمفهوم من كلام البعض ان فى هذا القسم ايضا للموضوع وجودان احدهما مناط الحكم والآخر مناط الصدق . والتحقيق ان مناط الحكم هو تصورها بعنوان الموضوع ومناط الصدق هو الوجود الفرضى الذى باعتباره فرديتها للوضوع كأنه قال ما يتصور بعنوان شريك البارى ويفرض صدقه عليه ممتنع فى نفس الامر وقس على ذلك . وقال المحقق التفتازانى ان هذه الذهنيات وان كانت موجبة لا تقتضى الا تصور الموضوع حال الحكم كما فى السوالب من غير فرق . وفيه انه يهدم المقدمة البديهية التى يبتنى عليها كثير من المسائل من ان ثبوت شئ لشئ فرع لثبوت المثبت له اذ التخصيص لا يجرى فى القواعد العقلية . وقال العلامة فى شرح الشمسية انها سوالب . وفيه ان الحكم فيها انما هو بوقوع النسبة والارجاع الى السلب تعسف . ومنها ما يكون محمولاتها متقدمة على الوجود او نفس الوجود نحو زيد ممكن او واجب بالغير او موجود فلموضوعاتها وجود فى الذهن حال الحكم كسائر القضايا او لكون الاتصاف بها ذهنيا انتزاعيا لابد ان يكون لموضوعاتها وجود آخر فى الذهن يكون مبدءً لانتزاع هذه الامور ومناط صدق القضية واتحاد المحمولات معها ثم اذا توجه العقل اليها ولاحظها من حيث انها موجودة بهذا الصدق انتزع عنها وجودا او امكانا ووجوبا آخر وباعتبار الاتصاف بهذا الوجود تستدعى تقدم وجود يكون مصداقا لهذه الاحكام وليست هذه الملاحظة لازمة للذهن دائما فينقطع بحسب انقطاع الملاحظة كذا حقق المولوى عبد الحكيم فى حاشية شرح الشمسية فى بحث العدول والتحصيل .

فصل الواو

(الذروة) بالضم والكسر وهو المشهور وبسكون الراء فى اللغة العلو وعند اهل الهيئة تطلق بالاشتراك على معنيين . احدهما ما يسمى بالذروة المرئية المسماة ايضا بالبعد الا بعد المقوم وهى موقع الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير على اعلى التدوير

ويقابلها الحضيض المرئى المسمى بالبعد الاقرب المقوم ايضا . وتوضيحه انا اذا اخرجنا خطا من مركز العالم الى مركز التدوير منتهيا الى السطح المحدب من الحامل فلا محالة يقطع ذلك الخط الحامل على نقطتين مشتركتين بين التدوير والحامل . احديهما وهى النقطة المشتركة بين السطح المحدب للحامل وبين سطح التدوير وهى التى هى مبدأ النطاق الاول تسمى بالذروة المرئية وهى نقطة على اعلى التدوير بالقياس الى مركز العالم . وثانيتهما وهى النقطة المشتركة بين السطح المقعر من الحال و بين سطح التدوير وهى التى هى مبدأ النطاق الثالث تسمى بالحضيض المرئى وهى اقرب نقطة على اسفل التدوير بالقياس الى مركز العالم . وثانيهما ما يسمى بالذروة الوسطية وقد تسمى ايضا بالذروة المستوية والبعد الا بعد الوسط وهى موقع الخط الخارج من مركز معدل المسير او من نقطة المحاذاة على اعلى التدوير وبازائها الحضيض الاوسط والوسطى والمستوى والبعد الاقرب الوسط فانا اذا اخرجنا خطا من مركز معدل المسير فى المتحيرة او من نقطة المحاذاة فى القمر فتقاطعه مع اعلى التدويد هو الذروة الوسطى ومع اسفله هو الحضيض الوسطى . ثم اعلم ان الذروتين وكذا الحضيضين ينطبق احدهما على الآخر اذا كان مركز التدوير فى اوج الحامل او حضيضه وفى غير هذين الموضعين يفترقان هذا كله خلاصة ما فى شرح الملخص للسيد السند وما ذكر الفاضل عبد العلى فى شرح التذكرة حاشية شرح الملخص للقاضى .

(الذات) هو يطلق على معان . منها الماهية بمعنى ما به الشئ هو هو وقد سبق تحقيقه فى لفظ الحقيقة فى فصل القاف من باب الحاء وعلى هذا قال فى الانسان الكامل ان مطلق الذات هو الامر الذى تستند اليه الاسماء والصفات فى عينها لا فى وجودها فكل اسم او صفة استند الى شئ فذلك الشئ هو الذات سواء كان معدوما كالعنقاء او موجودا . والموجود نوعان نوع هو موجود محض وهو ذات البارى سبحانه ونوع هو موجود ملحق بالعدم وهو ذات المخلوقات . واعلم ان ذات الله تعالى عبارة عن نفسه التى هو بها موجود لانه قائم بنفسه وهو الشئ الذى استحق الاسماء والصفات بهويته فيتصور بكل صورة تقتضيها منه كل معنى فيه اعنى اتصف بكل صفة تطلبها كل نعت واستحق بوجوده كل اسم دل على مفهوم يقتضيه الكمال ومن جملة الكمالات عدم الانتهاء ونفى الادراك فحكم بانها لا تدرك وانها مدركة له لاستحالة الجهل عليه تعالى فذاته غيب الاحدية التى كل العبارات واقعة عليها من كل وجه غير مستوفية لمعناها من وجوه كثيرة فهى لا تدرك بمفهوم عبارة ولا تفهم بمعلوم اشارة لان الشئ انما يعرف بما يناسبه فيطابقه وبما ينافيه فيضاده وليس لذاته فى الوجود مناسب ولا مناف ولا مضاد فارتفع من حيث الاصطلاح اذ امعناه فى الكلام وانتفى لذلك ان يدرك للانام انتهى . وفى شرح المواقف للمتكلمين

ههنا مقامان . الاول الوقوع فذهب جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم الى ان حقيقة الله تعالى غير معلوم للبشر وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحاب الاشعرى والمعتزلة . والثانى الجواز وفيه خلاف فمنعه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالى وامام الحرمين . ومنهم من توقف كالقاضى ابى بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية فى الاكثر مشعر بالامتناع . اعلم انهم اختلفوا فى ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات فذهب نفاة الاحوال الى التخالف وهو مذهب الاشعرى وابى الحسين البصرى فهو منزه عن المثل والند . وقال قدماء المتكلمين ذاته مماثلة لسائر الذوات فى الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة اى الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند الجبائى . واما عند ابى هاشم فانه يمتاز بحالة خامسة هى الموجبة لهذه الاربعة وهى المسماة بالالهية والمذهب الحق هو الاول انتهى . ومنها الماهية باعتبار الوجود واطلاق لفظ الذات على هذا المعنى اغلب من الاطلاق الاول وقد سبق ايضا فى لفظ الحقيقة . ومنها ما صدق عليه الماهية من الافراد كما وقع فى شرح التجريد فى فصل الماهية وبهذا المعنى يقول المنطقيون ذات الموضوع ما يصدق عليه ذلك الموضوع من الافراد ثم المعتبر عندهم فى ذات الموضوع فى القضية المحصورة ليس افراده مطلقا بل الافراد الشخصية ان كان الموضوع نوعا او ما يساويه من الخاصة والفصل والافراد الشخصية والنوعية ان كان جنسا او ما يساويه من العرض العام وبعضهم خص ذلك مطلقا بالافراد الشخصية وهو قريب الى التحقيق وتفصيله يطلب من شرح الشمسية وشرح المطالع فى تحقيق المحصورات وهذه المعانى الثلثة تشتمل الجوهر والعرض . ومنها ما يقوم بنفسه وهذا لا يشتمل العرض وتقابله الصفة بمعنى ما لا يقوم بنفسه ومعنى القيام بالذات يجئ فى محله هكذا ذكر احمد جند فى حاشية شرح الشمسية فى بحث التصور والتصديق والسيد السند فى حاشية المطول فى بحث هل فى باب الانشاء . ومنها ما يقوم به غيره سواء كان قائما بنفسه كزيد فى قولنا زيد العالم قائم او لا يكون قائما بنفسه كالسواد فى قولنا رأيت السواد الشديد وبهذا المعنى وقع فى تعريف النعت بانه تابع يدل على ذات كذا فى چلپى المطول فى باب القصر . ومنها الجسم كما فى الاطول وحاشية المطول للسيد السند فى بحث الاستفهامية . ومنها المستقل بالمفهومية اى المفهوم الملحوظ بالذات وهذا معنى ما قالوا الذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وتقابله الصفة بمعنى ما لا يستقل بالمفهومية اى ما يكون آلة لملاحظة مفهوم آخر فالنسب الحكمية صفات بهذا المعنى واطرافها من المحكوم عليه والمحكوم به ذوات لاستقلالهما بالمفهومية هكذا ذكر السيد الشريف ايضا فى بحث هل . قال فى الاطول هذا المعنى للذات والصفة الذى ادعاه السيد الشريف لم يثبت فى السنة مشاهير الانام انتهى . وقد ذكر الچلپى ايضا هذا المعنى فى حاشية المطول

فى بحث الاستعارة الاصلية . ومنها الموضوع سمى به لانه ملحوظ على وجه ثبت له الغير كما هو شان الذوات وتقابله الصفة بمعنى المحمول سميت به لانها ملحوظ على وجه الثبوت للغير هكذا فى الاطول فى بحث هل وهكذا فى العضدى حيث قال فى المبادى المفردان من القضية التى جعلت جزء القياس الاقترانى يسميها المنطقيون موضوعا ومحمولا والمتكلمون ذاتا وصفة والفقهاء محكوما عليه ومحكوما به والنحويون مسندا اليه ومسندا انتهى . قيل ما ذكره من اصطلاح المتكلمين انما يصح فى ما هو موضوع ومحمول بالطبع كقولنا الانسان كاتب لا فى عكسه اى الكاتب انسان . واجيب بان المحكوم عليه يراد به ما صدق عليه وهو الذات والمحكوم به يراد به المفهوم وهو الصفة . وما قيل ان المسند اليه عند النحاة قد يكون سورا عند المنطقيين كقولك كل انسان حيوان . فجوابه ان المحكوم عليه بحسب المعنى هو الانسان هكذا ذكر السيد الشريف فى حاشيته . وبقى ان ما ذكره من اصطلاح الفقهاء مخالف لما مر فى محله فلينظر ثمه . منها الاسم الجامد وتقابله الصفة بمعنى الاسم المشتق . ومنها الجزء الداخل بان يكون مخفف الذاتى وتقابله الصفة بمعنى الامر الخارج هكذا ذكر احمد جند فى حاشية شرح الشمسية فى بحث التصور والتصديق ويجئ ما يتعلق بهذا المقام فى لفظ الذاتى .

(الذاتى) بياء النسبة عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معان . منها يقال الذاتى لكل شئ ما يخصه ويميزه عن جميع ماعداه . وقيل ذات الشئ نفسه وعينه وهو لا يشتمل العرض . والفرق بين الذات والشخص ان الذات اعم من الشخص لان الذات يطلق على الجسم وغيره والشخص لا يطلق الا على الجسم هكذا فى الجرجانى . منها فى كتاب ايساغوجى فانه يطلق فى هذ المقام على جزء الماهية والمقصود به الجزء المفرد المحمول على الماهية وهومنحصر فى الجنس والفصل . وربما يطلق على ما ليس بخارج وهذا اعم من الاول لتناوله نفس المهية وجزئها والتسمية على الاول ظاهرة وعلى الثانى اصطلاحية محضة والخارج عن الماهية يسمى عرضيا . وربما يطلق الذاتى على الجزء مطلقا سواء كان محمولا على الماهية او لم يكن كالواحد للثلثة . ثم انهم ذكروا للذاتى خواصا ثلثا . الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية بمعنى انه اذا تصور الذاتى وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها بل لابد من ان يحكم بثبوته لها . الثانية ان يجب اثباته للماهية على معنى انه لا يمكن تصور الماهية الا مع تصوره موصوفةبه اى مع التصديق بثبوته لها وهى اخص من الاولى لانه اذا كان تصور الماهية بكنهها مستلزما لتصور التصديق بثبوته لها كان تصورهما معا مستلزما لذلك التصديق كليا بدون العكس اذ لا يلزم من كون التصورين كافيين فى الحكم بالثبوت ان يكون احدهما كافيا مع ذلك وهاتان الخاصتان ليستا خاصتين مطلقتين لان الاولى تشتمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص . الثالثة وهى خاصة مطلقة

لايشارك الذاتى فيها العرضى اللازم وهى ان يتقدم على الماهية فى الوجودين الخارجى والذهنى بمعنى ان الذاتى والماهية اذا وجدا باحد الوجودين كان وجود الذاتى متقدما عليها بالذات اى العقل يحكم بانه وجد الذاتى اولا فوجدت الماهية وكذا فى العدميين لكن التقدم فى الوجود بالنسبة الى جميع الاجزاء وفى العدم بالقياس الى جزء واحد . فان قيل هذه الخاصة تنافى ما حكموا به من ان الذاتى متحد مع الماهية فى الجعل والوجود لاستحالة ان يكون المتقدم فى الوجود متحدا فيه مع المتأخر عنه وتنافى صحة حمل الذاتى على الماهية لامتناع حمل احد المتغايرين فى الوجود على الآخر ويستلزم ان يكون كل مركب فى العقل مركبا فى الخارج مع انهم صرحوا بخلافها . قلنا ما ذكرناه خاصة للجزء مطلقا فانه انما كان جزء كان متقدما فى الوجود والعدم هناك فالجزء العقلى متقدم على الماهية فى العقل لا فى الوجود ولا فى الخارج فلا يلزم شئ مما ذكرتموه فاذا اريد تميزه ايضا عن الجزء الخارجى زيد الحمل على اعتبار التقدم المذكور ليمتاز به عنه ايضا . وهذه الخواص انما توجد للذاتى اذا خطر بالبال مع ماله الذاتى لا بمعنى انه لا تكون ثابتة للذاتى الا عند الاخطار بالبال فربما لا تكون الماهية وذاتياتها معلومة وتلك الخاصيات ثابتة لها فضلا عن اخطارها بالبال بل بمعنى انها انما يعلم ثبوتها للذاتيات اذا كانت مخطرة بالبال والشئ خاطر بالبال ايضا كذا قيل . وقد يعرف الذاتى اى الجزء مطلقا بما لا يصح توهمه مرفوعا مع بقاء الماهية كالواحد للثلثة اذ لا يمكن ان يتوهم ارتفاعه مع بقاء ماهية الثلثة بخلاف وصف الفردية اذ يمكن ان يتوهم ارتفاعها عنها مع بقائها نعم يمتنع ارتفاعها مع بقاء ماهية الثلثة موجودة فالحال ههنا المتصور فقط وهناك التصور والمتصور معا . والسر فى ذلك ان ارتفاع الجزء هو بعينه ارتفاع الكل لا انه ارتفاع آخر ومن المستحيل ان يتصور انفكاك الشئ عن نفسه بخلاف ارتفاع اللوازم فانه مغاير لارتفاع الماهية تابع له فامكن تصور الانفكاك بينهما مع استحالته وكذا ارتفاع الماهية مغاير لارتفاعها مستتبع له فجاز ان يتصور انفكاك احدهما عن الآخر . ويقال ايضا الذاتى ما لا يحتاج الى علة خارجة عن علة الذات بخلاف العرضى فانه محتاج الى الذات وهى خارجة عن علتها كالزوجية للاربعة المحتاجة الى ذات الاربعة . ويقال ايضا هو ما لا تحتاج الماهية فى اتصافها به الى علة مغايرة لذاتها فان السواد لون لذاته لا بشئ آخر يجعله لونا وهذه خاصة اضافية لان لوازم الماهية كذلك فان الثلثة فرد فى حد ذاته لا بشئ آخر يجعلها متصفة بالفردية هذا كله خلاصة ما فى شرح المطالع وما حققه السيد الشريف فى حاشيته . وذكر فى العضدى ان الذاتى ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه . وقال السيد الشريف فى حاشيته مأخذه هو ما قيل من ان الجزء لا يمكن توهم ارتفاعه مع بقاء الماهية بخلاف اللازم اذ قد يتصور ارتفاعه مع بقائها فمعناه ان الذاتى محمول لا يمكن ان يتصور كون الذات مفهوما حاصلا

فى العقل بالكنه ولا يكون هو بعد حاصلا فيه وهذا التعريف يتناول نفس الماهية اذ يستحيل تصور ثبوتها عقلا قبل ثبوتها فيه والجزء المحمول اذ يمتنع تصور ثبوت الذات فى العقل وهو معنى كونه مفهوما قبل ثبوته فيه اى مع ارتفاعه عنه . ثم قال صاحب العضدى وقد يعرف الذاتى بانه غير معلل . قال المحقق التفتازانى اى ثبوته للذات لايكون لعلة لانه اما نفس الذات او الجزء المتقدم بخلاف العرضى فانه ان كان عرضا ذاتيا اوليا يعلل بالذات لا محالة كزوجية الاربعة والا فبالوسائط كالضحك للانسان لتعجبه . وما يقال انه ان كان لازما بينا يعلل بالذات والا فبالوسائط انما يصح لو اريد العلة فى التصديق ولو اريد ذلك انتقض باللوازم البينة فان التصديق بثبوتها للملزومات لا يعلل بشئ اصلا نعم يشكل ما ذكر بما اطبق المنطقيون من ان حمل الاجناس العالية على الانواع انما هو بواسطة المتوسطات وحمل المتوسطات بواسطة السوافل حتى صرح ابن سينا ان الجسمية للانسان معللة بحيوانيته انتهى ومرجع هذا التعريف الى ما مر سابقا من ان الذاتى ما لا يحتاج الى علة خارجة عن علة الذات كما لايخفى . ثم قال صاحب العضدى وقد يعرف الذاتى بالترتب العقلى وهو الذى يتقدم على الذات فى التعقل انتهى وذلك لانهما فى الوجود واحد لا اثنينية اصلا فلا تقدم . وهذا التفسير مختص بجزء الماهية والاولان يعمان نفس الماهية ايضا وحقيقة التعريفين الاخيرين يرجع الى الاول وهو ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه لان عدم تعليل الذاتى مبنى على انه لا يمكن فهم الذات قبل فهمه بل بالعكس والتقدم فى التعقل مستلزم لذلك وان لم يكن مبنيا عليه كذا ذكر المحقق التفتازانى فى حاشيته . ومنها فى غير كتاب ايساغوجى قال شارح المطالع والسيد الشريف ما حاصله ان للذاتى معان اخر فى غير كتاب ايساغوجى يقال عليها بالاشتراك . وهى على كثرتها ترجع الى اربعة اقسام . الاول ما يتعلق بالمحمول وهو اربعة . الاول المحمول الذى يمتنع انفكاكه عن الشئ ويندرج فيه الذاتيات ولوازم الماهية بينة كانت او غير بينة ولوازم الوجود كالسواد للحبشى . والثانى الذى يمتنع انفكاكه عن ماهية الشئ ويندرج فيه الثلثة الاول فقط فهو اخص من الاول . والثالث ما يمتنع رفعه عن الماهية بالمعنى المذكور سابقا فى خواص الذاتيات فهو يختص بالذاتيات واللوازم البينة بالمعنى الاعم فهو احص من الثانى فان من المعلوم ان ما يمتنع رفعه عن الماهية فى الذهن بل يجب اثباته لها عند تصورها كان الحكم بينهما من قبيل الاوليات فلابد ان يمتنع انفكاكه عنها فى نفس الامر والا ارتفع الوثوق عن البديهيات وليس كلما يمتنع انفكاكه عن ماهية الشئ يجب ان يمتنع رفعه عنها فى الذهن لجواز ان لا يكون ذلك الامتناع معلوما لنا كما فى تساوى الزوايا الثلث لقائمتين فى المثلث . والرابع ما يجب اثباته للماهية وقد عرفت معناه ايضا فهو يختص بالذاتيات واللوازم البينة بالمعنى الاخص فكل من هذه الثلثة الاخيرة اخص مما قبله .

والثانى ما يتعلق بالحمل وهو ثمانية . الاول ان يكون الموضوع مستحقا للموضوعية كقولنا الانسان كاتب فيقال له حمل ذاتى ولمقابله حمل عرضى . والثانى ان يكون المحمول اعم من الموضوع وبازائه الحمل العرضى فالمحمول فى مثل قولنا الكاتب بالفعل الانسان ذاتى بهذا المعنى عرضى بالمعنى الاول لان الوصف وان كان اخص ليس مستحقا ان يكون موضوعا للذاتى . والثالث ان يكون المحمول حاصلا بالحقيقة اى محمولا عليه بالمواطاة والاشتقاق حمل عرضى . ومنهم من فسر الحاصل للموضوع بالحقيقة بما يكون قائما به حقيقة سواء كان حاصلا له بمقتضى طبعه او لقاسر كقولنا الحجر متحرك الى تحت او الى فوق وما ليس كذلك فحمله عرضى كقولنا جالس السفينة متحرك فان الحركة ليست قائمة به حقيقة بل بالسفينة وهذا اشهر استعمالا حيث يقال للساكن فى السفينة المتحركة انه متحرك بالعرض لا بالذات . والرابع ان يحصل لموضوعه باقتضاء طبعه كقولنا الحجر متحرك الى اسفل وما ليس باقتضاء طبع الموضوع عرضى . والخامس ان يكون دائم الثبوت للموضوع وما لا يدوم عرضى . والسادس ان يحصل لموضوعه بلا واسطة وفى مقابله العرضى . والسابع ان يكون مقوما لموضوعه وعكسه عرضى . والثامن ان يلحق لا لامر اعم او اخص ويسمى فى كتاب البرهان عرضا ذاتيا سواء كان لاحقا بلا واسطة او بواسطة امر مساو وما يلحق بالامر الاخص او الاعم عرضى وقد سبق فى المقدمة فى مبحث الموضوع . اعلم ان حمل الواحد قد يكون ذاتيا باعتبار وعرضيا باعتبار آخر فتأمل فى الاقسام الثمانية وكيفية اجتماعها وافتراقها . والثالث ما يتعلق بالسبب فيقال لا يجاب السبب للمسبب انه ذاتى اذا ترتب عليه دائما كالذبح للموت او اكثريا كشرب السقمونيا للاسهال . وعرضى ان كان الترتب اقليا كلمان البرق للعثور على المطر . والرابع ما يتعلق بالوجود فالموجود ان كان قائما بذاته يقال انه موجود بذاته كالجوهر وان كان قائما بغيره يقال انه موجود بالعرض كالعرض .

(ذات الجنب) عند الاطباء ورم حار مؤلم فى نواحى الصدر اما فى العضلات الباطنة او فى الحجاب المستبطن اى الداخل او الحجاب الحاجز بين آلات الغذاء وآلات التنفس او فى العضلات الخارجة الظاهرة او الحجاب الخارج بمشاركة الجلد او بغير مشاركته واهول هذا الورم ما كان فى الحجاب الحاجز نفسه ويسمى ذات الجنب الخالص هذا عند الشيخ فانه لم يفرق بينها وبين الشوصة والبرسام فهى الفاظ مترادفة عنده . وقال السمرقندى ان البرسام هو الورم العارض للحجاب الذى بين الكبد والمعدة وهو حجاب يحول عارضا بينها يتصل بالحجاب الحاجز والشوصة هو الورم العارض فى اضلاع الخلف وذات الجنب الخالص هو الورم العارض للغشاء المستبطن للاضلاع والحجاب الحاجز اما فى الجانب الايمن والايسر كذا فى الاقسرائى . وفى بحر الجواهر ذات الجنب ورم حار

مؤلم فى نواحى الصدر فان كان فى عضل الصدر وخصوصا الداخلة او فى حجاب الاضلاع من داخل يسمى شوصة وان كان فى الغشاء المستبطن للصدر يسمى برساما وان كان فى الحجاب الحاجز يسمى ذات الجنب باسم العام .

(ذات الصدر) عندهم هى ورم يحدث فى الحجاب القاسم للصدر بنصفين فى الجانب الموضوع على البطن وان كان فى الجانب الموضوع على القفاء يسمى ذات العرض وصاحب زخيره كفته كه ذات الصدر كرد آمدن ريم است در فضاء سينه .

(ذات الكبد) عندهم هى ورم يحدث فى الكبد لمواد حارة او باردة تنصب وتورمها .

(ذات الرئة) عندهم هى ورم فى الرئة كذا فى بحر الجواهر . وفى الافسرائى هى ورم حار فى الرئة .

(ذو الزنقه) عند المهندسين شكل من الاشكال المنحرفة وهو ما يكون فيه ضلعان متوازيان وآخران غير متوازيين يكون احدهما عمودا على المتوازيين هكذا ذو الزنقتين عندهم شكل منحرف لا يكون احد الضلعين الغير المتوازيين عمودا على المتوازيين هكذا كذا ذكر المولوى سيد عصمة الله فى شرح خلاصة الحساب وقال الزنقة الانحراف ولم يبين انه بالفاء او القاف وانى لم اجد بالفاء فى كتب اللغة التى عندى وانما وجدته فى الصراح بالقاف لكنه لم يذكره بمعنى الانحراف بل بمعنى كوتجه تنك والله اعلم بحقيقة الحال والظاهر انه بالقاف .

(ذو العقل) نزد صوفيه آنكه خلق را ظاهر بيند وحق را باطن وحق نزد او آينه خلق باشد آينه پنهان كردد بصورتى كه ظاهر بود در آينه واين احتجاب مطلق بمقيد است . شعر . خلق پيدا بيند وحق را نهان . اينچنين بينند يعنى عاقلان . ذو العين وذو العقل آنكه خلق را وحق را بايكديكر مى بيند . وذو العين آنكه حق را ظاهر بيند وخلق را آينهٔ حق داند كذا فى كشف اللغات . وفى الاصطلاحات ذو العين هو الذى يرى الحق ظاهرا والخلق باطنا فيكون الخلق عنده مرآة الحق لظهور الحق عنده واختفاء الخلق فيه اختفاء المرآة بالصورة . وذو العقل والعين هو الذى يرى الحق فى الخلق والخلق فى الحق ولا يحتجب باحدهما عن الآخر بل يرى الوجود الواحد بعينه حقا من وجه خلقا من وجه فلا يحتجب بالكثرة عن شهود الوجه الواحد الاحد بذاته ولا تزاحم فى شهوده كثرة الظاهر احدية الذات التى تتجلى انتهى .

فصل الياء

(الذكاء) بالفتح كالسواء سرعة الفطنة كذا فى القاموس وعرف بشدة قوة للنفس[١] معدة لاكتساب الآراء اى العلوم التصورية والتصديقية وهذه القوة تسمى بالذهن . وجودة تهيؤها لتصور ما يرد عليها من الغير تسمى بالفطنة . والغباوة عدم الفطنة عما من شانه الفطنة فقابل الغبى الفطن كذا فى المطول فى بحث البلاغة . قال الجلبى ما حاصله انه على هذا الذكاء اعم من الفطنة انتهى . اقول بيانه ان الذهن قوة للنفس تتهيؤ بها لاكتساب العلوم اى لتحصيلها بالنظر وغيره فان الاكتساب اعم من النظر والاستدلال كما يجئ فى موضعه والعلم اعم من ان يكون تصور مقصود المتكلم من كلامه اى فهم معناه وادراكه المعبر عنه بقوله لتصور ما يرد عليه من الغير . وان يكون غير ذلك فشدة هذه القوة وجودتها هى الذكاء ثم شدة هذه القوة وجودتها لتصور ما يرد عليه من الغير اى شدتها لتهيؤ النفس بهذا العلم الخاص اى العلم بمقصود المتكلم هى الفطنة فهى اخص من الذكاء لانها قسم منها . قيل هذا بحسب اللغة واما بحسب الاصطلاح فقد يستعمل الذكاء فى الفطانة يقال رجل ذكى[٢] و يريدون به المبالغة فى فطانته[٣] فعلى هذا مقابل الغبى يكون الذكى انتهى . فمعنى رجل ذكى رجل شديد الفطانة قد بلغ فى الفطانة النهاية . وفى الاطول ههنا سؤال مشهور وهو ان الذكاء يجامع اكتساب الرأى فكيف يكون معدا له واجيب بان المعد بمعنى المهئ لا بمعنى المعد الاصطلاحى قال ونحن نقول يجوز ان يكون بمعنى المعد اصطلاحا ولا نسلم ان شدة القوة تجامع اكتساب الرأى بل حين حصول الاكتساب تفتر القوة . وقد يفسر الذكاء بملكة سرعة انتاج القضايا وسهولة استخراج النتائج بواسطة كثرة مزاولة المقدمات المنتجة كالبرق اللامع ملا يشتمل ملكة اكتساب الآراء التصورية وسرعة الانتاج وسهولة الاستخراج النظريتين فيكون اخص من التفسير الاول بمرتبتين انتهى كلام الاطول فى بحث التشبيه .

باب الراء المهملة

فصل الالف

(المرجئة) اسم فرقة من كبار الفرق الاسلامية . لقبوا به . لانهم يرجئون العمل عن

---

[١] وغايتها الحدس القويم فلا ينافى ما فى شرح الاشراق من ان الذكاء جودة الحدس وصفاء الذهن (لمصححه)

[٢] وفلان من الاذكياء (لمصححه)

[٣] كقولهم فلان شعلة نار . وذكاء اسم شمس . وابن ذكاء اسم للصبح وذلك انه يتصور الصبح ابنا للشمس (لمصححه)

الية اى يؤخرونه فى الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجأه اى اخره ومنه ارجئه واخاه اى امهله واخره . او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هـذا ينبـغى ان لا يهمز لفظ المرجية . وفرقهم خمس . اليونسية . والعبيدية . والغسانية . والثوبانية . والثومنية . كذا فى شرح المواقف وتحقيق كل [١] فى موضعه .

(الردء) بالكسر وسكون الدال المهملة فى الاصل الناصر وشرعا الذين يخدمون المقاتلين فى الجهاد وقيل هم الذين وقفوا على مكان حتى اذا ترك المقاتلون القتال قاتلوا كذا فى جامع الرموز والبرجندى فى كتاب الجهاد .

فصل الباء الموحدة

(الرب) بالفتح اسم من اسماء الله تعالى . والربوبية عند الصوفية اسم للمرتبة المقتضية للاسماء التى تطلب الموجودات فدخل تحتها العليم والسميع والبصير والقيوم والمريد والملك ونحو ذلك فان العليم يقتضى المعلوم والمريد يطلب المراد والقادر المقدور . اعلم ان الاسماء التى تحت اسمه الرب هى الاسماء المشتركة بينه وبين خلقه كالعليم تقول يعلم نفسه وخلقه وكذا الاسماء المختصة بالخلق كالقادر تقول خلق الموجودات ولا تقول خلق نفسه وهذه الاسماء اى المختصة بالخلق تسمى اسماء فعلية . والفرق بين اسمه الملك والرب ان الملك اسم لمرتبة تحتها الاسماء الفعلية والرب اسم لمرتبة تحتها الاسماء المختصة والمشتركة . والفرق بينه وبين الرحمن ان الرحمن اسم لمرتبة اختصت بجميع الاوصاف العلية الالهية سواء انفردت الذات به كالعظيم والفرد او حصل الاشتراك كالعليم او اختصت بالمخلوقات كالخالق والرازق . والفرق بينه وبين الله ان الله اسم لمرتبة ذاتية جامعة لحقائق الموجودات علويها وسفليها فدخل الرحمن تحت حيطة اسم الله والرب تحت الرحمن والملك تحت الرب فكانت الربوبية عرشا اى مظهرا ظهر فيها وبها الرحمن الى الموجودات . ثم للربوبية تجليان . معنوى وصورى فالمعنوى ظهوره فى اسمائه وصفاته على ما اقتضاه القانون التنزيهى من انواع الكمالات . والصورى ظهوره فى مخلوقاته على ما اقتضاه القانون الخلقى التشبيهى وما حواه المخلوق من انواع النقص فاذا ظهر سبحانه فى خلق من مخلوقاته على ما استحقه ذلك المظهر من التشبيه فانه على ما هو له من التنزيه كذا فى الانسان الكامل . وفى الاصطلاحات الصوفية الرب اسم للحق عز اسمه باعتبار نسبة الذات الى الموجودات العينية ارواحا كانت او اجسادا فان نسبة الذات الى الاعيان الثابتة هى منشأ الاسماء الالهية

[١] قوله وتحقيق كل اى تحقيق كل واحدة من الفرق الخمس المذكورة . فى موضعه . اى موضع كل منها فى هذا الكتاب باعتبار الفصول والابواب (لمصححه)

كالقادر والمريد ونسبتها الى الاكوان الخارجية هى منشأ الاسماء الربوبية كالرزاق والحفيظ فالرب اسم خاص يقتضى وجوب المربوب وتحققه والاله يقتضى ثبوت المألوه وتعينه وكل ما ظهر من الاكوان فهو صورة اسم ربانى يرى به الحق وبه يأخذ وبه يفعل ما يفعل واليه يرجع فيما يحتاج اليه وهو المعطى اياه ما يطلبه منه . رب الارباب . هو الحق باعتبار الاسم الاعظم والتعين الاول الذى هو منشأ جميع الاسماء وغاية الغايات اليه تتوجه الرغبات كلها وهو الحاوى لجميع المطالب النسبية واليه الاشارة بقوله وان الى ربك المنتهى لانه عليه الصلوة والسلام مظهر التعيين الاول فالربوبية المختصة به فى هذه الربوبية العظمى انتهى . والرب مطلقا لا يطلق الا عليه تعالى وعلى غيره بالاضافة نحو رب الدار مثلا كذا فى البيضاوى . [١]

(الرب) بالضم واحد الربوب وهى عند الاطباء ان يؤخذ ماء الشئ من النباتات والثمرات بان يغلى بالماء او بان يدق ويعصر ثم يصفى ويغلظ بالطبخ او بالشمس كذا فى بحر الجواهر .

(الربانى) بالفتح وتشديد الموحدة قيل سريانى الا انه لم يوجد فى كلامهم وقيل منسوب الى الربان كالريان . وقيل الى الرب الذى هو انشاء الشئ حالا فحالا الى الحد التام ولا يقال مطلقا الا عليه تعالى فالالف والنون فيه كما فى الربان للمبالغة . وفى المعالم انه الفقيه . وقيل الفقيه المعلم . وقال ابن الاثير العالم الراسخ فى العلم والدين وقيل العالم العامل كذا فى جامع الرموز فى الخطبة .

(الترتيب) بالمثناة الفوقانية . فى اللغة جعل كل شئ فى مرتبته وبعبارة اخرى وضع كل شئ فى مرتبته والمعنى ان الترتيب بين الاشياء وضع كل شئ منها فى مرتبة له عند المرتب فيشتمل الفكر الفاسد . وفيه اشارة الى انه لابد فى الترتيب من اعتبار المرتب تلك المرتبة فلو وضع شيئا منها فى مرتبته ولم يلاحظها لا يكون ترتيبا . قيل الضمير اما ان يرجع الى كل او الى شئ وعلى التقديرين يفسد المعنى اذ الترتيب ليس وضع كل شئ فى مرتبة كل شئ ولا فى مرتبة شئ ما وقد تحير الناظرون فى حله . والجواب انه ذكر الرضى فى بحث المعرفة ان الضمير الراجع الى النكرة المذكورة التى يحكم سابقا عليها معرفة لصيرورته

[١] الرب المالك والمصلح والسيد والمعبود . فان حمل على المالك عم الموجودات . وان على المصلح خرجت الاعراض لانها لا تقبل الاصلاح بل يصلح بها . وان على السيد اختص بالعقلاء . وان على المعبود اختص بالمكلفين وهذا اخص المحامل والاول اعمها . وهو حقيقة مختص بالبارى تع ولا يطلق على غيره الا مجازا او مقيدا والحق ان الرب باللام لا يطلق على غيره تعالى اصلا ولو مقيدا لورود النهى عنه فى حديث صحيح كذا فى الكليات (لمصححه)

معهودا به [١] فيختار ان الضمير راجع الى كل شئ والمعنى وضع كل شئ من الاشياء فى مرتبة كل شئ يتعلق به الوضع ولا شك ان الاوضاع متعددة بحسب تعدد الاشياء ولكل واحد منها مرتبة مختصة به عند الوضع ليس لغيره فاندفع المحذور وصار مآل المعنى ما فى التاج الترتيب نهادن چيزيرا پس چيزى ديكر والا ظهر ان يقال وضع شئ بعد شئ الا انه زاد لفظ كل اشارة الى ان الترتيب اللغوى انما يتحقق اذا وضع كل شئ منها فى موضعه حتى لو انتفى فى شئ منها انتفى الترتيب . فاندفع ما قيل ان هذا التعريف يقتضى الترتيب بحسب تعدد الاشياء الموضوعة كذا ذكر المولوى عبد الحكيم فى حاشية شرح الشمسية فى تعريف الفكر فى مبحث ليس الكل من كل من التصور والتصديق بديهيا ولا نظريا . وفى الاصطلاح كما وقع فى شرح الشمسية جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم والتأخير . وذكر احمد جند فى حاشيته ان هذا المعنى عرفى اذ فى كونه من مصطلحات العلوم تردد انتهى . وفى التعريف اشارة الى بقاء تعددها حال الترتيب فاذا جعل الماء الذى فى الانائين فى اناء واحد لا يكون ذلك ترتيبا ولذلك لا يكون التركيب من الاجزاء المحمولة عند من قال بوجود الكلى فى الخارج ترتيبا . وقولهم بحيث يطلق عليها اسم الواحد اى يطلق عليها هذا الاسم بوجه ما لا من كل وجه اذ لا يتصور ذلك فى الاشياء الكثيرة اذ لا تعرض لها الوحدة باعتبار ذواتها لانها بهذا الاعتبار معروضة للكثرة وانما تعرض لها الوحدة باعتبار عروض الهيئة الوحدانية لها والوحدة من كل وجه انما تعرض للبسيط من كل وجه ولئن تصور ذلك فليس بواجب فى الترتيب سواء كان ذلك المجموع واحدا حقيقيا بان يصير بحيث لا يبقى بين الاجزاء تمايز فى الوجود او غير حقيقى بل اعتباريا بان لا تصير هذه الحيثية . وقولهم ويكون لبعضها الخ اى بحيث يمكن الاشارة حسا او عقلا الى كل واحد من الاجزاء بانه اين هو من صاحبه يخرج الواحد الحقيقى من التعريف اذ الظاهر ان الضمير فى بعضها راجع الى الاشياء المجعولة بالحيثية المذكورة والاشياء المجعولة بحيث يطلق عليها الواحد الحقيقى لا تكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقديم والتأخير بعد الجعل كذلك وهو ظاهر والى هذا ذهب السيد الشريف وقال واحترز به عن مثل ترتيب الادوية . ثم الترتيب اخص مفهوما من التأليف اذ لم يعتبر فى التأليف نسبة بعض الاجزاء الى بعض بالتقديم والتأخير بل اكتفى فيه بالجزء

[١] ولا يخفى عليك ان النكرة المختصة بوصف او حكم لا تخرج عن كونها نكرة وان قل شيوعها فان اعتبر المرجوع اليه يكون الضمير الراجع الى النكرة المختصة ايضا نكرة وان اعتبر حال الراجع يكون الضمير الراجع الى النكرة الصرفة ايضا معرفة فالفرق تحكم فالصواب فى الجواب ان يقال الضمير راجع الى شئ الا ان اضافة كل تعتبر بعد الرجوع فحصول التعريف كل واحد واحد من وضع شئ فى مرتبته او يقال هذه العبارة مجمل لتفصيلات هى وضع هذا الشئ فى مرتبته ووضع ذلك فى مرتبته وهكذا (لمصححه)

الاول من مفهوم الترتيب والعقل اذا لاحظه جوز تحققه فى شئ بدون المقيد من غير عكس وكذا اخص منه صدقا اذ قد يوجد التأليف بين اشياء لا وضع لها اصلا لا حسا ولا عقلا بان لا تكون هى قابلة الاشارة الحسية ولا العقلية كما اذا لوحظت دفعة مفهومات اعتبارية على هيئة وحدانية هذا . وقيل الضمير فى بعضها راجع الى ذات الاشياء المتعددة من غير اعتبار وصف المجعولية المذكورة معها والمعنى ويكون لبعض تلك الاشياء نسبة الى البعض بالتقديم والتأخير اما حين حدوث تعلق المجعولية المذكورة لها فقط او بعده ايضا وظن هذا القائل ان الاشياء لتعددها متمايزة بالوجود لا محالة فيكون لها وضع حين حدوث تعلق المجعولية لها البتة فكل تأليف ترتيب و بالعكس فهما متساويان صدقا . ورد بانه ليس من لوازم التمايز فى الوجود بوجه ما حين حدوث تعلق المجعولية لها قبول الاشارة الحسية او العقلية لتوقف قبول الاشارة على ملاحظة تلك الاشياء تفصيلا لتمايز تلك الاشياء فى الوجود العقلى تفصيلا اذ الاجمالى لا يكفى لقبولها فيجوز ان لا تكون الاشياء المتمايزة بالوجود الاجمالى متمايزة بالوجود التفصيلى حين حدوث تعلق المجعولية بها فلا يكون لها وضع كالمفهومات الاعتبارية الملحوظة دفعة على هيئة وحدانية حين اطلاق الالفاظ الموضوعة بازائها وهذه الملحوظية الدفعية هى المجعولية وحين حدوث تعلق هذه المجعولية باجزاء تلك المفهومات وان كانت تلك الاجزاء مجعولة فى العقل لوجوب سبق العلم بالوضع الا ان تحققها فيه كان بطريق الاجمال على وجه لا يمكن للعقل على هذا الوجه ان يشير الى كل منها بان هو من صاحبه هذا . نعم التأليف الواقع فى امور تعلق بها نظر لا يمكن بدون الترتيب لانه تأليف المبادى بحسب حركة الذهن فلابد ان يقع بعضها فى اول الحركة والبعض فى آخرها . وبالجملة فالمقصود بقابلية الاشياء للاشارة الحسية او العقلية هو الاستعداد القريب فقط كما هو الاظهر لا مطلق الاستعداد قريبا كان او بعيدا كما ظن هذا البعض هذا كله اذا اخذ الترتيب والتأليف مطلقين واما اذا اخذا معينين فالترتيب المعين يستلزم التأليف المعين من غير عكس لان خصوص التأليف لخصوص المادة فقط وخصوص الترتيب باعتبار خصوص المادة والصورة معا فالتأليف من ا . ب . ج . مع تعينه يمكن ان يقع على هذا الترتيب المعين وان يقع على الترتيبات الست الممكنة فيها فهذا التأليف اعم من كل واحد من تلك الترتيبات ولا يستلزم شيئا منها بل يستلزم واحدا منها لا بعينه اذا كان لتلك الامور وضع حسى او عقلى هذا كله خلاصة ما فى حواشى شرح المطالع وشرح الشمسية . قال احمد جند هذا الذى ذكر هو معنى الترتيب المطلق ومعنى ترتيب الكتاب لغة وضع اجزائه فى مواقعها وعرفا جعل اجزائه بحيث يطلق عليها اسم الواحد على قياس ما عرفت فى الترتيب المطلق . ثم الترتيب فى اصطلاح اهل البديع هو ان يورد اوصاف الموصوف بها على ترتيبها فى الخلقة الطبيعية ولا يدخل

فيها وصفا زائدا ومثله عبد الباقي اليمني ۔ بقوله تعالى ۔ والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا ثم لتبلغوا اشدكم ثم لتكونوا شيوخا ۔ وبقوله تعالى ۔ فكذبوه فعقروها ۔ الآية كذا في الاتقان في نوع بديع القرآن ۔

(الرواتب) جمع راتبة وهي السنن التابعة للفرائض على المشهور ۔ وقيل انها الموقتة بوقت مخصوص فالعيد والاضحى والتراويح راتبة على الثاني لا على الاول كذا في شرح المنهاج في باب صلوة النفل ۔

(مرتبة الانسان الكامل) عبارة عن جميع المراتب الآلهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية ومراتب الطبيعة الى آخر تنزلات الوجود وتسمى المرتبة العمائية ايضا فهي مضاهية للمرتبة الآلهية ولا فرق بينهما الا بالربوبية والمربوبية ولذلك صار خليفة الله تعالى كذا في الجرجاني ۔

(المرتبة الاحدية) هي ما اذا اخذت حقيقة الوجود بشرط ان لا يكون معها شئ فهي المرتبة المستهلكة جميع الاسماء والصفات فيها ويسمى جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء ايضا كذا في الجرجاني ۔

(المرتبة الآلهية) ما اذا اخذت حقيقة الوجود بشرط شئ فاما ان يؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليتها وجزئيتها المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة الآلهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الاعيان والحقائق الى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية ۔ واذا اخذت بشرط كليات الاشياء تسمى مرتبة الاسم الرحمن رب العقل الاول المسمى بلوح القضاء وام الكتاب والقلم الاعلى ۔ واذا اخذت بشرط ان تكون الكليات فيها جزئيات متصلة ثابتة من غير احتجابها عن كلياتها فهي مرتبة الاسم الرحيم رب النفس الكلية المسماة بلوح القدر وهو اللوح المحفوظ والكتاب المبين ۔ واذا اخذت بشرط ان تكون الصور المفصلة جزئيات متغيرة فهي مرتبة الاسم الماحي والمثبت والمحي رب النفس المنطبقة في الجسم الكلي المسماة بلوح المحو والاثبات ۔ واذا اخذت بشرط ان تكون قابلة للصور النوعية الروحانية والجسمانية فهي مرتبة الاسم القابل رب الهيولى الكلية المشار اليها بالكتاب المسطور والرق المنشور ۔ واذا اخذت بشرط الصور الحسية الغيبية فهي مرتبة الاسم المصور رب عالم الخيال المطلق والمقيد ۔ واذا اخذت بشرط الصور الحسية الشهادية فهي مرتبة الاسم الظاهر المطلق والآخر رب عالم الملك كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني ۔

(الرسوب) بضم الراء والسين المهملة فى اللغة استقرار الاجزاء الغليظة من المائعات فى اسفلها كما فى بحر الجواهر والاقسرائى ـ وقيل هو كل ما يرسب فى قعر الاناء من الثفل كما فى شرح القانونچه ـ وعند الاطباء كل جوهر اغلظ قواما من مائية البول متميز عنها وان تعلق فى الوسط او طفأ ـ فالجوهر جنس ويراد به ما يكون خارجا مع البول لا ما يكون جزءا منه والا لما وجد بدونه ـ وقولهم اغلظ قواما من مائية البول احتراز عن الريح المخالطة للمائية والزبد ـ وقولهم متميز عنها اى فى الحس احتراز عن الجواهر المفيدة للبول اللون والقوام ـ وايراد لفظ كل لتسهيل فهم المبتدئ لئلا يتوهم التخصيص بفرد دون فرد ـ وقولهم وان تعلق الخ تنبيه على ان بين المعنيين اى اللغوى والاصطلاحى عموما من وجه لصدقهما على الرسوب الراسب من البول وصدق اللغوى فقط على ما يرسب من الثفل فى غير البول وصدق الاصطلاحى فقط على المتعلق والغمام ـ وعلى ان اقسام الرسوب ثلثة لانه ان وجد فى اسفل القارورة يسمى رسوبا راسبا وان وجد فى وسطها يسمى رسوبا متعلقا وان وجد فوقها يسمى غماما وسحابا ورسوبا طافيا ـ قيل انما يطلق الرسوب على الغمام والمتعلق لان من شان الرسوب ان يرسب فى الاسفل وانما يطفؤ ويتعلق اذ امنع منه مانع فلوجود هذه الصفة فيه بالقوة قيل له رسوب ـ وايضا ينقسم الرسوب الى طبيعى ويسمى رسوبا محمودا وفاضلا والى غير طبيعى ويسمى رسوبا رديا اما الطبيعى فهو الدال على النضج وهو الاملس الابيض المتشابه الاجزاء المجتمع اى المتصل الاجزاء ـ وافضل اقسام الطبيعى الراسب ثم المتعلق ثم الغمام وغير الطبيعى بخلافه ـ وافضل اقسامه الغمام ثم المتعلق ثم الراسب وهو اقسام اذ الرسوب الردى اما ان يكون من الاعضاء او من الرطوبات اذ ليس فى البدن جسم منه يكون رسوب غيرهما فان كان من الاعضاء فاما ان يكون من الاعضاء الاصلية ويسمى خراطيا او لا يكون وحينئذ اما ان تكون فيه دهنية ويسمى دسميا او لا تكون ويسمى لحميا ـ والخراطى اما ان يكون من ظاهر العضو او من باطنه فان كان الاول يسمى قشوريا وان كان الثانى فان كان ذلك المنفصل اجزاء كبارا عراضا بيضاء او حمراء يسمى صفائحيا فالابيض من المثانة والاحمر من الكلية او الكبد وان لم يكن اجزاء كبارا عراضا فان كان احمر يسمى كرسنيا وان لم يكن احمر يسمى نخاليا والكائن من الرطوبات منه الاسود ومنه الاشقر ومنه الكمد ـ وفى القانونچه الرسوب الردى ينقسم الى خراطى وهو الشبيه بالقشور ودشيشى بالزرنيخ الاحمر ويسمى سويقا ايضا ولحمى ودسمى ومدى ومخاطى وشعرى ورملى ورمادى وعلق ودموى وحميرى اى الشبيه بقطع الخمير المنقوع والتفصيل يطلب من كتب الطب ـ

(الرطوبة) ضد اليبوسة وهما كيفيتان ملموستان بديهيتان وما ذكر فى تعريفهما اما

لوازمهما او تعريفات لفظية . قال الامام الرازى الرطوبة سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه اى كيفية تقتضى تلك السهولة وهى البلة . لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل ارطب من الماء لانه اشد التصاقا من الماء وكذا الحال فى الدهن مع ان كونهما ارطب من الماء باطل . لانا نقول العسل وان كان الصق من الماء الا انه ينفصل بعسر وكذا الدهن وايضا نحن لا نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يكون الاشد التصاقا ارطب بل انما فسرناه بسهولة الالتصاق . وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل بشكل الحاوى القريب وسهولة تركه اى التشكل بعد قبوله اياه . ورد بانه يرد عليه ما مر اذ التشكل ان كان للرطوبة فما يكون ادوم شكلا يكون ارطب كالعسل فانه ادوم شكلا بالنسبة الى الماء وايضا يلزم على هذا ان يكون الهواء ارطب من الماء لانه ارق قواما واقبل للتشكلات وتركها . واتفقوا اى جمهورهم على ان خلط الرطب باليابس يفيد الاستمساك كما انه يفيد الرطب استمساكا من السيلان فيجب على تقدير كون الهواء ارطب ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد التراب استمساكا من التفرق ويفيد التراب الهواء استمساكا من السيلان وكلاهما باطلان . وههنا ابحاث . الاول زعم البعض ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب . قال الامام الرازى كلا القولين محتمل . والثانى هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما كالحمرة بين السواد والبياض او لا توجد والحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه . والثالث فى المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا تكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور فى وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذى بين السماء والارض خلاء صرفا واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا فى بحث الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفى كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة و بمعنى الالتصاق محسوسة هكذا يستفاد من شرح المواقف وشرح الطوالع . والرابع الرطب كما يقال على ما مر كذلك يقال على معان اخر . فى بحر الجواهر الرطب بفتحتين يقال لما يقبل الاتصال والانفصال والتشكل بسهولة بحيث لا يظهر فيه ممانعة عن ذلك كما يقال ان الهواء رطب . ولما هو بطبعه متماسك لكنه

بادنى سبب يصير قابلا لذلك بسهولة كقولنا للماء انه رطب ۔ ولما يكون الغالب فيه الاسطقس الرطب كما يقال للشحم انه رطب ۔ ولما يكون ما يتكون عنه الاعضاء رطبا كما يقال للبلغم والدم انهما رطبان ۔ ولما اذا اورد على البدن وانفعل عن حرارته اثر فيه رطوبة زائدة على التى له كقولنا ان كذا من الادوية رطب ويسمى رطبا بالقوة ايضا ۔ ولما تخالطه رطوبات كثيرة كقولنا ان هواء الفناء رطب ۔ ولما هو اميل عن التوسط الى جهة الرطوبة كقولنا الاناث ارطب من الذكور ۔ ولما اعطى مزاجا هو اكثر رطوبة مما ينبغى ان يكون له بحسب نوعه او صنفه او شخصه كقولنا فلان رطب المزاج ۔ ولما هو سريع الاستحالة الى الرطوبة كقولنا للغذاء التفه انه رطب وكذلك فافهم الحال فى اليابس انتهى ۔ وقد سبق ما يتعلق بهذا فى لفظ البلة ايضا فى فصل اللام من باب الباء الموحدة ۔

(الرطوبة الغريزية) بالغين المعجمة هى جسم رطب سيال نسبتها الى الحرارة الغريزية كنسبة الدهن الى السراج ۔

(الرطوبة الفضلية) هى الرطوبة التى لا تمتزج بباقى العناصر امتزاجا تاما فهذه الرطوبة غريبة فضلية بالنسبة الى الاجزاء الغذائية او الدوائية غير داخلة فى حقيقتها بل خارجة عنها وان كانت داخلة فى حقيقة ذلك الجسم وهذه مكتسبة من الماء ليست طبيعية ولا مستحكمة فى المزاج ولذلك ينسب الزنجبيل الى اليبس ۔ قال بعض الافاضل انه اذا قيل شئ من الثمار والبقول والحبوب انه فيه رطوبة فضلية فمعناه ان بعض ما جذبه من الرطوبة ليغتذيها لم ينضج بعد كذا فى بحر الجواهر ۔

(رطوبات البدن) منها اولية ومنها ثانوية فالاولى الاخلاط كما فى شرح القانونچه ۔ وفى بحر الجواهر ۔ فالاولى هى الاخلاط المحمودة ۔ والثانية قسمان فضول وهى الاخلاط المذمومة وغير فضول وهى اربعة اصناف ۔ الاولى المحصورة فى تجاويف اطراف العروق الشعرية الساقية للاعضاء ۔ والثانية المبثة فى العروق الصغار المجاورة للاعضاء الاصلية بمنزلة الطل وهى مستعدة لان تستحيل غذاء عند فقدان البدن الغذاء ولان تبلها اذا جففها سبب من حركة وغيرها ۔ والثالثة القريبة العهد بالانعقاد المستحيل الى جوهر الاعضاء بالمزاج والشبه لا بالقوام التام ۔ والرابعة الرطوبة المداخلة للاعضاء الاصلية منذ ابتداء الخلقة الحافظة لاتصال اجزائها وتقال لهذه الرطوبات رطوبات اصلية ۔

(رطوبات العين) منها الرطوبة الزجاجية وهى رطوبة صافية غليظة القوام بيضاء تضرب الى قليل حمرة مثل الزجاج الذائب ولذا سميت بالزجاجية ۔ ومنها الرطوبة الجليدية وهى رطوبة وسطية من رطوبات العين سميت بها لجمودها وصفائها ۔ ومنها الرطوبة البيضية

وهى رطوبة شبيهة ببياض البيض لونا وقواما ولذا سميت بها وتفاصيلها تطلب من كتب علم التشريح .

(الرقبة) بفتح الراء والقاف وهى ذات مرقوق مملوك سواء كان مؤمنا او كافرا ذكرا او انثى كبيرا او صغيرا كذا فى جامع الرموز فى فصل الظهار . والرقبة فى الاصل بمعنى العنق ثم استعمل فى ذات الانسان تسمية الكل باسم اشرف اجزائه كما فى لفظ الرأس والوجه والعنق وامثالها فانها تطلق ويراد به ذات الانسان والاصل فيها ان الجزء الذى لا يبقى الانسان بدونه يطلق على كل الانسان وتراد به ذات الانسان ولهذا الاصل لا تطلق اليد والرجل وامثالهما على الانسان ولا يراد بها [١] ثم خص لفظ الرقبة فى المرقوق كما فى قوله تعالى تحرير رقبة هكذا فى حواشى الهداية .

(الرقبى) بالضم اسم من المراقبة وهى ان تعطى انسانا ملكا وتقول ان مت فهو لك وان مت فهو لى كما فى المبسوط والصحاح وغيرهما وهو الصواب وكونهما من الاقارب لم يقل به احد كما فى المغرب وشريعة هى ان تقول لشخص دارى لك رقبى ففسره الطرفان وقالا ان مت قبلك فهى لك كناية عن قولك ان مت قبلى فهى لى . وانما لم يصرح به احترازا عن سماجة ذكر مراقبة موته وهى باطلة عندهما جائزة عنده فالرقبى اسم من المراقبة بالاتفاق كما فى الكرمانى وغيره والخلاف فى تفسيره بناء على انها متضمنة للشرطين فقالا انها تعليق بالخطر وهو انتظار موت الموهوب له فتكون باطلة وقال انها تمليك فى الحال والشرط وهو انتظار الواهب باطل فتكون صحيحة والاول هو الصحيح كما فى المضمرات وغيره كذا فى جامع الرموز فى كتاب الهبة .

(المراقبة) هى عند اهل السلوك محافظة القلب عن الردية . وقيل المراقبة ان تعلم ان الله تعالى على كل شئ قدير . وقيل حقيقة المراقبة ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك كما جاء فى الحديث فى باب الصلوة . وقال بعض اهل الاشارات المراقبة على ضربين مراقبة العام ومراقبة الخاص فمراقبة العام من الله تعالى خوف ومراقبة الخاص من الله تعالى رجاء . سئل ابن عطاء ما افضل الطاعات قال مراقبة الحق على دوام الاوقات . وقيل علامة المراقبة ايثار ما آثره الله وتعظم ما عظمه الله وتصغير ما صغره الله كذا فى خلاصة

[١] هو مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فالمعتبر هو الجزء الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونه . واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان . فتسمية الشئ باسم جزئه انما يصح اذا كان الجزء مدارا فى المعنى الذى قصد بالكل كما ان مدار الرقابة على العين دون غيره من الاعضاء (لمصححه)

السلوك . وفى اسرار الفاتحة المراقبة عبارة عن مراعاة السر بملاحظة الحق . وقال الخواص هى خلوص السر والعلانية لله تعالى . وقال بعضهم هى خروج النفس عن حولها وقوتها متعرضا لنفحات لطفه ورضاه معترضا عما سواه مستغرقا فى بحر هواه مشتاقا الى لقاه وبدائتها صيانة الاعضاء والجوارح من المخالفات ونهايتها هى مراقبة الرقيب الحقيقى بالمشاهدات . وقال الواسطى رح افضل الطاعات حفظ الاوقات وهو ان لا يطالع العبد غير حده ولا يراقب غير ربه ولا يقارن غير وقته . ومراقبة الخواطر عندهم قد سبقت فى المقدمة فى بيان علم السلوك . والمراقبة عند اهل العروض هى كون الحرفين بحيث لا يجوز ثبوتهما معا ولا سقوطهما معا بل يجب ان تسقط احديهما وتثبت الاخرى وتلك تقع بين ساكنى سببين خفيفين هما بين وتدين اولهما مقرون وثانيهما مفروق هكذا فى عنوان الشرف وبعض الرسائل العروض العربى . وفى جامع الصنائع المراقبة اجتماع سببين من شانهما ان يسقط احدهما البتة . وعند القراء كون الكلمتين بحيث يوقف على احدهما فحسب قال صاحب الاتقان قد يجيزون الوقف على حرف وعلى غيره ويكون بين الوقفين مراقبة على التضاد فاذا وقف على احدهما امتنع الوقف على الآخر كمن اجاز الوقف على . لا ريب . فانه لا يجيزه على . فيه . والذى يجيزه على . فيه . لا يجيزه على . لاريب . وكالوقف على . وما يعلم تأويله الا الله . بينه وبين الراسخون فى العلم مراقبة . قال ابن الجزرى واول من نبه على المراقبة فى الوقف ابو الفضل الرازى اخذه من المراقبة فى العروض انتهى . والبعض يسميها معانقة ايضا .

(التركيب) بالكاف لغة الجمع وعرفا مرادف التأليف وهو جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ولا تعتبر فى مفهومه النسبة بالتقديم والتأخير كما عرفت فى لفظ الترتيب بخلاف التأليف فانه تعتبر فيه المناسبة بين الاجزاء لانه مأخوذ من الالفة صرح بذلك السيد الشريف فى حاشية الكشاف هكذا فى شرح التهذيب لليزدى . فالمركب على هذا هو مجموع الاشياء المتعددة المأخوذة بالحيثية المذكورة . وفى بعض كتب الصرف هذا معنى مطلق التركيب واما التركيب فى اصطلاح الصرفيين فهو جمع حرفين او حروف بحيث يطلق عليها اسم الكلمة انتهى . فالمركب على هذا هو الكلمة التى فيها حرفان او اكثر والتركيب عند النحاة مقابل الافراد وكذا عند المنطقيين لكن بين الاصطلاحين فرقا يجئ بيانه فى لفظ المفرد فى فصل الدال من باب الفاء . اعلم ان النحاة قالوا ان كان بين جزئى المركب وهما اللفظان اسناد سمى مركبا اسناديا وجملة فان كان ما بينهما اسنادا اصليا مقصودا لذاته سمى كلاما . فالجملة اعم من الكلام . وان لم يكن بينهما اسناده فاما ان تكون بينهما نسبة تقييدية بان يكون احد الجزئين قيدا للآخر يسمى مركبا تقييديا فان كان احدهما مضافا والآخر مضافا اليه سمى مركبا اضافيا وان كان احدهما موصوفا والآخر صفة سمى

مركبا توصيفيا . واما المصادر والصفات مع فاعلها فانها فى حكم المركبات التقييدية لكون اسنادها ايضا غير تام ويجئ ما يؤيد هذا فى بيان الاسناد التام وغير التام . واما ان لا تكون بينهما نسبة تقييدية ايضا ويسمى مركبا غير تقييدى . فالمركب الغير التقييدى ما ليس فيه نسبة اسنادية ولا تقييدية اصلا لا فى الحال ولا قبل التركيب فخرج تأبط شرا علما اذ فيه نسبة قبل العلمية وكذا نحو عبد الله علما بخلاف بخت نصر فان نصر قبل تركيبه مع بخت ايضا علم فليست فيه نسبة اصلا والمفهوم من الضوء شرح المصباح ان المركب التقييدى هو التوصيفى حيث قال فى تعريف الكلام التأليف اما على وجه التعداد كخمسة عشر او الاضافة نحو غلام زيد او التقييد اعنى التوصيف نحو ارجل الذاهب او غير ذلك انتهى . ثم المركب الغير التقييدى اما ان يركب تركيبا به يصير فى حكم الكلمة الواحدة معدودا فى الاسماء اولا الثانى نحو بزيد ومنك والاول ان تضمن الجزء الثانى منه حرفا سواء كان حرف عطف نحو خمسة عشر فانه فى الاصل خمسة وعشر . او غيره كحرف الجر نحو بيت بيت اى بيت منته الى بيت او ملصق به يسمى مركبا تضمنيا وان لم يتضمن له سمى مركبا مزجيا وامتزاجيا وذا المزاج ايضا كما فى شرح التسهيل . والمزجى وان كان مختوما بويه كسيبويه وعمرويه يسمى مركبا صوتيا . وفى الفوائد الضيائية فى بحث اسماء العدد قال خمسة عشر مركب امتزاجى . قال المولوى عصام الدين فى حاشيته الصواب ان يقال هو مركب تضمنى انتهى . اعلم ان نحو ضاربة وبصرى وسيضرب ونحوها مما يعد لشدة الامتزاج كلمة واحدة عرفا ليس من المركب بل هو داخل فى المفرد على الصحيح وان جعله البعض داخلا فى المركب المزجى كما يجئ فى لفظ المفرد فيصح ما قالوا من ان الموجود من اقسام المزجى هو المركب من اسمين حقيقة كبعلبك فان بعل اسم صنم وبك اسم سلطان فركبا وجعلا اسما واحدا وسمى به البلد الذى كانا فيه كذا فى الفوائد الضيائية او حكما كسيبويه فان ويه حكاية صوت غير موضوع لمعنى لكنه فى حكم الاسم حيث اجرى مجرى الاسماء المبنية وسيب اسم بنى مع كلمة ويه فجعلا اسما واحدا وكذا عمرويه وسعدويه كذا فى الصراح او من اسم وفعل نحو بخت نصر فان بخت معرب بوخت بمعنى الابن ونصر اسم صنم وهو ماض من باب التفعيل هذا غاية جهدى فى هذا المقام مستنبطا من الارشاد واللباب والكافية وشروحها وغيرها . او من فعل واسم نحو تأبط شرا فان تأبط ماض من باب التفعل من الابط يعنى در بغل كرفت بدى را فانه مبنى فى الاحوال الثلث وكذا كل جملة يسمى بها مثل برق نحره وذرى حبا كذا فى الصراح (فائدة) فى الرضى ما يكون تركيبه للعلمية ضربان اما ان يكون فى الجزء الاخير قبل التركيب سبب البناء اولا فان كان فالاشهر ابقاء الجزء الاخير على البناء ويجوز اعراب ما لا ينصرف وتجوز على قلة اضافة الصدر الى العجز كما جاءت فى معد يكرب فيجئ فى المضاف اليه الصرف وتركه .

وفيه ايضا وان حذف حرف الجر او العطف قبل العلمية فبناء الجزئين اولى بعد العلمية[١]
ويجوز اعراب الثانى مع منع الصرف مع التركيب وتجوز فيه الاضافة ايضا مع صرف
الثانى وتركه وكذا كل ما يتضمن فيه الثانى حرفا يجوز فيه الاوجه الثلثة بعد العلمية .
وفى المنهل المركب المتضمن للحرف نحو خمسة عشر قيل انه يحكى . وقيل يعرب غير
منصرف . وفى شرح التسهيل ذو المزج قسمان احدهما مختوم بغير ويه كمعد يكرب ويجوز
فيه ثلث لغات . الاولى ان يبنيا معا تشبيها له بخمسة عشر . والثانية اعراب الثانى مع منع
الصرف وهو الفصيح . والثالثة الاضافة هكذا ذكر المولوى عبد الحكيم فى حاشية حاشية
الفوائد الضيائية فى بحث غير المنصرف . قال المنطقيون اللفظ المركب يسمى قولا ومؤلفا
فهذه الالفاظ الثلثة مترادفة بحسب الاصطلاح المشهور . وربما يفرق بين المركب والمؤلف
فيقال بتثليث القسمة اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شئ اصلا وهو المفرد او يدل فاما ان
يدل على جزء معناه وهو المؤلف او لا على جزء معناه وهو المركب وهذا هو المنقول
عن بعض المتأخرين . وقيل انهم عرفوا المؤلف بما عرف به المركب فى المشهور وهو ما
تقصد بجزء منه الدلالة على بعض ما يقصد به حين ما يقصد به . والمركب بما يدل جزؤه
لا على جزء المعنى وعلى هذا لا تكون القسمة حاصرة لخروج مثل الحيوان الناطق علما
اذ لا يدخل فى المفرد وهو ظاهر ولا فى المؤلف لعدم الدلالة على جزء ما يقصد به ولا
فى المركب لانه الذى يدل جزؤه لا على جزء معناه اللهم الا ان يزاد فى تعريف المركب
ويقال بانه ما يدل جزؤه لا على جزء معناه دلالة مقصودة او ينقص من تعريف المؤلف
ويقال هو ما يدل جزؤه لا على جزء معناه مطلقا اى سواء كانت دلالته مقصودة اولا . ويطلق
المركب ايضا على الاعم من الملفوظ والمعقول كما يطلق على الملفوظ ﴿ التقسيم ﴾ المركب
اما تام ويسمى كلاما وهو ما يفيد فان احتمل الصدق والكذب سمى قضية وخبرا وان لم
يحتمل فان دل على طلب الفعل دلالة اولية فهو مع الاستعلاء امر ان كان المطلوب غير
كف وان كان كفا فهو نهى والا فهو التنبيه ويندرج فيه التمنى والنداء والقسم والترجى
ومنهم من عد التمنى والنداء والاستفهام من اقسام الطلب كالامر والنهى وقد يقسم المركب
الى الخبر والانشاء المتناول للطلب والتنبيه . واما ناقص ويسمى غير كلام وهو ما لا يفيد
فاما ان يكون الثانى فيه قيدا للاول اولا . والاول المركب التقييدى وهو اما مركب من
اسمين اضيف اولهما الى الثانى او وصف به او من اسم متقدم وفعل متأخر وقع صفة له
او صلة له اذ لو تقدم الفعل او تأخر ولم يكن صفة ولا صلة كان المركب منهما كلاما .
والثانى غير تقييدى فالمركب من اسم واداة او فعل واداة هذا كله خلاصة ما فى شرح

[١] لقيام موجبه فى كليهما اما فى الاول فالاحتياج الى الثانى واما فى الثانى فتضمن الحرف
(لمصححه)

المطالع وحاشيته للسيد الشريف ٭ وفى الجرجانى المركب ما تقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه ٭ وللمفرد من حيث هو اطلاقات اربعة فتارة يراد به ما يقابل المثنى والمجموع فيقال هذا مفرد اى ليس مثنىً ولا مجموعا وتارة ما يقابل المضاف او شبهه فيقال هذا مفرد اى ليس بمضاف ولا شبهه وتارة ما يقابل الجملة او شبهها فيقال هذا مفرد اى ليس بجملة ولا شبهها وتارة ما يقابل المركب كما مر ٭ وينقسم المركب على خمسة اقسام مركب اضافى كغلام زيد ومركب تعدادى كخمسة عشر ومركب مزجى كبعلبك ومركب صوتى كسيبويه ومركب اسنادى كقام زيد وزيد قائم انتهى ٭ والتركيب عند اهل التعمية يطلق على قسم من الاعمال التسهيلية وآن آوردن لفظ مركب بحسب معنى شعرى ومفرد بحسب معنى معمائى ومقصود ازان معنى باشد نه لفظ مثاله معمى باسم مرشد درين بيت ٭ شعر ٭ در دل مردم چو مهرش ساخت جاى ٭ جامى آخر سوى آن مردم كش آى ٭ كذا فى رسالة للمولوى عبد الرحمن الجامى ٭ وعند المحاسبين يطلق على قسم من النسبة كما يجئ فى فصل الباء الموحدة من باب النون وعلى كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة يعدها الاثنان والستة تعدها الثلثة وكذا الاثنان ويقابله الاولية وهى كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة كذا فى شرح المواقف فى بحث الكيفيات المختصة بالكميات ٭ فالعدد قسمان اول ومركب وتطلق المركب عندهم ايضا على كل من الفرد والزوج اذا لم يكن اولا اى فى اول الاعداد كالاربعة والثلثة ويجئ فى لفظ العدد فى فصل الدال من باب العين ٭ وعلى مقابل المفرد ويفسر بعدد مرتبته اثنان فصاعدا كخمسة عشر فانها الآحاد والعشرات ويفسر المفرد بعدد مرتبته واحدة بحسب كخمسة وخمسين وخمسمائة كذا فى ضابط قواعد الحساب ٭ وقد يفسر المفرد بما يعبر عنه باسم واحد سواء كان خطا او سطحا كثلثة او جذر ثلثة فعلى هذا المركب ما يعبر عنه باسمين ويسمى ذا الاسمين سواء كان خطا او سطحا كثلثة وجذر ثلثة مجموعين على ما فى حواشى تحرير اقليدس ٭

(المركّب) بفتح الكاف المشددة يطلق على معان ٭ منها ما عرفت ٭ ومنها ما هو مصطلح المحدثين وهو حديث ركب متنه باسناد متن حديث آخر كذا فى القسطلانى وشرح شرح النخبة ٭ ومنها ما هو من اقسام الموجهات وهى القضية الموجهة التى لا يكون فيها حكم واحد بل حكمان احدهما ايجاب والآخر سلب وتقابلها البسيطة وهى ما لا يكون فيه الا حكم واحد ايجاب او سلب فالعرفية الخاصة مثلا مركبة والضرورية المطلقة بسيطة ٭ ومنها ما يتركب من اجسام مختلفة الحقائق بحسب الحقيقة وهو قسمان تام وغير تام ويسمى ناقصا ايضا ٭ فالمركب التام هو الذى تكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به وهو منحصر فى المواليد الثلث اى النبات والحيوان والمعدن وذلك لان التركيب لا يكون الا

من بسائط تتصغر اجزاؤها وتماس متفاعلة حتى تستقر على كيفية متوسطة وحدانية تستعد بها لان يفيض عليها من المبدء صورة حافظة لتأليفها لكون العناصر مستدعية بالذات للافتراق . فتلك الصورة ان لم يصدر عنها اثر فى المركب الا الحفظ المذكور فهى الصورة المعدنية والجسم المركب المتنوع بها معدن . وان صدرت عنها مع الحفظ التغذية والتنمية لا غير فهى النفس النباتية والجسم المركب المتنوع بها نبات . وان صدر عنها الحس والحركة الارادية مع ما يصدر من النفس النباتية فهى النفس الحيوانية والجسم المتنوع بها حيوان والحيوان ان تعلقت به نفس مجردة هى مصدر للنطق وادراك الكليات فهو الانسان والا فهو الحيوان الاعجم . والمركب الغير التام هو المركب الذى لا تكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به سواء لم تكن لها صورة نوعية كالممتزج من الماء والطين اذ ليست له صورة مغايرة لصور بسائطها او كانت لها صورة نوعية لكن لا تحفظ تركيبه زمانا معتدا به كالشهب والنيازك هكذا ذكر الحكماء وهكذا نقل عن السيد السند وابنه . ومنها الشئ الذى يكون اكثر اجزاءً من شئ آخر ويقابله البسيط ويسمى بسيطا اضافيا . ومن ههنا يقال من القضايا الموجهة ما هى مركبة وهى التى لايكون فيها حكم واحد بل حكمان احدهما ايجاب والآخر سلب ومنها ما هى بسيطة وهى التى لا يكون فيها الا حكم واحد ايجاب او سلب فالعرفية الخاصة مثلا مركبة والضرورية المطلقة بسيطة وقد سبق بعض معانيه فى لفظ البسيط فى فصل الطاء من باب الباء الموحدة .

(المتراكب) عند اهل القوافى قسم من القافية كما يجئ .

(الراهب) هو العالم فى الدين المسيحى العامل بالرياضه الشاقة وترك المأكولات اللذيذة والملبوسات اللينة والانقطاع من الخلق والتوجه الى الحق . والرهبانية ممنوعة فى الاسلام قال النبى صلى الله عليه وسلم لا رهبانية فى الاسلام هكذا فى الجرجانى وغيره .

فصل الثاء المثلثة

(الارتثاث) فى اللغة مصدر ارتث الجريح اى حمل من المعركة وبه رمق وفى الشرع ان يرتفق الجريح بشئ من مرافق الحيوة او يثبت له حكم من احكام الاحياء كالاكل والشرب والنوم وغيرها كذا فى شرح الوقاية فى باب الشهيد .

فصل الحاء المهملة

(المرابحة) بالموحدة مصدر من باب المفاعلة وهى عند الفقهاء ان يشترط البائع فى بيع العرض ان يبيع بما اشترى به اى بما قام على البائع من الثمن وغيره مع فضل اى زيادة شئ معلوم من الربح . فقولنا ان يشترط يخرج المساومة . وقولنا فى بيع العرض احتراز عن الصرف فان المرابحة ليست فى بيع الدراهم والدنانير بجنسها كما فى الكفاية . وقولنا

بما اشترى به يخرج الوضيعة وهى البيع بالقصان مما اشترى به . وقولنا مع فضل يخرج التولية وهى البيع بمثل ما اشترى به . وصورتها اى المرابحة ان يقول البائع بعت منك هذا بما اشتريته مع زيادة كذا فى جامع الرموز والبرجندى .

(الترجيح) بالجيم فى اللغة جعل الشئ راجحا اى فاضلا غالبا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان . وفى اصطلاح الاصوليين بيان الرجحان واثباته والرجحان زيادة احد المثلين المتعارضين على الآخر وصفا . ومعنى قولهم وصفا ان الترجيح يقع بما لا عبرة له فى المعارضة فكان بمنزلة الوصف التابع للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا او تقوم به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتى الميزان وتلك الزيادة على وجه لا تقوم بها المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا فى العادة كالدانق او الحبة او الشعيرة فى مقابلة العشرة لا يعتبر وزنه عادة ولا يفرد لها الوزن فى مقابلها بل يهدر ويجعل كان لم يكن بخلاف الستة او السبعة ونحوهما اذا قوبلت بالعشرة فان ذلك لا يسمى ترجيحا لان الستة ونحوها يعتبر وزنها فى مقابلة العشرة ولا تهدر وهذا مأخوذ من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويلا بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا فى قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع . فخرج بهذا القيد الترجيح بكثرة الادلة بان يكون فى احد الجانبين حديث واحد وقياس واحد وفى الآخر حديثان او قياسان وان ذهب اليه البعض من اصحاب الشافعى ومن اصحاب ابى حنيفة رح . وبالجملة اذا دل دليل على ثبوت شئ والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا فى القوة اولا وعلى الثانى اما ان تكون زيادة احدهما بمنزلة التابع والوصف اولا ففى الصورة الاولى معارضة حقيقة ولا ترجيح وفى الثانية معارضة مع ترجيح وفى الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المنبئ عن التماثل فلا يقال النص راجح على القياس. وما ذكرنا من معنى الترجيح هو معنى ما قيل الترجيح اقتران الدليل الظنى بامر يقوى به على معارضة هكذا فى التلويح وبعض شروح الحسامى . وفى العضدى الترجيح فى الاصطلاح اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها . وللفقهاء ترجيح خاص يحتاج اليه فى استنباط الاحكام وذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما دلالته عليه قطعية اذ لا تعارض بين قطعيين ولا بين قطعى وظنى بل لابد من اقتران امر بما يقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذى هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح فى مصطلح القوم وطرق الترجيح كثيرة تطلب من التوضيح والعضدى وغيرهما .

(الترشيح) عند اهل البيان من اهل الفرس يطلق على قسم من الاستعارة كما يجئ

فى فصل الراء من باب العين . ومن اهل العرب يطلق على معان . منها ترشيح التشبيه وهو ذكر ما يلايم المشبه به كذكر الانشاب فى قولهم اظفار المنية الشبيهة بالسبع انشبت فلانا والتخييل وهو اثبات ما يلازم المشبه به للمشبه كاثبات الاظفار اللازمة للسبع للمنية المشبه . ومنها ترشيح المجاز اللغوى وهو ذكر ما يلايم المعنى الحقيقى نحو اطولكن فى قوله عليه السلام اسرعكن لحوقا بى اطولكن يدا فانه ترشيح للمجاز اعنى اليد المستعملة فى النعمة . ومنها ترشيح المجاز العقلى وهو ما يلايم ما هو له نحو . شعر . واذ المنية انشبت اظفارها . لاصبت كل تميمة لا تنفع . فان ذكر الانشاب ترشيح لاثبات الاظفار للمنية على مذهب صاحب التلخيص . ومنها ترشيح الاستعارة المصرحة وهو ذكر ما يلايم المستعار منه ويجب اقترانه بلفظ المشبه به ويجئ بيانه فى ذكر الاستعارة المرشحة وكذا ترشيح الاستعارة بالكناية اذ هو ايضا ذكر ما يلايم المستعار منه فالانشاب فى قولهم اذا المنية انشبت اظفارها ترشيح للاستعارة بالكناية . فان قلت كما ان الاظفار من لوازم المشبه به وهو السبع فكذا الانشاب فما وجه جعل اثبات الاول تخييلا واثبات الثانى ترشيحا . قلت اذا اجتمع لازمان للمشبه به فى الكلام فايهما اقوى اختصاصا وتعلقا به فاثباته تخييل وايهما دونه فاثباته ترشيح ولا شك ان الاظفار اقوى اختصاصا وتعلقا بالسبع من الانشاب فيكون اثباته تخييلا واثبات الانشاب ترشيحا هكذا يستفاد مما ذكر ابو القاسم فى حاشية المطول فى فصل تحقيق الاستعارة بالكناية . والحق فى الجواب ان الانشاب ليس لازما للسبع لان لازم الشئ ما يمتنع انفكاكه عنه والانشاب يجوز انفكاكه عن السبع لان الانشاب فعل من افعال السبع يمكن ان يفارق عن بعض افراده وان كان لازما عادة بالنظر الى جنس السبع بخلاف الاظفار كما لا يخفى . ويؤيد هذا ما ذكر الجلبى فى حاشية المطول فى خطبة التلخيص فى قوله و به يكشف عن وجوه الاعجاز فى نظم القرآن استارها وهو ان الترشيح ان يذكر شئ يلايم المشبه به ان كان فى الكلام تشبيه . او المستعار منه ان كان فيه استعارة . او المعنى الحقيقى ان كان مجاز مرسل كما فى قوله عليه السلام اسرعكن لحوقا بى اطولكن يدا فان اطولكن ترشيح لليد وهى مجاز عن النعمة . والظاهر من شرح الشريف للمفتاح ان الترشيح انما يكون للمجاز اللغوى لا العقلى انتهى . وفى بعض الرسائل المستعار منه عند السكاكى فى الاستعارة بالكناية هو المشبه الذى يعبر عنه غير السكاكى بالمستعار له انتهى . واما عند غيره فالمستعار منه فى الاستعارة بالكناية هو المشبه به . والمفهوم من الاطول ان الترشيح فى الاستعارة بالكناية هو ذكر ما يلايم المستعار له حيث قال ما يقارن بما يلايم المستعار له فى الاستعارة بالكناية ترشيح ايضا . ومنها ترشيح الايهام ويجئ فى فصل الميم من باب الواو .

(الروح) بالضم وسكون الواو اختلف الاقوال فى الروح فقال كثير من ارباب علم

المعانى وعلم الباطن والمتكلمين لا نعلم حقيقته ولا يصح وصفه وهو مما جهل العباد بعلمه مع التيقن بوجوده بدليل قوله تعالى يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا ۔ روى ان اليهود قالوا لقريش اسألوا عن محمد عن ثلثة اشياء فان اخبركم عن شيئين وامسك عن الثالث فهو نبى اسألوه عن اصحاب الكهف وعن ذى القرنين وعن الروح فسألوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عنها فقال عليه السلام غدا اخبركم ولم يقل ان شاء الله تعالى فانقطع الوحى اربعين يوما ثم نزل ۔ ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ۔ تعالى ۔ ثم فسر لهم قصة اصحاب الكهف وقصة ذى القرنين وابهم قصة روح فنزل ۔ وما أوتيتم من العلم الا قليلا ۔ ومنهم من طعن فى هذه الرواية وقال ان الروح ليس اعظم شانا من الله تعالى فاذا كانت معرفته تعالى ممكنة بل حاصلة فاى معنى يمنع من معرفة الروح وان مسئلة الروح يعرفها اصاغر الفلاسفة واراذل المتكلمين فكيف لا يعلم الرسول عليه السلام حقيقته مع انه اعلم العلماء وافضل الفضلاء ۔ قال الامام الرازى بل المختار عندنا انهم سألوا عن الروح وانه صلوات الله عليه وسلامه اجاب عنه على احسن الوجوه بيانه ان المذكور فى الآية انهم سألوه عن الروح والسؤال يقع على وجوه ۔ احدها ان يقال ما ماهيته هو متحيز او حال فى المتحيز او موجود غير متحيز ولا حال فيه ۔ وثانيها ان يقال اهو قديم او حادث ۔ وثالثها ان يقال هو هل يبقى بعد فناء الاجسام او يفنى ۔ ورابعها ان يقال ما حقيقة سعادة الارواح وشقاوتها ۔ وبالجملة فالمباحث المتعلقة بالروح كثيرة وفى الآية ليست دلالة على انهم عن اى هذه المسائل سألوا الا انه تعالى ذكر فى الجواب قل الروح من امر ربى وهذا الجواب لا يليق الا بمسئلتين ۔ احديهما السؤال عن الماهية اهو عبارة عن اجسام موجودة فى داخل البدن متولدة عن امتزاج الطبائع والاخلاط او عبارة عن نفس هذا المزاج والتركيب او عن عرض آخر قائم بهذه الاجسام او عن موجود يغاير عن هذه الاشياء فاجاب الله تعالى عنه بانه موجود مغاير لهذه الاشياء بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمحدث قوله كن فيكون فهو موجود يحدث من امر الله وتكوينه وتأثيره فى افادة الحيوة للجسد ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته المخصوصة نفيه مطلقا وهو المقصود من قوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا ۔ وثانيتهما السؤال عن قدمها وحدوثها فان لفظ الامر قد جاء بمعنى الفعل كقوله تعالى ۔ وما امر فرعون برشيد ۔ فقوله من امر ربى معناه من فعل ربى فهذا الجواب يدل على انهم سألوه عن قدمه وحدوثه فقال بلى هو حادث وانما حصل بفعل الله وتكوينه ثم احتج على حدوثه بقوله ۔ وما أوتيتم من العلم الا قليلا ۔ يعنى ان الارواح فى مبدء الفطرة خالية عن العلوم كلها ثم تحصل فيها المعارف والعلوم فهى لا تزال متغيرة عن حال الى حال والتغير من امارات الحدوث انتهى ۔ ثم القائلون بعدم امتناع معرفة الروح اختلفوا

فى تفسيره على اقوال كثيرة . قيل ان الاقوال بلغت المائة . فمنهم من ذهب الى ان الروح الانسانى وهو المسمى بالنفس الناطقة مجرد . ومنهم من ذهب الى انه غير مجرد . ثم القائلون بعدم التجرد اختلفوا على اقوال . فقال النظام انه اجسام لطيفة سارية فى البدن سريان ماء الورد فى الورد باقية من اول العمر الى آخره لايتطرق اليه تحلل ولا تبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء انما المتحلل والمتبدل من البدن فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من اول العمر الى آخره ولاشك ان المتبدل ليس كذلك واختار هذا الامام الرازى وامام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء كما فى شرح الطوالع . وقيل انه جزء لا يتجزى فى القلب لدليل عدم الانقسام وامتناع وجود المجردات فيكون جوهرا فردا وهو فى القلب لانه الذى ينسب اليه العلم واختاره ابن الراوندى . وقيل جسم هوائى فى القلب . وقيل جزء لا يتجزى من اجزاء هوائية فى القلب . وقيل هى الدماغ . وقيل هى جزء لا يتجزى من اجزاء الدماغ . ويقرب منه ما قيل جزء لا يتجزى فى الدماغ . وقيل قوة فى الدماغ مبدء للحس والحركة . وقيل فى القلب مبدء للحيوة فى البدن . وقيل الحيوة . وقيل اجزاء نارية وهى المسماة بالحرارة الغريزية . وقيل اجزاء مائية هى الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا . وقيل الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحيوة وبفنائه تنعدم الحيوة . وقيل الهواء اذ بانقطاعها تنقطع الحيوة طرفة عين فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه . وقيل الهيكل المخصوص المحسوس وهو المختار عند جمهور المتكلمين من المعتزلة وجماعة من الاشاعرة . وقيل المزاج وهو مذهب الاطباء فما دام البدن على ذلك المزاج الذى يليق به الانسان كان مصونا عن الفساد فاذا خرج على ذلك الاعتدال بطل المزاج وتفرق البدن كذا فى شرح الطوالع . وقيل الروح عند الاطباء جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط و بخاريتها كتكون الاخلاط من كثافتها وهو الحامل للقوى الثلث . وبهذا الاعتبار ينقسم الى ثلثة اقسام . روح حيوانى وروح نفسانى وروح طبيعى كذا فى الاقسرائى . وقيل الروح هذه القوى الثلث اى الحيوانية والطبيعية والنفسانية . وفى بحر الجواهر الروح عند الاطباء جوهر لطيف يتولد من الدم الوارد على القلب فى البطن الايسر منه لان الايمن منه مشغول بجذب الدم من الكبد . وقال ابن العربى انهم اختلفوا فى النفس والروح . فقيل هما شئ واحد . وقيل هما متغايران . وقد يعبر عن النفس بالروح وبالعكس وهو الحق انتهى . وبالنظر الى التغاير ماوقع فى مجمع السلوك من ان النفس جسم لطيف كلطافة الهواء ظلمانية غير زاكية منتشرة فى اجزاء البدن كالزبد فى اللبن والدهن فى الجوز واللوز يعنى سريان النفس فى البدن كسريان الزبد فى اللبن والدهن فى الجوز واللوز . والروح نور روحانى آلة للنفس كما ان السر آلة لها ايضا فان الحيوة فى البدن انما تبقى بشرط وجود الروح

فى النفس . وقريب من هذا ما قال فى التعريف واجمع الجمهور على ان الروح معنىً يحيى
به الجسد . وفى الاصل الصغار ان النفس جسم كثيف والروح فيه جسم لطيف والعقل
فيه جوهر نورانى . وقيل النفس ريح حارة تكون منها الحركات والشهوات والروح نسيم
طيب تكون به الحيوة . وقيل النفس لطيفة مودعة فى القلب منها الاخلاق والصفات
المذمومة كما ان الروح لطيف مودع فى القلب منه الاخلاق والصفات المحمودة . وقيل
النفس موضع نظر الخلق والقلب موضع نظر الخالق فان له سبحانه وتعالى فى قلوب العباد
فى كل يوم وليلة ثلثمائة وستين نظرة . واما الروح الخفى و يسميه السالكون بالاخفى فهو
نور الطف من السر والروح وهو اقرب الى عالم الحقيقة وثمه روح آخر الطف من هذه
الارواح كلها ولا يكون هذا لكل احد بل هو للخواص انتهى ويجئ توضيح هذا
فى لفظ السر وبعض هذه المعانى قد سبق فى لفظ الانسان ايضا . والقائلون بتجرد الروح
يقولون الروح جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف واليه ذهب اكثر اهل
الرياضات وقدماء المعتزلة وبعض الشيعة واكثر الحكماء كما عرفت فى لفظ الانسان وهى
النفس الناطقة ويجئ تحقيقه فى فصل السين من باب النون . وقال شيخ الشيوخ . الروح
الانسانى السماوى من عالم الامر اى لا يدخل تحت المساحة والمقدار . والروح الحيوانى
البشرى من عالم الخلق اى يدخل تحت المساحة والمقدار وهو محل الروح العلوى
والروح الحيوانى جسمانى لطيف حامل لقوة الحس والحركة ومحله القلب كذا فى مجمع
السلوك . قال فى الانسان الكامل فى باب الوهم اعلم ان الروح فى الاصل بدخولها
فى الجسد وحلولها فيه لا تفارق مكانها ومحلها ولكن تكون فى محلها وهى ناظرة الى الجسد
وعادة الارواح انها تحل موضع نظرها فاى محل وقع فيه نظرها تحله من غير مفارقة
لمركزها الاصلى وهذا امر يستحيله العقل ولا يعرف الا بالكشف ثم انه لما نظرت الى
الجسم نظر الاتحاد وحلت فيه حلول الشئ فى هويته اكتسبت التصور الجسدى بهذا
الحلول فى اول وهلة ثم لا تزال تكتسب منه اما الاخلاق المرضية الالهية فتصعد وتمؤ به
فى عليين واما الاخلاق البهيمية الحيوانية الارضية فتهبط بتلك الاخلاق الى سجين
وصعودها هو تمكنها من العالم الملكوتى حال تصورها بهذه الصورة الانسانية لان هذه
الصورة تكتسب الارواح ثقلها وحكمها فاذا تصور بصورة الجسد اكتسب حكمه من
الثقل والحصر والعجز ونحوها فيفارق الروح بما كان له من الخفة والسريان لا مفارقة
انفصال ولكن مفارقة اتصال لانها تكون متصفة بجميع اوصافها الاصلية ولكنها غير
متمكنة من اتيان الامور الفعلية فتكون اوصافها فيها بالقوة لا بالفعل ولذا قلنا مفارقة
اتصال لا انفصال فان كان صاحب الجسم يستعمل الاخلاق الملكية فان الروح تتقوى

ويرفع حكم الثقل عن نفسها حتى لا تزال كذلك الى ان يصير الجسد فى نفسه كالروح فيمشى على الماء ويطير فى الهواء وان كان يستعمل الاخلاق البشرية فانه يتقوى على الروح حكم الرسوب والثقل فتنحصر فى سجنه فتحشر غدا فى السجين كما قال قائل بالفارسية . شعر . آدمى زاده طرفه معجونى است . از فرشته سرشته وز حيوان . كر كند ميل اين شود بد ازين . ور كند ميل آن شود به ازان . ثم انها لما تعشقت بالجسم وتعشق الجسم بها فهى ناظرة اليه مادام معتدلا فى صحته فاذا سقم وحصل فيها الالم بسببه اخذت فى رفع نظرها عنه الى عالمها الروحى اذ تفريحها فيه ولوكانت تكره مفارقة الجسد فانها تأخذ نظرها فترفعه من العالم الجسدى رفعا ما الى العالم الروحى كمن يهرب عن ضيق الى سعة ولو كان له فى المحل الذى يضيق فيه من يحبه فلا تحذير من الفرار ثم لا تزال الروح كذلك الى ان يصل الاجل المحتوم فيأتيها عزرائيل عليه السلام على صورة مناسبة بحالها عند الله من الحسنة او القبيحة مثلا يأتى الى الظالم من عمال الديوان على صفة من ينتقم منه او على صفة رسل الملك لكن فى هيئة منكرة كما انه يأتى الى الصالحاء فى صورة احب الناس اليهم وقد يتصور لهم بصورة النبى عليه السلام فاذا شهدوا تلك الصورة خرجت ارواحهم . وتصوره بصورة النبى عليه السلام وكذا لامثاله من الملائكة المقربين مباح لانهم مخلوقون من قوى روحية وهذا التصور من باب تصور روح الشخص بجسده فما تصور بصورة محمد عليه السلام الا روحه بخلاف ابليس عليه اللعنة واتباعه المخلوقين من بشريته لانه عليه السلام ما تنبأ الا دما فيه شئ من البشرية للحديث ان الملك شق قلبه فاخرج منه دما فطهر قلبه فالدم هى النفس البشرية وهى محل الشياطين فلذا لم يقدر احد منهم ان يتمثل بصورته لعدم التناسب وكذا يأتى الى الفرس بصورة الاسد ونحوه والى الطيور على صفة الذابح ونحوه وبالجملة فلابد له من مناسبة الا من يأتيه على غير صورة مركبة بل فى بسيط غير مرئى يهلك الشخص بشمه فقد تكونله رائحة طيبة وقد تكون كريهة وقد لا تعرف رائحته بل يمر عليه كما لا يعرفه . ثم ان الروح بعد خروجه من الجسد اى بعد ارتفاع نظره عنه اذ لا خروج ولا دخول ههنا لا يفارق الجسدية ابدا لكن يكون لها زمان تكون فيه ساكنة كالنائم الذى ينام ولا يرى شيئا فى نومه . ولا يعتد بمن يقول ان كل نائم لابد له ان يرى شيئا فمن الناس من يحفظ ومنهم من ينساه وهذا السكون الاول هو موت الارواح الا ترى الى الملائكة كيف عبر صلى الله عليه وسلم عن موتهم بانقطاع الذكر ثم اذا فرغ عن مدة هذا السكون المسمى بموت الارواح تصير الروح فى البرزخ انتهى ما فى الانسان الكامل . ونقل ابن مندة عن بعض المتكلمين ان لكل نبى خمسة ارواح ولكل مؤمن ثلثة ارواح كذا فى المواهب اللدنية . وفى مشكوة الانوار تصنيف الامام حجة الاسلام

الغزالی الطوسی ان مراتب الارواح البشرية النورانية خمس . فالاولى منها الروح الحساس وهو الذی يتلقى ما يورده الحواس الخمس وكانه اصل الروح الحيوانی واوله اذ به يصير الحيوان حيوانا وهو موجود للصبی الرضيع . والثانية الروح الخيالی وهو الذی يتشبث ما اورده الحواس ويحفظ مخزونا عنه ليعرضه على الروح العقلی الذی فوقه عند الحاجة اليه وهذا لا يوجد للصبی الرضيع فی بداية نشوه وذلك يولع للشئ ليأخذه فاذا غيب عنه ينساه ولا ينازعه نفسه اليه الى ان يكبر قليلا فيصير بحيث اذا غيب عنه بكى وطلب ابقاء صورته المحفوظة فی خياله وهذا قد يوجد فی بعض الحيوانات دون بعض ولا يوجد للفراش المتهافت على النار لانه يقصد النار لشغفه بضياء النار فيظن ان السراج كوة مفتوحة الى موضع الضياء فيلقی نفسه عليها فيتأذى به ولكنه اذا جاوزه وحصل فی الظلمة عاد مرة اخرى ولو كان له الروح الحافظ المتشبث لما اداه الحس اليه من الالم لما عاوده بعد التضرر والكلب اذا ضرب مرة بخشبة فاذا رأى تلك الخشبة بعد ذلك يهرب . والثالثة الروح العقلی الذی به يدرك المعانی الخارجة عن الحس والخيال وهو الجوهر الانسی الخاص ولا يوجد للبهيمة ولا للصبی ومدركاته المعارف الضرورية الكلية . والرابعة الروح الذكرى الفكرى وهو الذی اخذ المصارف العقلية فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معانی شريفة ثم اذا استفاد نتيجتين مثلا الف بينهما نتيجة اخرى ولا تزال تتزايد كذلك الى غير النهاية . والخامسة الروح القدسی النبوی الذی يختص به الانبياء وبعض الاولياء وفيه يتجلى لوائح الغيب واحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السموات والارض بل المعارف الربانية التی يقصر دونها الروح العقلی والفكری . ولا يبعد ايها المعتكف فی عالم العقل ان يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر فی العقل كما لا يبعد كون العقل طورا وراء التميز والاحساس ينكشف فيه عوالم وعجائب يقصر عنها الاحساس والتميز ولايجمل اقصى الكمالات وقفا على نفسك الا ترى كيف يختص بذوق الشعر قوم ويحرم عنه بعض حتى لا يتميز عندهم الالحان الموزونة عن غيرها انتهى . اعلم ان كل شئ محسوس فله روح . وفی تهذيب الكلام زعم الحكماء ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف فی العنصريات والشيطان هو القوة المتخيلة وان لكل فلك روحا كليا ينشعب منه ارواح كثيرة والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلی ولكل من انواع الكائنات روح يدبر امره يسمى بالطباع التام انتهى . وفی الانسان الكامل اعلم ان كل شئ من المحسوسات له روح مخلوق قام به صورته والروح لتلك الصورة كالمعنى للفظ ثم ان لذلك الروح المخلوق روح الٓهی قام به ذلك الروح وذلك الروح الالٓهی هو روح القدس المسمى بروح الارواح وهو المنزه عن الدخول تحت كلمة كن يعنی انه غير مخلوق لانه وجه خاص من وجوه الحق قام به الوجود وهو

المنفوخ فى آدم فروح آدم مخلوق وروح الله غير مخلوق فذلك الوجه فى كل شئ هو روح الله وهو روح القدس اى المقدس عن النقائص الكونية وروح الشئ نفسه والوجود قائم بنفس الله ونفسه ذاته فمن نظر الى روح القدس فى انسان رآها مخلوقة لانتفاء قديمين فلا قديم الا الله وحده ويلحق بذاته جميع اسمائه وصفاته لاستحالة الانفكاك وما سوى ذلك فمخلوق فالانسان مثلا له جسد وهو صورته وروح هو معناه وسر هو الروح والوجه وهو المعبر عنه بروح القدس و بالسر الالهى والوجود السارى فاذا كان الاغلب على الانسان الامور التى تقتضيها صورته وهى المعبر عنه بالبشرية و بالشهوانية فان روحه يكتسب الرسوب المعدنى الذى هو اصل الصورة ومنشاء محلها حتى كاد تخالف عالمها الاصلى لتمكن المقتضيات البشرية فيها فتقيدت بالصورة عن اطلاقها الروحى فصارت فى سجن الطبيعة والعادة وذلك فى دار الدنيا مثال السجين فى دار الآخرة بل عين السجين هو ما استقر فيه الروح لكن السجين فى الآخرة سجن محسوس من النار وهى فى الدنيا هذا المعنى المذكور لان الآخرة محل تبرز فيه المعانى صورا محسوسة و بعكسه الانسان اذا كان الاغلب عليه الامور الروحانية من دوام الفكر الصحيح واقلال الطعام والمنام والكلام وترك الامور التى تقتضيها البشرية فان هيكله يكتسب اللطف الروحى فيخطو على الماء و يطير فى الهواء ولا يحجبه الجدران وبعد البلدان فتصير فى اعلى مراتب المخلوقات وذلك هو عالم الارواح المطلقة عن القيود الحاصلة بسبب مجاورة الاجسام وهو المشار اليه بقوله ان الابرار لفى نعيم (فائدة) اختلفوا فى المقصود من الروح المذكور فى قوله تعالى . قل الروح من امر ربى . على اقوال . فقيل المقصود به ماهو سبب الحيوة . وقيل القرآن يدل عليه قوله . وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا . وايضا فبالقرآن تحصل حيوة الارواح وهى معرفة الله تعالى . وقيل جبرائيل لقوله . نزل به الروح الامين على قلبك . وقيل ملك من ملكوت السموات هو اعظمهم قدرا وقوة وهو المقصود من قوله . يوم يقوم الروح والملائكة صفا . ونقل عن على رضى الله عنه انه قال هو ملك له سبعون الف وجه لكل وجه سبعون الف لسان لكل لسان سبعون الف لغة يسبح الله تعالى بتلك اللغات كلها و يخلق الله تعالى بكل تسبيحه ملكا يطير مع الملائكة الى يوم القيمة ولم يخلق الله تعالى خلقا اعظم من الروح غير العرش ولو شاء يبلع السموات السبع والارض السبع ومن فيهن بلقمة واحدة . ولقائل ان يقول هذا ضعيف . لان هذا التفصيل ما عرفه على رضى الله عنه الا من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلما ذكر النبى صلى الله عليه وآله وسلم ذلك الشرح لعلى رضى الله عنه فلم لم يذكره لغيره . ولان ذلك الملك ان كان حيوانا واحدا وعاقلا واحدا لم يمكن تكثير تلك اللغات وان كان المتكلم بكل واحدة من تلك اللغات حيوانا آخر لم يكن ذلك ملكا واحدا بل كان مجموع ملائكة .

ولان هذا شئ مجهول الوجود فكيف يسأل عنه كذا فى التفسير الكبير . وقيل الروح
خلق ليسوا بالملائكة على صورة بنى آدم يأكلون ولهم ايد وارجل ورؤس . قال ابوصالح
يشتبهون الناس وليسوا منهم . قال الامام الرازى فى التفسير الكبير ولم اجد فى القرآن
ولا فى الاخبار الصحيحة شيئا يمكن التمسك به فى اثبات هذا القول وايضا فهذا شئ
مجهول فيبعد صرف هذا السؤال اليه انتهى . قال صاحب الانسان الكامل الملك المسمى
بالروح هو المسمى فى اصطلاح الصوفية بالحق المخلوق به والحقيقة المحمدية نظر الله تعالى
الى هذ الملك بما نظر به نفسه فخلقه من نوره وخلق العالم منه وجعله محل نظره من العالم
ومن اسمائه امر الله هو اشرف الموجودات واعلاها مكانة واسماها منزلة ليس فوقه ملك
هو سيد المرسلين وافضل المكرمين . اعلم انه خلق الله تعالى هذا الملك مرآة لذاته
لا يظهر الله تعالى بذاته الا فى هذا الملك وظهوره فى جميع المخلوقات انما هو بصفاته فهو
قطب الدنيا والآخرة واهل الجنة والنار والاعراف اقتضت الحقيقة الالهية فى علم الله
سبحانه ان لا يخلق شيئا الا ولهذا الملك فيه وجه يدور ذلك المخلوق على وجهه فهوقطبه
لا يتعرف هذا الملك الى احد من خلق الله الا للانسان الكامل فاذا عرفه الولى علمه
اشياء فاذا تحقق بها صار قطبا تدور عليه رحى الوجود جميعه لكن لا بحكم الاصالة بل
بحكم النيابة والعارية فاعرفه فانه الروح المذكور فى قوله تعالى . يوم يقوم الروح والملائكة
صفا . يقوم هذا الملك فى الدولة الالهية والملائكة بين يديه وقوفا صفا فى خدمته وهو قائم
فى عبودية الحق متصرف فى تلك الحضرة الالهية بما امره الله به . وقوله لا يتكلمون
راجع الى الملائكة دونه فهو مأذون له بالكلام مطلقا فى الحضرة الالهية لانه مظهرها
الاكمل والملائكة وان اذن لهم بالتكلم لم يتكلم كل ملك الا بكلمة واحدة ليس فى طاقته
اكثر من ذلك فلا يمكنه البسط فى الكلام فاول ما يتاتى الامر بنفوذ امر فى العالم خلق
الله منه ملكا لائقا بذلك الامر فيرسله الروح فيفعل الملك ما امر به الروح وجميع
الملائكة المقربين مخلوقون منه كاسرافيل وميكائيل وجبرائيل وعزرائيل ومن هو فوقهم
وهو الملك القائم تحت الكرسى والملك المسمى بالمفصل وهو القائم تحت الامام المبين
وهؤلاء هم العالون الذين لم يؤمروا لسجود آدم كيف ظهروا على كل من بنى آدم فيتصورهم
فى النوم بالامثال التى بها يظهر الحق للنائم فتلك الصور جميعها ملائكة الله تنزل بحكم
ما يأمرها الملك المؤكل بضرب الامثال فيتصور بكل صورة للنائم ولهذا يرى النائم ان
الجماد يكلمه ولو لم يكن روحا متصورا بالصورة الجمادية لم يكن يتكلم ولذا قال عليه السلام
الرؤيا الصادقة وحى من الله وذلك لان الملك ينزل به ولما كان ابليس عليه اللعنة من جملة
المأمورين بالسجود ولم يسجد امر الشياطين وهم نتيجته وذريته ان يتصوروا للنائم بما
يتصور به الملائكة فظهرت المرايا الكاذبة . اعلم ان هذا الملك له اسماء كثيرة على عدد

وجوهه يسمى بالاعلى و بروح محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبالعقل الاول و بالروح الالٓهى من تسمية الاصل بالفرع والا فليس له فى الحضرة الالٓهية الا اسم واحد وهو الروح انتهى . وايضا يطلق الروح عند اهل الرمل على عنصر النار پس آتش لحيان را مثلا روح اول كويند و آتش نصرة الخارج را روح دوم . ودر بعضى رسائل كفته ناررا روح كويند وباد را عقل وآب را نفس وخاك را جسم پس آتش اول را روح اول كويند تا نقى كه روح هفتم است وباد اول را عقل اول نامند تا عتبة الداخل كه عقل هفتم است و آب اول را نفس اول كويند تا عتبة الداخل كه آب هفتم است وخاك اول را جسم اول كويند تا عتبة الداخل كه جسم هفتم است انتهى . وفى كليات ابى البقاء الروح بالضم هو الريح المتردد فى مخارق البدن ومنافذه واسم للنفس واسم ايضا للجزء الذى تحصل به الحيوة واستجلاب المنافع واستدفاع المضار . والروح الحيوانى جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسمانى و ينتشر بواسطة العروق الضوارب الى سائر اجزاء البدن . والروح الانسانى لا يعلم كنهه الا الله تعالى . ومذهب اهل السنة والجماعة ان الروح والعقل من الاعيان وليسا بعرضين كما ظنته المعتزلة وغيرهم وانهما يقبلان الزيادة من الصفات الحسنة والقبيحة كما تقبل العين الناظرة غشاوة ورمدا والشمس انكشافا ولهذا وصف الروح بالامارة بالسوء مرة وبالمطمئنة اخرى . وملخص ما قاله الغزالى ان الروح ليس بجسم يحل البدن حلول الماء فى الاناء ولا هو عرض يحل القلب والدماغ حلول العلم فى العالم بل هو جوهر لانه يعرف نفسه وخالقه و يدرك المعقولات وهو باتفاق العقلاء جزء لا يتجزى وشئ لا ينقسم الا ان لفظ الجزء غير لائق به لان الجزء مضاف الى الكل ولا كل ههنا فلا جزء الا ان يرادبه ما يريد القائل بقوله الواحد جزء من العشرة فاذا اخذت جميع الموجودات اوجميع ما به قوام البدن فى كونه انسانا كان الروح واحدا من جملتها لا هو داخل فيه ولا هو خارج عنه ولا هومنفصل منه ولا هو متصل به بل هو منزه عن الحلول فى المحال والاتصال بالاجسام والاختصاص بالجهات مقدس عن هذه العوارض وليس هذا تشبيها واثباتا لاخص وصف الله تعالى فى حق الروح بل اخص وصف الله تعالى انه قيوم اى قائم بذاته وكل ما سواه قائم به فالقيومية ليست الا لله تعالى . ومن قال ان الروح مخلوق اراد انه حادث وليس بقديم . ومن قال ان الروح غير مخلوق اراد انه غير مقدر بكمية فلا يدخل تحت المساحة والتقدير . ثم اعلم ان الروح هو الجوهر العلوى الذى قيل فى شانه . قل الروح من امر ربى . يعنى انه موجود بالامر وهو الذى يستعمل فى ما ليس له مادة فيكون وجوده زمانيا لا بالخلق وهو الذى يستعمل فى ماديات فيكون وجوده آنيا فبالامر توجد الارواح وبالخلق توجد الاجسام المادية قال الله تعالى . ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره . وقال . والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره . والارواح عندنا اجسام لطيفة غير مادية

خلافا للفلاسفة فاذا كان الروح غير مادى كان لطيفا نورانيا غير قابل للانحلال ساريا فى الاعضاء للطافته وكان حيا بالذات لانه عالم قادر على تحريك البدن وقد ألف الله بين الروح والنفس الحيوانية فالروح بمنزلة الزوج والنفس الحيوانية بمنزلة الزوجة وجعل بينهما تعاشقا فما دام فى البدن كان البدن حيا يقظان وان فارقه لا بالكلية بل تعلقه باق ببقاء النفس الحيوانية كان البدن نائما وان فارقه بالكلية بان لم تبق النفس الحيوانية فيه فالبدن ميت ¤ [١] ثم هى اصناف بعضها فى غاية الصفاء وبعضها فى غاية الكدورة وبينهما مراتب لا تحصى ¤ وهى حادثة اما عندنا فلان كل ممكن حادث لكن قبل حدوث الاجسام لقوله عليه الصلوة والسلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام ¤ وعند ارسطو حادثة مع البدن ¤ وعند البعض قديمة لان كل حادث مسبوق بمادة ولا مادة له ¤ وهذا ضعيف [٢] والحق ان الجوهر الفائض من الله تعالى المشرف بالاختصاص بقوله تعالى ونفخت فيه من روحى ¤ الذى من شانه ان يجئ به ما يتصل به لا يكون من شانه ان يفنى مع امكان هذا والاخبار الدالة على بقائه بعد الموت واعادته فى البدن وخلوده دالة على بقائه وابديته ¤ واتفق العقلاء على ان الارواح بعد المفارقة عن الابدان تنتقل الى جسم آخر لحديث ان ارواح المؤمنين فى اجواف طير خضر الى آخره وروى ارواح الشهداء الخ [٣] ومنعوا لزوم التناسخ لان لزومه على تقدير عدم عودها الى جسم نفسها الذى كانت فيه وذلك غير لازم بل انما يعاد الروح فى الاجزاء الاصلية انما التغير فى الهيئة والشكل واللون وغيرها من الاعراض والعوارض ¤ ولفظ الروح فى القرآن جاء لعدة معان ¤ الاول ما به حيوة البدن نحو قوله تعالى يسئلونك عن الروح ¤ والثانى بمعنى الامر نحو وروح منه ¤ والثالث بمعنى الوحى نحو تنزل الملائكة والروح [٤]¤ والرابع بمعنى القرآن نحو واوحينا اليك روحا من امرنا ¤ والخامس الرحمة نحو وايدهم بروح منه ¤ والسادس جبرائيل نحو فارسلنا اليها روحنا انتهى من كليات ابى البقاء [٥] ¤ وفى الاصطلاحات

[١] ثم الارواح المخصوصة متحدة فى الماهية لتصير اشخاص الانسان ماهية واحدة كذا فى الكليات (لمصححه)

[٢] والارواح لا تفنى اما عند الفلاسفة فلان المجردات لو قبلت خلع صورة واخذ اخرى كانت باقية مع الاخرى فلا تكون فانية وايضا لو قبلت الفناء لوجب بقاء القابل مع المقبول فتكون باقية مع الفناء هذا خلف كذا فى الكليات (لمصححه)

[٣] لكن اختلفوا فى انها هل تكون مدبرة لذلك الجسم اولا فذهب علماؤنا الى صحة ذلك بدليل آخر الحديث (فى الجامع الصغير عن انس ان ارواح الشهداء فى طير خضر تعلق من ثمر الجنة وقال شارحه اى فى حواصل طير) وقالت الحكماء لا تصح ان تكون مدبرة لتلك الابدان والا لكان تناسخا وهو باطل ووافق محققوا الصوفية العلماء ومنعوا الخ كذا فى الكليات (لمصححه)

[٤] ويلقى الروح من امره (كليات)

[٥] وبمعنى ملك عظيم نحو يقوم الروح ¤ وجنس من الملئكة نحو تنزل الملئكة والروح وجه كوجه الانسان وجسده كالملئكة ¤ وعيسى النبى ايضا كذا فى الكليات (لمصححه)

الصوفية الروح فى اصطلاح القوم هى اللطيفة الانسانية المجردة ـ وفى اصطلاح الاطباء هو البخار اللطيف المتولد فى القلب القابل لقوة الحيوة والحس والحركة ويسمى هذا فى اصطلاحهم النفس فالمتوسط بينهما المدرك للكليات والجزئيات القلب ـ ولا يفرق الحكماء بين القلب والروح الاول ويسمونها النفس الناطقة ـ وفى الجرجانى الروح الانسانى وهو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان الراكبة على الروح الحيوانى نازل من عالم الامر يعجز العقول عن ادراك كنهه ـ وذلك الروح قد يكون مجردا وقد يكون منطبقا فى البدن ـ والروح الحيوانى جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسمانى وينتشر بواسطة العروق الضوارب الى سائر اجزاء البدن ـ والروح الاعظم الذى هو الروح الانسانى مظهر الذات الالهية من حيث ربوبيتها ولذلك لا يمكن ان يحوم حولها حائم ولا يروم وصلها رائم ولا يعلم كنهها الا الله تعالى ولا ينال هذه البغية سواه وهو العقل الاول والحقيقة المحمدية والنفس الواحدة والحقيقة الاسمائية وهو اول موجود خلقه الله على صورته وهو الخليفة الاكبر وهو الجوهر النورانى جوهريته مظهر الذات ونورانيته مظهر علمها ويسمى باعتبار الجوهرية نفسا واحدة وباعتبار النورانية عقلا اولا وكما ان له فى العالم الكبير مظاهر واسماء من العقل الاول والقلم الاعلى والنور والنفس الكلية واللوح المحفوظ وغير ذلك كذلك له فى العالم الصغير الانسانى مظاهر واسماء بحسب ظهوراته ومراتبه ـ وفى اصطلاح اهل الله وغيرهم هى السر والخفى والروح والقلب والكلمة والروع والفؤاد والصدر والعقل والنفس ـ

(المستريح من العباد) من اطلعه الله تعالى على سر القدر لانه يرى ان كل مقدور يجب وقوعه فى وقته المعلوم وكل ما ليس بمقدور يمتنع وقوعه فاستراح من الطلب والانتظار لما لا يقع والحزن والتحسر على ما فات والصبر والتسليم على ما وقع كما قال الله تعالى ـ ما اصاب من مصيبة فى الارض الآية ـ ولهذا قال انس رضى الله عنه خدمته صلى الله عليه وسلم عشر سنين فلم يقل فى شئ فعلته لم فعلته ولا فى شئ تركته لم تركته انتهى كذا فى الاصطلاحات الصوفية ـ

(روح الالقاء) هو الملقى الى القلب علم الغيوب وهو جبرائيل عليه السلام ـ وقد يطلق على القرآن وهو المشار اليه فى قوله تعالى ـ ذو العرش يلقى الروح من امره على من يشاء من عباده ـ

(الارواح) جمع روح وهى كما تطلق على ما عرفت كذلك تطلق على قسم من المعدنيات فان الحكماء قسموا المعدنيات الى ارواح واجساد واحجار ويجئ فى فصل النون من باب العين ـ

(روحانى) بالضم آدمى و پرى . وقيل آنكه خود روح باشد نه تن مثل فرشتكان و پريان كذا فى كشف اللغات . وفى الصراح روحانى بالضم فرشته و پرى و يقال لكل شئ ذى روح ايضا . روحانيون الجمع .

(التراويح) جمع ترويحة وهى فى الاصل اسم الجلسة مطلقة وسميت الجلسة التى بعد اربع ركعات فى ليالى رمضان بالترويحة لاستراحة الناس بها ثم سميت كل اربع ركعات ترويحة مجازا لما فى آخرها من الترويحة كذا فى الدرر . وفى البرجندى التراويح جمع ترويحة وهى فى الاصل ايصال الراحة مرة واحدة . وفى الشرع اسم لاربع ركعات مخصوصة فى ليالى رمضان وهى سنة مؤكدة . والتراويح بالجمع اسم لمجموع عشرين ركعة فيها .

(الريحان) بالفتح وسكون المثناة التحتانية لغةً نبات لا ساق له وعرفا نبات له رائحة طيبة كما فى الاختيار لكن فى المغرب ان الريحان نبات طاب ريحه . وعند الفقهاء ماالساقه رائحة طيبة كما لورقه كالآس . والورد ماورقه رائحة طيبة فحسب كالياسمين . وفى جامع ابن بيطار ان الورد زهر كل شجر واشتهر فى الزهر الذى يؤخذ منه العرق كذا فى جامع الرموز فى كتاب الايمان فى آخر فصل من حلف لا يدخل بيتا . وذكر فى الظهيرية ان الورد والياسمين من الاشجار والريحان ما ليس له شجر كذا فى البرجندى . مثل لفظ النجم فانه يقال لنبات لا ساق له كاليقطين والشجر نبات له ساق .

(الريح) بالكسر باد و بوى ودخان والرياح الجمع وكذا الارواح بسبب ان الياء كانت فيهما واوا . وباد را نزد اهل رمل عقل نيز كويند كما مر قبيل هذا فى لفظ الروح . والريح الغليظة عند الاطباء هى الريح التى تطول مدة لبثها فى بعض تجاويف البدن وتغلظ كما يغلظ الهواء الذى يطول لبثه فى بعض الآبار . وريح الشوكة عندهم مادة حادة تجرى فى العظام وتكسره وتفسده . وريح الصبيان عندهم هى ريح غليظة تعرض فى داخل الرأس وتمدده حتى يفتح شئونه . وريح البواسير عندهم هى ريح غليظة عسرة التحلل تحدث وجعا مثل وجع القولنج تصعد مرة الى الظهر والشراسيف واطراف الكلية وتنزل اخرى الى الخصيتين والقضيب وحوالى المقعدة . وريح الرحم عندهم مادة نفاخة فى الرحم بسبب اجتماع الرطوبات اللزجة . ورياح الافرسة عندهم زوال فقرة من فقرات الظهر عن موضعه لرياح غليظة تحتقن تحتها وتمددها تمديدا شديدا وهى من اقسام الحدبة كذا فى بحر الجواهر .

فصل الخاء

(الرخ) بالضم مهرهٔ شطرنج وآن در اصل بتشديد است وفارسيان بتخفيف استعمال كنند ونام جانورى بزرك كه پيل وكرك طعمهٔ اوست و بمعنى رخساره وطرف وجانب ونبات تازه كذا فى مدار الافاضل ٠ ودر اصطلاح صوفيان عبارت است از ظهور تجلى جمالى كه سبب وجود اعيان عالم وسبب ظهور اسماى حق است ٠ ودر كلشن راز رخ را بصفات لطف الهى تشبيه كرده اند چون لطيف وهادى ورازق ٠ وبندكى شيخ جمال فرموده كه رخ عبارت از واحديت يعنى مرتبهٔ تفصيل اسماء ونيز رخ اشارت الهى است باعتبار ظهور كثرت اسمائى وصفاتى ازوى كذا فى كشف اللغات ٠ ودر بعضى رسائل صوفيه مذكور است كه رخ نزد صوفيه تجليات الهى‌را كويند كه درماده بود ٠

(الرسخ) عند الحكماء هو انتقال النفس الناطقة من بدن الانسان الى الاجسام النباتية ويجئ فى لفظ النسخ فى فصل الخاء المعجمة من باب النون ٠

فصل الدال

(الرد) فى اللغة الصرف وفى الاصطلاح صرف ما فضل عن فرض ذوى الفروض ولا يستحق له احد من العصبات اليهم بقدر حقوقهم هكذا فى الجرجانى ٠ وهو ضد العول اذ بالعول ينتقص سهام ذوى الفروض و يزداد اصل المسئلة وبالرد يزداد السهام وينتقص اصل المسئلة ٠ وبعبارة اخرى فى العول يفضل السهام على المخرج وفى الرد يفضل المخرج على السهام كذا فى الشريفية ٠ مثلا ان ترك شخص بنتا واحدة فاصل المسئلة من اثنين اذ للبنت ههنا النصف فلما اعطى للبنت واحد من اثنين بقى واحد ولما لم يكن ههنا عصبة رد الواحد الباقى الى البنت فصار المسئلة حينئذ من واحد بعد كونها فى الاصل من اثنين فقد انتقص اصل المسئلة ٠ وعند المنجمين يطلق على نوع من الاتصال كما يجئ فى فصل اللام من باب الواو ٠ وعند المحاسبين اسم عمل مخصوص وهو ان تنظر بين عدد الكسر ومخرجه نسبة فان كانت النسبة بينهما تباينا فلا يعمل فيه اذ لا رد حينئذ كواحد من خمسة يعبر عنه بالخمس وان كانت توافقا فيقسم كل من عدد الكسر والمخرج على عدد ثالث عادلهما وان كانت تداخلا فيقسم الاكثر منهما على الاقل ثم يقسم الاقل على نفسه ثم ينسب الخارج من قسمة عدد الكسر الى الخارج من قسمة المخرج فيحصل المطلوب فالستة من الثمانية يعبر عنها بثلثة ارباع والاثنان من الثمانية يعبر عنه بالربع ٠ وانما فعلوا ذلك لان النسبة بين الكسر ومخرجه توجد فى اعداد غير متناهية والمختار عندهم اقل عددين على نسبتهما ليسهل الحساب ويقرب الى الفهم وايراد ما سواهما قبيح ٠ وقد يطلق الرد عندهم على عمل من اعمال الجبر والمقابلة ويقابله التكميل وذلك انهم قالوا اذا كان فى احد

المعادلين اكثر من مال واحد رد الى الواحد وان كان فى احدهما اقل من مال واحد يكمل ويؤخذ سائر الاجناس فى العملين بتلك النسبة بان يقسم عدد كل جنس على عدد الاموال فيخرج من قسمة المال على نفسه واحد مثلا خمسة اموال وعشرة اشياء تعدل ثلثين قسمنا كلا من الخمسة والعشرة والثلثين على خمسة لانها عدد المال فخرج مال واحد وشيئان يعدل ستة ويسمى هذا العمل بالرد ومرجعه الى المقابلة اذ فيه اسقاط المشترك بين الطرفين من الطرفين وان كان نصف مال وخمسة اشياء مثلا معادلا لسبعة قسمنا كلا من النصف والخمسة والسبعة على النصف فخرج مال واحد وعشرة اشياء يعدل اربعة عشر عددا ويسمى هذا العمل بالتكميل ومرجعه الى الجبر كما لا يخفى وان شئت توضيح ما ذكرنا مع البراهين فارجع الى شرحنا اضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهين فى فصل ضرب الكسور وفى مقدمة علم الجبر والمقابلة . وقيل الرد الى الواحد رد وكذا التكميل اليه تكميل اما اخذ سائر الاجناس فى العملين بتلك النسبة فيسمى تعديلا كذا فى بعض الرسائل .

(رد العجز على الصدر) عند اهل البديع هو التصدير ويجئ فى فصل الراء من باب الصاد .

(الترديد) عند الاصوليين والمنطقيين هو ايراد اوصاف الاصل وحصرها وابقاء البعض وابطال البعض الآخر لتثبت علية الباقى ويسمى بالسير والتقسيم وبالسبر ايضا ويجئ فى فصل الراء من باب السين . وعند اهل البديع هو ان تعلق الكلمة فى المصراع او الفقرة بمعنى ثم تعلق هى بعينها بمعنى آخر كقوله تعالى. حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالته . الآية فلفظ الله علق بالرسل ثم هو بعينه علق باعلم كذا فى المطول قبيل الخاتمة . وجعله صاحب الاتقان من انواع اطناب الزيادة بالتكرير ويجئ فى فصل الراء من باب الكاف . وقد يطلق الترديد بمعنى قريب من معنى التقسيم والفرق بينهما انما هو بوجود القدر المشترك فى التقسيم دون الترديد كما يجئ فى فصل الميم من باب القاف .

(المرتد) شرعا هو الذى يكفر بعد الايمان ويجئ فى بيان اقسام الكفر .

(الرصد) بالفتح وسكون الصاد وبفتحها ايضا كما فى المنتخب فى الاصل جمع راصد وهو الذى يقعد بالمرصاد اى الطريق للحراسة ثم اطلق فى عرف المنجمين على جمع يرصدون الكواكب اى ينتظرون حركتها وبلوغها الى مواضع معينة ثم سمى الموضع الذى يرصدون فيه بالرصد تسمية المحل باسم الحال كذا ذكر الفاضل عبد العلى البرجندى

فى حاشية الجغمنى من باب حركات الافلاك . ودر سراج الاستخراج ميكويد رصد نزد منجمان عبارت است از نظر كردن در احوال اجرام علويه بآلتى مخصوص كه حكما بجهت آن غرض وضع كرده اند تا بدان آلت دانسته شود مواضع ستاركان در فلك ومقدار حركت ايشان در طول وعرض وابعاد آنها از يكديكر واز زمين و بزركى وكوچكى اجرام ايشان وآنچه بدان ماند . وفائدهٔ رصد آنست كه اكر در مواضع كواكب در ايام حالى ظاهر شود آنرا صاحب رصد درست كند تا در استخراج خطا واقع نشود چه اكر يكدرجه تقويم كوكبى خطا باشد يكسال در سيرات تفاوت شود واكر يكدقيقه خطا افتد شش روز تفاوت شود .

(الارصاد) لغة نصب الرقيب فى الطريق من رصدته رقبته . وعند اهل البديع هو ان يجعل قبل العجز من البيت او الفقرة ما يدل عليه اذا عرف الروى ويسميه البعض بالتسهيم [١] نحو . وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون . [٢] وقيد اذا عرف الروى اشارة الى انه انما يجب فهم العجز فى الارصاد بالنسبة الى من يعرف الروى فانه قد يكون من الارصاد ما لا يعرف فيه العجز لعدم معرفة حرف الروى . كقوله تعالى . وما كان الناس الا امة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم فيما فيه يختلفون . فانه لو لم يعرف ان حرف الروى النون لربما توهم ان العجز ههنا فيما فيه اختلفوا او فيما اختلفوا فيه . وكقول الشاعر . شعر . احلت دمى من غير جرم وحرمت . بلا سبب يوم اللقاء كلامى . فليس الذى حللته بمحلل . وليس الذى حرمته بحرام . فانه لو لم يعرف ان القافية مثل سلام وكلام لربما توهم ان العجز بمحرم كذا فى المطول . قيل يفهم من هذا ان معرفة الروى قدلا يكفى بل لابد معها من معرفة القافية فان مجرد معرفة ان الروى فى البيت الميم لا يكفى فى معرفة ان القافية حرام لجواز ان يتوهم انه محرم . و يمكن ان يقال انه ليس المقصود به ان هذه الدلالة محصورة على معرفة الروى بل المقصود به انه لا تحصل بدونها وان توقف على شئ آخر كذا ذكر الچلبى .

(الترعيد) بالعين المهملة عند بعض متأخرى القرآء هو ان يرعد صوت القرآن كالذى يرعد من برد او الم وهو منهى كذا فى الاتقان .

(الرمد) بالفتح وفتح الميم يطلق عند قدماء الاطباء على الورم الحار الدموى الحادث

[١] فكأن المتكلم بابتداء كلامه جعل مخاطبه رقيبا منتظرا للعجز وقد جاء الارصاد فى اللغة بمعنى الاعداد فالمتكلم اعد قبل الآخر ما يدل عليه (لمصححه)

[٢] هذا مثال الارصاد فى الفقرة واما مثاله فى البيت فقول عمرو بن معدى كرب . اذا لم تستطع شيئا فدعه . وجاوزه الى ما تستطيع . فالاستدراك فى الآية يدل على العجز وقوله فى البيت وجاوزه يدل على ان الآخر ما تستطيع (لمصححه)

فى الملتحم ومتى كان حصوله من غير هذه المادة فانه لا يسمى رمدا بل تكدرا . واما عند المتأخرين فيطلق على كل ورم يحدث فى الملتحم سواء كان سببه موادا حارة او باردة . ومن له هذه العلة يسمى ارمد كذا فى بحر الجواهر . وفى الوافية وقد يطلق على كل مؤلم للعين .

(الارادة) هى فى اللغة نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها عليه . والنزوع الاشتياق والميل المحبة والقصد فعطف الميل على النزوع للتفسير . قيل وفائدته الاشارة الى انها ميل غير اختيارى . ولا يشترط فى الميل ان يكون عقيب اعتقاد النفع كما ذهب اليه المعتزلة بل مجرد ان يكون حاملا على الفعل بحيث يستلزمه لانه مخصص للوقوع فى وقت ولا يحتاج الى مخصص آخر . وقوله بحيث متعلق بالميل . ومعنى حمل الميل للنفس على الفعل جعلها متوجهة لايقاعه . وتقال ايضا للقوة التى هى مبدأ النزوع وهى الصفة القائمة بالحيوان التى هى مبدأ الميل الى احد طرفى المقدور . والارادة بالمعنى الاول اى بمعنى الميل الحامل على ايقاع الفعل وايجاده تكون مع الفعل وتجامعه وان تقدم عليه بالذات . وبالمعنى الثانى اى بمعنى القوة تكون قبل الفعل . وكلا المعنيين لايتصور فى ارادته تعالى . وقد يراد بالارادة مجرد القصد عرفا ومن هذا القبيل ارادة المعنى من اللفظ . وقال الامام لا حاجة الى تعريف الارادة لانها ضرورية فان الانسان يدرك بالبداهة التفرقة بين ارادته وعلمه وقدرته و المه ولذته . وقال المتكلمون انها صفة تقتضى رجحان احد طرفى الجائز على الآخر لا فى الوقوع بل فى الايقاع . واحترزوا بالقيد الاخير عن القدرة كذا ذكر الخفاجى فى حاشية البيضاوى فى تفسير قوله تعالى . ما ذا اراد الله بهذا مثلا . فى اوائل سورة البقرة . وقال فى شرح المواقف الارادة من الكيفيات النفسانية فعند كثير من المعتزلة هى اعتقاد النفع او ظنه قالوا ان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه فى احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثرت فيه قدرته . وعند بعضهم الاعتقاد او الظن هو المسمى بالداعية . واما الارادة فهى ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر او ظنه فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلانى فيه جلب نفع او دفع ضرر ميلا اليه مترتبا على ذلك الاعتقاد . وهذا الميل مغاير للعلم بالنفع او دفع الضرر ضرورة وايضا فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع فى فعل او يظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل . واجيب على ذلك بانا لا ندعى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل هى اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او معارضة . والميل المذكور انما يحصل لمن لايقدر على الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له . وعند الاشاعرة

هى صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع فى وقت معين والميل المذكور ليس ارادة
فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع . وليست الارادة مشروطة
باعتقاد النفع او بميل يتبعه فان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان فى الافضاء
الى النجاة فانه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف فى ذلك الاختيار على ترجيح احدهما لنفع
يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه انتهى . وفى البيضاوى والحق ان الارادة ترجيح احد
مقدوريه على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه . او معنىً يوجب هذا الترجيح وهى
اعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل انتهى . اى تفضيل احد الطرفين على الآخر كأن
المختار ينظر الى الطرفين والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده كذا فى شرح المقاصد
والمقصود من الميل مجرد الترجيح لا مقابل النفرة . وقال الخفاجى فى حاشيته ما حاصله ان
هذا مذهب اهل السنة فهى صفة ذاتية قديمة وجودية زائدة على العلم ومغايرة له
وللقدرة . وقوله بوجه الخ احتراز عن القدرة فانها لا تخصص الفعل ببعض الوجوه
بل هى موجدة للفعل مطلقا وليس هذا معنى الاختيار كما توهم بل الاختيار الميل اى
الترجيح مع التفضيل وهو اى التفضيل كونه افضل عنده مما يقابله لان الاختيار اصل
وضعه افتعال من الخير ولذا قيل الاختيار فى اللغة ترجيح الشئ وتخصيصه وتقديمه على
غيره وهو اخص من الارادة والمشية . نعم قد يستعمل المتكلمون الاختيار بمعنى الارادة
ايضا حيث يقولون انه فاعل بالاختيار وفاعل مختار ولذا قيل لم يرد الاختيار بمعنى الارادة
فى اللغة بل هو معنىً حادث ويقابله الايجاب عندهم . وهذا اما تفسير لارادة الله تعالى او
لمطلق الارادة الشاملة لارادة الله تعالى وعلى هذا لا يرد عليه اختيار احد الطريقين
المستويين واحد الرغيفين المتساويين للمضطر لانا لا نسلم ثمه انه اختيار على هذا ولاحاجة
الى ان يقال انه خارج عن اصله لقطع النظر عنه . وقد اورد على المصنف ان الارادة عند
الاشاعرة الصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور وكونها نفس الترجيح لم يذهب اليه احد .
واجيب بانه تعريف لها باعتبار التعلق ولذا قيل انها على الاول مع الفعل وعلى الثانى قبله
او انه تعريف لارادة العبد انتهى . ثم اعلم انه قال الشيخ الاشعرى وكثير من اصحابه
ارادة الشئ كراهة ضده بعينه والحق ان الارادة والكراهة متغايرتان وحينئذ اختلفوا
فقال القاضى ابو بكر والغزالى ان ارادة الشئ مع الشعور بضده يستلزم كون الضد
مكروها عند ذلك المريد فالارادة مع الشعور بالضد مستلزمة لكراهة الضد وقيل
لا تستلزمها كذا فى شرح المواقف . وعند السالكين هى استدامة الكد وترك الراحة كما
فى مجمع السلوك قال الجنيد الارادة ان يعتقد الانسان الشئ ثم يعزم عليه ثم يريده
والارادة بعد صدق النية قال عليه الصلوة والسلام لكل امرء ما نوى كذا فى خلاصة
السلوك وقيل الارادة الاقبال بالكلية على الحق والاعراض من الخلق وهى ابتداء المحبة

كذا فى بعض حواشى البيضاوى (فائدة) الارادة مغايرة للشهوة فان الانسان قد يريد شرب دواء كريه فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفرعنه[١]وقد تجتمعان فى شئ واحد فبينهما عموم من وجه . وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ فى الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفى اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبعية وقد تجتمعان ايضا فى حرام منفور عنه (فائدة) الارادة غير التمنى فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن لها عند اهل التحقيق والتمنى قد يتعلق بالمحال الذاتى وبالماضى . وقد توهم جماعة ان التمنى نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك فى وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على انهما متغايران (فائدة) الارادة القديمة توجب المقصود اى اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من الحكماء واهل الملة . واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما فى العصاة . واما الارادة الحادثة فلا توجبه اتفاقا يعنى ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المقصود عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم فى ذلك الجبائى وابنه وجماعة من المتأخرين من المعتزلة . وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها للمقصود اذا كانت قصدا الى الفعل وهو اى القصد ما نجده من انفسنا حال الايجاد لا عزما عليه ايقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هى العزم ولم يجوزوا كونها موجبة . وارادة مقارنة له هى القصد وجوزوا ايجابها اياه . واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها . اعلم ان العلماء اختلفوا فى ارادته تعالى فقال الحكماء ارادته تعالى هى علمه بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغى ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدوره عنه تعالى حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وشوق ويسمون هذا العلم عناية . قال ابن سينا العناية هى احاطة علم الاول تعالى بالكل و بما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع افيضان الخير والجود فى الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق . وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابى القاسم البلخى ومحمود الخوارزمى ارادته تعالى علمه بنفع فى الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع فى الفعل يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية ولما استحال الظن والاعتقاد

[١] وقد يشتهى ما لا يريده بل يكرهه ولهذا قالوا ارادة المعاصى مما يؤاخذ عليها دون شهوتها (لمصححه)

فى حقه تعالى انحصرت داعيته فى العلم بالنفع . ونقل عن ابى الحسين وحده انه قال الارادة فى الشاهد زائدة على الداعى وهو الميل التابع للاعتقاد او الظن . وقال الحسين النجار كونه تعالى مريدا امر عدمى وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا ويقرب منه ما قيل هى كون القادر غير مكره ولا ساه . وقال الكعبى هى فى فعله العلم بما فيه من المصلحة . وفى فعل غيره الامر به . وقال اصحابنا الاشاعرة ووافقهم جهور معتزلة البصرة انها صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع باحد الاوقات كذا فى شرح المواقف . ويقرب منه ما قال الصوفية على ما وقع فى الانسان الكامل من ان الارادة صفة تجلى علم الحق على حسب المقتضى الذاتى وذلك المقتضى هو الارادة وهى تخصيص الحق تعالى لمعلوماته بالوجود على حسب ما اقتضاه العلم فهذا الوصف فيه يسمى ارادة . والارادة المخلوقة فينا هى عين ارادته تعالى لكن بما نسبت الينا كان الحدوث اللازم لنا لازما لوصفنا فقلنا بان ارادتنا مخلوقة والا فهى بنسبتها الى الله تعالى عين ارادته تعالى وما منعها من ابراز الاشياء على حسب مطلوباتها الا نسبتها الينا وهذه النسبة هى المخلوقية فاذا ارتفعت النسبة التى لها الينا ونسبت الى الحق على ما هى عليه انفعلت بها الاشياء فافهم كما ان وجودنا بنسبته الينا مخلوق وبنسبته اليه تعالى قديم وهذه النسبة هى الضرورية التى يعطيها الكشف والذوق اذ العلم قائم مقام العين فما ثم الا هذا فافهم . واعلم ان الارادة الالهية المخصصة للمخلوقات على كل حال وهيئة صادرة عن غير علة ولا سبب بل بمحض اختيار الهى لان الارادة حكم من احكام العظمة ووصف من اوصاف الالوهية فالوهيته وعظمته لنفسه لا لعلة وهذا بخلاف رأى الامام محى الدين فى الفتوحات فانه قال لا يجوز ان يسمى الله تعالى مختارا فانه لا يفعل شيئا بالاختيار بل يفعله على حسب ما يقتضيه العالم من نفسه وما اقتضاه العالم من نفسه الا هذا الوجه الذى هو عليه فلا يكون مختارا انتهى . واعلم ايضا ان الارادة اى الارادة الحادثة لها تسعة مظاهر فى المخلوقات . المظهر الاول هو الميل وهو انجذاب القلب الى مطلوبه فاذا قوى ودام سمى ولعا وهو المظهر الثانى . ثم اذا اشتد وزاد سمى صبابة وهو اذا اخذ القلب فى الاسترسال فيمن يحب فكأنه انصب الماء اذا افرغ لا يجد بدا من الانصباب وهذا مظهر ثالث . ثم اذا تفرغ له بالكلية وتمكن ذلك منه سمى شغفا وهو المظهر الرابع . ثم اذا استحكم فى الفؤاد واخذه من الاشياء سمى هوىً وهو المظهر الخامس . ثم اذا استولى حكمه على الجسد سمى غراما وهو المظهر السادس . ثم اذا نمى وزالت العلل الموجبة للميل سمى حبا وهو المظهر السابع . ثم اذا هاج حتى يفنى المحب عن نفسه سمى ودا وهو المظهر الثامن . ثم اذا طفح حتى افنى المحب والمحبوب سمى عشقا وهو المظهر التاسع . انتهى كلام الانسان الكامل .

(المريد) اسم فاعل من الارادة وقد عرفت معناه وتزد اهل تصوف بدو معنى آيد .

يكى بمعنى محب يعنى سالك مجذوب ۔ دوم بمعنى مقتدى ومقتدى آن باشد كه حق سبحانه وتعالى ديدهٔ بصيرتش را بنور هدايت بينا كرداند تا وى بنقصان خود نكرد ودائما در طلب كمال باشد وقرار نكيرد مكر بحصول مقصود و وجوب قرب حق سبحانه وتعالى وهركه باسم اهل ارادت موسوم بود جز حق در دو جهان مقصودى نداند واكر يك لحظه از طلب آن بيارامد اسم ارادت برو عاريت ومجاز باشد ۔ قال ابو عثمان المريد الذى مات قلبه عن كل شئ دون الله فيريد الله وحده ويريد به قربه ويشتاق اليه حتى تذهب شهوات الدنيا من قلبه لشدة شوقه الى الله ۔ ومريد صادق آن باشد كه كلاً وجملةً روى بسوى خدا دارد ودوام دل با شيخ دارد از سر ارادت تمام وروحانيهٔ شيخ را حاضر داند در همه احوال ودر راه باطن از وى استمداد كند وخود را با شيخ مثل ميت در دست غسال كرداند تا از شر شيطان ونفس اماره محفوظ ماند كذا فى مجمع السلوك ۔ وفى خلاصة السلوك المريد الذى اعرض قلبه عن كل ما سوى الله وقيل المريد من يحفظ ما اراده الله ۔

فصل الزاء المعجمة

(الرجز) بفتح الراء والجيم نوعى از شعر كوتاه و بحرى از بحور شعر وزن او شش بار مستفعلن است ونزد خليل رجز داخل شعر نيست بلكه نصف بيت يا ثلث بيت است هكذا فى المنتخب والصراح ۔ وبالجملة فالرجز يستعمل بمعنيين ۔ احدهما الشعر الذى له ثلثة اجزاء كمشطور الرجز والسريع ۔ والذى كان الغالب على شعره الرجز يسمى راجزا لا شاعرا فان الشاعر هو الذى غلب على شعره القصيدة كذا فى بعض رسائل القوافى العربية ۔ وفى بعض حواشى البيضاوى فى آخر سورة الشعراء الرجز شعر يكون كل مصراع منه مفردا وتسمى قصائده اراجيز واحدتها ارجوزة فهو كهيئة السجع الا انه فى وزن الشعر ويسمى قائله راجزا كما سمى قائل الشعر شاعرا ۔ قال الحربى ولم يبلغنى انه جرى على لسان النبى عليه الصلوة والسلام من ضروب الرجز الا ضربان المنهوك والمشطور ولم يعدهما الخليل شعرا فالمنهوك قوله ۔ انا النبى لا كذب ۔ انا ابن عبد المطلب ۔ والمشطور قوله ۔ هل انت الا اصبع دميت ۔ وفى سبيل الله ما لقيت ۔ انتهى ۔[١] قال عليه الصلوة والسلام حين اصيبت اصبعه بالقطع والجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد فقال تحسرا وتحزنا وهذا لا يسمى شعرا لما فى الاشباه ان الشعر عند اهله كلام موزون مقصود به ذلك ۔ اما ما وقع موزونا اتفاقا لا عن قصد من المتكلم فانه لا يسمى شعرا وعلى ذلك خرج ما وقع فى كلام الله تعالى كقوله تعالى ۔ لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون ۔ وفى كلام الرسول صلى الله عليه وسلم كقوله ۔ هل انت الا اصبع دميت ۔ وفى

[١] الشطر فى اصطلاح اهل العروض حذف نصف البيت والنهك حذف ثلثاه (لمصححه)

سبيل الله ما لقيت . انتهى . لان الله تعالى نفى الشعر عن القرآن ونفى وصف الشاعر عن النبى عليه الصلوة والسلام بقوله انه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر الاية وبقوله وما علمناه الشعر وما ينبغى له ان هو الا ذكر وقرآن مبين الآية نزلت هذه الآية ردا لقول الكفار ان ما اتى به شعر فقال ما علمنا النبى شعرا وما يسهل له . ونقل فى كتب الشمائل ان النبى عليه الصلوة والسلام لم يقدر على قراءة الشعر موزونا بعد مانزلت الآية المذكورة وهى وما علمناه الشعر وما ينبغى له الآية . وفى الحموى حاشية الاشباه انما يتأتى الاستشهاد بقوله عليه السلام هل انت الخ بناء على ان الرجز شعر . اما على القول بانه ليس بشعر انما هو نثر مقفى فلا . وايضا انما يتأتى الاستشهاد به على رواية كسر التاء مع الاشباع اما على رواية سكونها فلا انتهى . وثانيهما بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم وهو مستفعلن ستة اجزاء كما فى عنوان الشرف . وفى عروض سيفى هذا البحر يستعمل مسدسا ومثمنا والمثمن يستعمل سالما وغير سالم وغير السالم قد يكون مذالا وقد يكون مطويا وقد يكون مطويا مخبونا وقد يكون مخبونا مطويا والمسدس ايضا يستعمل سالما وغير سالم وغير السالم قد يكون مخبونا وقد يكون مطويا . وفى بعض رسائل العروض العربى الرجز مسدس ومربع انتهى . والمرجز اسم مفعول من الترجيز قسم من الكلام المنثور ويجئ فى فصل الراء من باب النون .

(الركاز) لغة مأخوذ من الركز اى الاثبات بمعنى المركوز وشرعا مال مركوز تحت ارض اعم من كون راكزه خالقا او مخلوقا اى معدن خالق او كنز مدفون هكذا فى الدر المختار .

(المركز) هو عند المهندسين نقطة فى وسط الدائرة او الكرة بحيث تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها اى من تلك النقطة الى محيط الدائرة او الكرة . ومركز حجم الكرة وجرم الكرة عندهم هو نقطة فى داخل الكرة تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها المستدير . واما مركز ثقلها فهو نقطة متى حمل الثقل عليها لزم وضعا ان لايترجح جانب منه على آخر . وبعبارة اخرى نقطة تتعادل ما على جوانبها فى الوزن . وقيل مركز ثقل الجسم نقطة اذا كان ذلك الجسم عند مركز العالم انطبقت تلك النقطة عليه فان تشابهت اجزاء الكرة ثقلا وخفة اتحد المركزان والا اختلفا ككرة نصفها من خشب ونصفها من حديد فان مركز حجمها يكون على منتصفها ومركز ثقلها يكون فى النصف الحديدى هكذا ذكر عبد العلى البرجندى فى حاشية الجغمنى . مثل الذى جرى على السنة الخلائق ان مركز حجم الارض هو عين الكعبة فى مكة ومركز ثقلها هو عين مرقد النبى صلى الله عليه وسلم فى المدينة هكذا سمعت من الاساتذة والله اعلم . مركز الشمس عند اهل الهيئة

هو قوس من منطقة الخارج المركز من نقطة الاوج الى مركز جرم الشمس على التوالى ويسمى خاصة الشمس ايضا ٠ ومركز القمر عندهم ويسمى بالبعد المضعف ايضا هو قوس من منطقة المائل من نقطة اوج القمر الى طرف الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير ومنه الى منطقة المائل على التوالى فان مركز التدوير ومركز العالم كليهما فى سطح منطقة المائل فالخط الواصل بينهما بالضرورة يمر بتلك النقطة ٠ ومركز عطارد قوس من منطقة المائل على التوالى من اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير ومنه الى محيط المائل كذا ذكر المحقق الشريف ٠ وفيه ان تشابه حركة مركز التدوير حول مركز معدل المسير لا حول مركز العالم كما فى القمر فقوس المركز المأخوذة من المائل تكون مختلفة لا متشابهة ٠ والتحقيق ان المركز قد يؤخذ من منطقة المائل وقد يؤخذ من منطقة معدل المسير ٠ فعلى الاول يقال هو قوس من منطقة المائل على التوالى من اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز العالم منته الى منطقة المائل اما موازيا للخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير او منطبقا عليه ٠ وعلى الثانى يقال هو قوس من منطقة معدل المسير على التوالى من محاذاة اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير المنتهى الى منطقة معدل المسير قبل الاخراج او بعده وهذا اذا كانت حركة المركز هى فضل حركة الحامل على حركة المدير ٠ واما اذا كانت حركة الحامل فينبغى ان يعتبر اوج الحامل بدل اوج المدير وعلى هذا القياس فى باقى السيارات ٠ فمركز الزحل قوس من منطقة المائل مبتدءة من نقطة الاوج الى مركز جرمه وهكذا كذا ذكر عبد العلى البرجندى فى شرح التذكرة ٠ ولا يبعد ان يطلق المركز على الحركة فى القوس المذكورة كما يطلق على القوس المذكورة على قياس ماقيل فى الخاصة والاوج والوسط والتقويم ويؤيده ما وقع فى الزيجات ان مركز الشمس فى يوم بليلته كذا دقيقة وفى شهر كذا درجة وفى سنة كذا برجا ٠ ويكتبون لمعرفة مراكز السيارات جداول ٠ والمركز المعدل عندهم قوس من المائل على التوالى مبتدءة من نقطة الاوج الى طرف الخط الخارج عن مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهى اليه وذلك الخط يسمى خط المركز المعدل ٠ وذكر العلامة انه قوس من منطقة الممثل بين خطين يخرجان من مركز الممثل احدهما الى الاوج والآخر الى مركز التدوير ٠ وفيه ان مركز التدوير لا يكون على منطقة الممثل غالبا واهل العمل يأخذونه من الممثل تساهلا فينبغى ان يقال فى تعريفه هو قوس من الممثل على التوالى بين عرضيتين تحقيقا او تقديرا احديهما تمر بالاوج والاخرى بمركز التدوير ٠ والمركز المقوم عندهم قوس من الممثل على التوالى بين عرضيتين تمر احديهما بالاوج والاخرى بمركز جرم الكوكب ٠ اعلم ان هذا فى المتحيرة سوى عطارد ٠ وان فى عطارد فينبغى ان

يقيد الاوج بالمدير فيقال المركز المعدل لعطارد قوس من المائل على التوالى من اوج المدير الى طرف الخط الخارج عن مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهى اليه . والمركز المقوم لعطارد قوس من الممثل على التوالى بين عرضيتين تمر احديهما باوج المدير والاخرى بمركز جرمه . ثم المركز المقوم قد يعتبر فى القمر ايضا . واما المركز المعدل فى القمر فلا يمتاز عن المركز الغير المعدل لتشابه حركة المركز حول مركز العالم هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلى البرجندى فى شرح التذكرة .

(مراكز بحران) نزد منجمان عبارت است از رسيدن قمر بدرجات معينه از فلك البروج وآن را تأسيسات قمر نيز كويند ودر اختيارات امور مذموم اند وبغايت نحس يعنى وقتيكه قمر بدان درجات رسد دران وقت حذر بايد نمود . و در عدد تأسيسات اختلاف است بعضى هشت ثبت كرده اند وبعضى ده واين معتمد عليه است . تأسيس اول از اجتماع حقيقى در بعد دوازدهم درجه بود . ودوم در بعد چهل پنجم . وسيوم در بعد نودم . وچهارم در بعد صد وسى . وپنجم در بعد صد وسى وهشتم وپش ازين نقطهٔ استقبال جزء اجتماع مذكور باز پنج در مقابل درجات اين تأسيسات مذكوره است يعنى تأسيس اول ازين پنج در بعد دوازدهم درجه ازين جزء استقبال ودوم در بعد چهل وپنجم وهمبرين قياس كذا فى توضيح التقويم . ومراكز بيوت در لفظ بيت مذكور شد .

فصل السين

(الرأس) فى اللغة بمعنى سر . وقد يطلق ويراد به ما فوق الرقبة . ويطلق ويراد به القحف والجدران الاربعة والقاعدة وما فى داخلها من المخ والحجب والجرم الشبكى والعروق والشرائين وما على القحف والجدران من السمحاق واللحم والجلد كذا فى بحر الجواهر . وعند اهل الهيئة يطلق على نقطة مقابلة الذنب وقد سبق فى فصل الباء الموحدة من باب الذال المعجمة . وقد يطلق ويراد به ذات الانسان وقد مر فى الرقبة . وقد يضاف الى ذوات القوائم الاربع فيقال رأس الشاة ورأس الغنم ورأس الفرس ويراد به ذاتها وهذا يستعمل كثيرا فى الفارسى . ورأس المخروط سبق فى لفظ المخروط ورأس المثلث هو الزاوية التى بين الساقين . ورأس المال عند الفقهاء هو الثمن فى السلم ويجئ فى فصل الميم من باب السين . وايضا يطلق على اصل المال فى عقد المضاربة وفى عقد الشركة . والرؤس الثمانية سبقت فى المقدمة .

(رئيس العلوم) هو المنطق وقد سبق فى المقدمة . وقد لقب بعلم المنطق ويلقب بآلة العلوم وبميزان العلوم ايضا .

(الرس) بالفتح عند اهل القوافى حركة ما قبل التأسيس كذا فى عنوان الشرف ـ ودر منتخب تكميل الصناعة كويد اين حركت البته سوى فتحه نخواهد بود چنانچه حركت ميم مائل وزاء زائل وچون تأسيس در قوافى تكرار يابد بالضرورة رس نيز تكرار يابد وآنكس كه تأسيس را از حروف قافيه نداشته رس را نيز از حركات قافيه نپنداشته ـ ورس نزد اطباء اسم دوائى مركب است ـ وفى بحر الجواهر الرس بالفتح مركب صفته هذه ـ بيش ـ وزنجبيل ـ وفلفل ـ ودار فلفل ـ وعاقر قرحا ـ ومويزج على السواء ـ وقيل ورس الحمى ورسيسها اول تب انتهى ـ

فصل الشين

(الرعشة) بالكسر وسكون العين المهملة عند الاطباء علة آلية تحدث عن عجز القوة المحركة عن تحريك العضل على الاتصال او اثباته على الاتصال فتختلط حركات ارادية او اثبات ارادى بحركة ثقل العضو الى اسفل ـ والفرق بينه وبين الاختلاج ان الحركة فى الاختلاج تظهر سواء كان العضو ساكنا او متحركا ولا كذلك الرعشة لتوقف ظهور الحركة المرضية فيها على حركة العضو ـ وايضا الارتعاش كالتشنج يقع فى الاعضاء الآلية اى المركبة التى تحرك بارادة والاختلاج يقع فى كل عضو يتهيؤ منه الانبساط والانقباض كالاعصاب والعروق والكبد ـ وقيل الفرق بينهما ان الاختلاج يحدث دفعة ويزول دفعة بخلاف الارتعاش وان العضو فى الارتعاش يميل الى اسفل وفى الاختلاج يتحرك الى جهات مختلفة مائلا الى فوق هكذا يستفاد من بحر الجواهر والموجز ـ

فصل الصاد

(الرخصة) بالضم وسكون الخاء المعجمة فى اللغة اليسر والسهولة ـ وعند الاصوليين مقابل للعزيمة ـ وقد اختلفت عباراتهم فى تفسيرها بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة فيهما وبعضهم لم يجعلوها كذلك فبعض من لم يحصرها عليهما قال العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها والرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر فيه مع قيام السبب المحرم فاختص العزيمة بالواجبات وخرج الندب والكراهة عنها من غير دخول فى الرخصة وعليه يدل ما قال القاضى الامام من ان العزيمة ما لزمنا من حقوق الله تعالى من العبادات والحل والحرمة اصلا بانه آلهنا ونحن عبيده فابتلأنا بما شاء ـ والرخصة اطلاق بعد الحظر لعذر تيسيرا ـ وبعبارة اخرى الرخصة صرف الامر اى تغييره من عسر الى يسر بواسطة عذر فى المكلف ـ وبعض من اعتبر الحصر فيهما قال الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر ـ والعزيمة بخلافها هكذا فى اصول الشافعية على ما قيل ـ وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقى معمولا به وكان التخلف

عنه لمانع طار في المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة اى ذلك الحكم الثابت بطريق التخلف عن المحرم هو الرخصة والا فهو العزيمة . فالمقصود بالمحرم دليل الحرمة وقيامه بقاؤه معمولا به . وبالعذر ما يطرؤ في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل او الترك الذى دل الدليل على حرمته . ومعنى قوله لولا العذر اى المحرم كان محرما ومثبتا للحرمة في حقه ايضا لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام . وهذا اولى مما قيل من ان الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم . وانما قلنا انه اولى لانه يجوز ان يراد بالفعل في هذا التعريف ما يعم الترك بناء على انه كف . فخرج من الرخصة الحكم ابتداء لانه لا محرم . وخرج ما نسخ تحريمه لانه لا قيام للمحرم حيث لم يبق معمولا به . وخرج ما خص من دليل المحرم لان التخلف ليس لمانع في حقه بل التخصيص بيان ان الدليل لم يتناوله . وخرج ايضا وجوب الطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب في حقه ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها . وكذا خرج وجوب التيمم على فاقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء بخلاف التيمم للخروج ونحوه . وبالجملة فجميع ما ذكره داخل في العزيمة وهى ما شرع من الاحكام لا كذلك اى لا لعذر مع قيام المحرم لولا العذر بل انما شرع ابتداء . ثم الرخصة قديكون واجبا كأكل الميتة للمضطر او مندوبا كقصر الصلوة في السفر او مباحا كترك الصوم في السفر . وقيل العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعى والرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح . ويرد عليه جواز النكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل في الحرة عدم الاستيلاء عليها و وجوب الزكوة والقتل قصاصا فان كل واحد منهما ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه مع ان شيئا منها ليس برخصة . وقيل العزيمة ما سلم دليله عن المانع والرخصة ما لم يسلم عنه . وقال فخر الاسلام العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد وهو مايستباح لعذرمع قيام المحرم . فقوله اسم لما هو اصل من الاحكام معناه اسم لما ثبت ابتداء باثبات الشارع وهو من تمام التعريف . وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصالتها لا تقييد فدخل فيه ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات . ويؤده ما ذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم لكل امر اصلى في الشرع على الاقسام التى ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها لا بعارض . وتقسيم فخر الاسلام العزيمة الى الفرض والواجب والسنة والنفل بناء على ان غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم او على ان الحرام داخل في الفرض او الواجب والمكروه داخل في السنة او النفل لان الحرام ان ثبت بدليل قطعى فتركه فرض

وان ثبت بظنى فتركه واجب وماكان مكروها كان ضده سنة او نفلا . والاباحة ايضا داخلة فى العزيمة باعتبار انه ليس الى العباد رفعها . وقوله وهو ما يستباح الخ فى تفسير الرخصة بقوله ما بنى على اعذار العباد . فقوله ما يستباح عام يتناول الترك والفعل . وقوله لعذر احتراز عما ابيح لا لعذر . وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقبة فى الظهار اذ لا قيام للمحرم عند فقد الرقبة . واعترض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين . وان اريد الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدون حكمه لمانع تخصيص له . واجيب بان المقصود من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح برفع الاثم وسقوط المؤاخذة لا المباح حقيقة لان المحرم قائم الا انه لا يؤاخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وقد عفى الله عنه لا يسمى مباحا فى حقه ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل . وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب . وذكر فى الميزان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلى الى تخفيف ويسر ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار . وقال بعض اهل الحديث الرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع كونه حراما فى حق من لا عذر له . او وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب فى حق غير المعذور ﴿ التقسيم ﴾ الرخصة اربعة انواع بالاستقراء عند ابى حنيفة . فنوعان منها رخصة حقيقة ثم احد هذين النوعين احق بكونه رخصة من الآخر . ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم فى المجازية من الآخر اى ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر . فهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقة الرخصة . اما الاول وهو الذى هو رخصة حقيقة واحق بكونه رخصة من الآخر وتسمى بالرخصة الكاملة فهو ما استبيح مع قيام المحرم والحرمة ومعنى ما استبيح ما عومل به معاملة المباح كما عرفت كاجراء كلمة الكفر مكرها بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لكن حق العبد يفوت صورة ومعنىً وحق الله تعالى لا يفوت معنىً لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجرى على لسانه وان اخذ بالعزيمة و بذل نفسه حسبة لله فى دينه فاولى واحب اذ يموت شهيدا . لحديث عمار بن ياسر رضى الله عنه حيث ابتلى به وقال له النبى عليه الصلوة والسلام كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان فقال عليه السلام فان عادوا فعد . وفيه نزل قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الآية . وروى ان المشركين اخذوه ولم يتركوه حتى سب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر آلهتهم بخير ثم تركوه فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما ادراك قال شر ما تركونى حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير فقال كيف تجد قلبك قال اجده مطمئنا بالايمان قال عليه السلام فان عادوا فعد الى طمانينة القلب بالايمان . وما قيل فعد

الى ماكان منك من النيل منى وذكر آلهتهم بخير فغلط لانه لا يظن برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه يأمر احدا بالتكلم بكلمة الكفر . وان صبر حتى قتل ولم يظهر الكفر كان مأجورا لان حبيبا رضى الله عنه صبر على ذلك حتى صلب وسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم سيد الشهداء وقال فى مثله هو رفيقى فى الجنة . وقصته ان المشركين اخذوه وباعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر آلهتهم بخير ويسب محمدا صلى الله عليه وآله وسلم وهو يسب آلهتهم ويذكر محمدا صلى الله عليه وسلم بخير فاجمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه سئلهم ان يدعوه ليصلى ركعتين فاوجز صلوته وقال انما اوجزت لكيلا تظنوا انى اخاف القتل ثم سئلهم ان يلقوه على وجهه ليكون ساجدا حتى يقتلوه فابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء وقال اللهم انى لا ارى ههنا الا وجه عدو فاقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم منى السلام ثم قال اللهم احص هؤلاء عددا واجعلهم مددا ولا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول . شعر . ولست ابالى حين اقتل مسلما . على اى جنب كان لله مصرعى . فلما قتلوه وصلبوه تحول وجهه الى القبلة وسماه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم افضل الشهداء وقال هو رفيقى فى الجنة وهكذا فى الهداية والكفاية . والثانى وهو الذى هو رخصة حقيقة ولكنه دون الاول وتسمى رخصة قاصرة فهو ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لقوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه لكن حرمة الافطار غير قائمة فرخص بناء على تراخى حكم المحرم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر لكن العزيمة ههنا اولى ايضا لقيام السبب ولان فى العزيمة نوع يسر بموافقة المسلمين . ففى النوع الاول لما كان المحرم والحرمة قائمين فالحكم الاصلى فيه الحرمة بلا شبهة فى اصالته بخلاف هذا النوع فانه وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ عنه فصار رمضان فى حقه كشعبان فيكون فى الافطار شبهة كونه حكما اصليا فى حق المسافر فلذا صار الاول احق بكونه رخصة دون الثانى . والثالث وهو الذى هو رخصة مجازا وهو اتم فى المجازية هو ما وضع عنا عن الاصر والاغلال وتسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا . ومما كان فى الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة وذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة والتوبة بقتل النفس وعدم جواز الصلوة فى غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم وحرمة اكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطئ فى ليالى ايام الصيام ومنع الطيبات عنهم بصدور الذنوب وكون الزكوة ربع المال وعدم صلاحية اموال الزكوة والغنائم لشئ من انواع الانتفاع الا للحرق بالنار المنزلة من السماء وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب ووجوب خمسين صلوة فى كل يوم وليلة وحرمة العفو عن القصاص وعدم مخالطة الحائضات فى ايامها وحرمة الشحوم والعروق فى اللحم وتحريم الصيد يوم السبت وغيرها فرفع كل هذا عن امة النبى صلى الله عليه وآله

وسلم تخفيفا وتكريما فهى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا قط حتى لو عملنا بها احياناً أثمنا وغوينا وكان القياس فى ذلك ان يسمى نسخا وانما سميناه رخصة مجازا محضا هكذا فى نور الانوار . والرابع وهو الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث هو ما سقط مع كونه مشروعا فى الجملة اى فى غير موضع الرخصة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع فى الجملة كان شبها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث كقول الراوى رخص فى السلم فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا موجودا لكنه سقط فى السلم حتى لم يبق التعين عزيمة ولا مشروعا هذا كله خلاصة ما فى كشف البزدوى والتلويح والعضدى وغيرها . وفى جامع الرموز الرخصة على ضربين . رخصة ترفيه اى تخفيف ويسر كالافطار للمسافر . ورخصة اسقاط اى اسقاط ما هو العزيمة اصلا كقصر الصلوة للمسافر انتهى ولا يخفى ان هذا داخل فى الانواع السابقة الاربعة .

(الترقيص) بالقاف عند متأخرى القراء هو ان يروم السكوت على السكون ثم ينفر مع الحركة فى عدو وهرولة ونهى عنه لانه من البدعات كذا فى الدقائق المحكمة والاتقان .

(الارهاص) شرعا قسم من الخوارق وهو الخارق الذى يظهر من النبى قبل البعثة . سمى به لان الارهاص فى اللغة بناء البيت فكأنه بناء بيت اثبات النبوة كذا فى حواشى شرح العقائد .

فصل الضاد

(الروافض) فرقة من كبار الفرق الاسلامية وتسمى بالشيعة ايضا ويجئ فى فصل العين من باب الشين المعجمة .

(الركض) بالفتح وسكون الكاف عند اهل العروض اسم بحر وهو فاعلن ثمان مرات كما فى رسالة قطب الدين السرخسى وهو قسم من المتقارب ويسمى ركض الخيل ايضا كما يجئ فى فصل الباء الموحدة من باب القاف ولكون هذا البحر من مخترعات المتأخرين سمى ايضا بالمحدث ويسمى ايضا بالمتلاقى كما فى جامع الصنائع .

(الرياضية) قال اهل اللغة هى استبدال الحال المذمومة بالحال المحمودة . وقال بعض الحكماء الرياضة الاعراض عن الاغراض الشهوانية . وقيل الرياضة ملازمة الصلوة والصوم ومحافظة آناء الليل واليوم عن موجبات الاثم واللوم وسد باب النوم والبعد عن صحبة القوم كذا فى خلاصة السلوك .

(الرياضى) يطلق على علم من العلوم المدونة على ما سبق فى المقدمة .

فصل الطاء المهملة

(الرابطة) بالموحدة در لغت آنچه با آن چيزى را باز بندند ، ودر اصطلاح شطاريان مرشد كامل را كويند كه مستر شد را با حق تعالى رابطه دهد كذا فى كشف اللغات ، والرابطة عند المنطقيين هى الشئ الدال على النسبة ، والشئ يشمل اللفظ وغيره فيشمل التعريف الحركات الاعرابية والهيئة التركيبية حيث قيل ان الروابط فى العرب اما الحركات الاعرابية وما يجرى مجراها من الحروف او الهيئة التركيبية ، واما ما هو المشهور من ان لفظ هو وكان من روابط العرب فغير صحيح اذ لفظ هو عندهم ضمير من اقسام الاسم ولا دلالة لها على نسبة اصلا ، وكذا لفظ كان اذ هو عندهم من الافعال الناقصة وعند المنطقيين من الكلمات الوجودية ، وبالجملة فلفظ هو وكان ليسا من الروابط اذ الرابطة انما تكون اداة وهما ليسا باداة ، والمقصود بالدلالة الدلالة صريحة سواء كانت وضعية او مجازية لئلا تتناول الكلمات الحقيقية وهيآتها ولتتناول لما هو استعارة فى النسبة ، والمقصود بالنسبة الوقوع واللا وقوع المتفق عليه فى القضية ، اعلم انهم قالوا الرابطة اداة لدلالتها على النسبة وهى غير مستقلة لكنها قد تكون فى صورة الكلمة مثل كان وامثاله وتسمى رابطة زمانية وقد تكون فى صورة الاسم مثل هو فى زيد هو قائم وتسمى رابطة غير زمانية ، واللغات مختلفة فى استعمال الرابطة وجوبا وامتناعا وجوازا والاقسام عند التفصيل تسعة لان استعمال الرابطتين معا او الزمانية فقط او غير الزمانية فقط فى المواد الثلث وعدم الشعور على بعض الامثلة لا يضر بالفرض ، قال الشيخ لغة اليونان توجب ذكر الزمانية فقط كاستن بمعنى است ، ولغة العجم لا تستعمل القضية خالية عنهما اما بلفظ هست و بود واما بحركة نحو زيد دبير بكسر الراء ، والعرب قد تحذف وقد تذكر فغير الزمانية كلفظ هو فى زيد هو حى والزمانية ككان فى زيد كان ، واعلم ان التعريف لا يصدق على الرابطة الزمانية ككان على القول المشهور لعدم دلالتها على النسبة صراحة بل ضمنا وكان القول المشهور مبنى على اخذ الدلالة اعم من الصريحة والضمنية والتزام كون الكلمات الحقيقية وهيآتها روابط بناء على ان قولهم الرابطة اداة مهملة لا كلية فتأمل ، وقد بقى ههنا ابحاث فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح المطالع وما حقق ابو الفتح فى حاشية الحاشية الجلالية وغيرها .

(رباط كوكب) نزد اهل هيئت حد اقامت كوكب را كويند ويجئ فى لفظ الاقامة فى فصل الميم من باب القاف .

فصل العين المهملة

(الربع) بالكسر وسكون الموحدة تپى كه يكروز كيرد و دو روز بكذارد كذا فى بحر

الجواهر وقد سبق بيان الربع فى لفظ الحمى فى فصل الميم من باب الحاء ٠

(الربع المسكون والربع المعمور) بضم الراء يجئ فى لفظ الاقليم فى فصل الميم من باب القاف ٠

(الربيع) بالفتح فصل من فصول السنة وقد سبق فى لفظ خط الاستواء و يجئ ايضا فى لفظ الفصل فى فصل اللام من باب الفاء ٠

(الاربعة الاحرف) نزد بعضى بلغاء آنست كه منشئ يا شاعر دركلام خود چهار حرف يعنى ٠ د ٠ ه ٠ ا ٠ ن ٠ را لازم كيرد وسواى اين چهار هيچ حرفى نياورد واين صنعت از مخترعات حضرت امير خسرو دهلويست كه در اعجاز خسروى ذكر كرده ٠

(الاربعة المتناسبة) هى عند المحاسبين اربعة اعداد او مقادير نسبة ما فرض منها اولا الى ما فرض منها ثانيا تكون كنسبة ما فرض منها ثالثا الى ما فرض منها رابعا والاول والرابع يسمى بالطرفين والثانى والثالث يسمى بالوسطين مثلا نسبة الاربعة الى الثمانية كنسبة الخمسة الى العشرة فهذه الاعداد اربعة متناسبة فكما ان نسبة الاربعة التى هى الاولى فرضا الى الثمانية التى هى الثانية فرضا نسبة النصف الى الكل كذلك نسبه الخمسة الى العشرة وتلزمها مساواة مسطح الطرفين لمسطح الوسطين ٠ واما ما فى حكم الاربعة المتناسبة فثلثة اعداد او مقادير نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثانيها الى ثالثها مثلا نسبة الاربعة الى الثمانية كنسبة الثمانية الى الستة عشر وتسمى متناسبة الفرد ايضا ٠ وكونها فى حكم الاربعة المتناسبة لمساواة مربع الوسط فيها لمسطح الطرفين وتحقيق ما ذكرنا بما لا مزيد عليه يطلب من شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهين ٠

(ذو اربعة اضلاع) عندهم شكل احاطت به اربعة خطوط مستقيمة وهو اما مربع او مستطيل او معين او شبيه معين او منحرف وتوضيح كل فى موضعه ٠

(الرابعة) عند المنجمين هى سدس عشر الثالثة ٠

(الرباعى) بالضم عند الصرفيين كلمة فيها اربعة احرف اصول فحسب سواء كانت اسما كجعفر او فعلا كبعثر ٠ وعند النحاة كلمة فيها اربعة احرف سواء كانت اصولا كبعثر اولا كاكرم وصرف وقاتل ٠ قال المولوى عصام الدين فى حاشية الفوائد الضيائية فى بحث الامر هذا المعنى مستعمل فى علم النحو ٠ واما فى علم الصرف فهو ما كان الحروف الاصول فيه اربعة انتهى ٠

(الرباعية) عند المنطقيين هى القضية الموجهة كما يجئ فى فصل الهاء من باب الواو ٠

والتأنيث لموافقة الموصوف وهو القضية . ورباعى نزد شعراء عبارت است از دو بيتى كه متفق باشند در قافيه و وزنى كه مختص بدانست ومصراع سيوم او را قافيه شرط نيست ورباعى را خصى ودو بيتى وچهار مصراعى وترانه نيز نامند مثاله . شعر . هم داغ نهم بر دل وهم خون كنمش . فارغ ز كل وشراب كلكون كنمش . دست دل خود در كمر دوست زنم . مفتون كنم و بهيچ ممنون كنمش . مثال ديكر كه دران دو مصراع سيم نيز قافيه است . شعر . با ما بخمارى بحريفان چو مى . با جمله بهارى و بما همچو دى . از بخت منست اين همكى سست پى . ور نه تو چنين سست كمان نيز نى . كذا فى مجمع الصنائع ودر جامع الصنائع كفته قافيه در مصراع سيوم شرط نيست وليكن صنعت است واصل وضع او بر آنست كه در بيت دوم مقصود را بى لطيفه وبى نكته وبى مثلى نياورند وبحكم استقراء از متقدمين ومتأخرين معلوم كشته كه هر چهار مصراع بر وزن هزج اخرب يا هزج اخرم باشد و بر اوزان ديكر نه .

(التربيع) على وزن التفعيل لغةً چهار كوشه كردن چيزيرا . وعند المنجمين يطلق على قسم من اقسام النظر ويجئ فى فصل الراء من باب النون . والتربيع الطبيعى يجئ فى لفظ الاتصال فى فصل اللام من باب الواو . وعند المهندسين يطلق على كون الشكل مسطحا متساوى الاضلاع الاربع المستقيمة القائمة الزوايا وذلك الشكل يسمى مربعا بفتح الموحدة المشددة . وعرف المربع ايضا بانه شكل مسطح يتوهم حدوثه من توهم خط قائم على طرف خط يساويه الى ان يقوم على طرفه الآخر هكذا ▭ وهو قسم من ذى اربعة اضلاع [١] . وقد يطلق المربع على المستطيل ايضا . وفى حاشية تحرير اقليدس المربع يطلق على مربع العدد و يراد به الحاصل من ضرب ذلك العدد فى نفسه و يكون الحاصل من جنسه ويطلق على مربع الخط بالاشتراك و يراد به السطح الذى ذلك الخط ضلعه فالحاصل من تربيع الخط هو السطح لا الخط ولا يطلق المربع على الخط الحاصل من ضرب الخط فى نفسه واذا قيل مربع الخط فى خط يراد به السطح الذى هما ضلعاه . وفيها ايضا السطوح على قسمين مربع على الحقيقة ومربع مطلقا فالحقيقى هو الذى يحيط به خطان متساويان بضرب احدهما فى الآخر مثل سطح تسعة اذرع اذا احاط به خطان كل منهما ثلثة اذرع . وقيل سطح يحيط بطرفيه خطان مجموعهما نحو سبعة اجزاء مفروضة ثم يحيط بطرفيه الآخرين خطان آخران مجموعهما نحو خمسة اجزاء هكذا ▭ والمربع المطلق هو الذى يحيط به خطان مختلفان نحو ستة اذا احاط به خطان احدهما ثلثة والآخر اثنان انتهى . وقد يطلق المربع على ذى اربعة اضلاع ايضا

[١] والاحسن فى تعريف المربع ما فهم من تحرير الطوسى من انه ذو اربعة اضلاع متساوى الاضلاع قائم الزوايا (لمصححه)

وعلى هذا وقع فى شرح اشكال التأسيس . وقد يقال لما عدا هذه الاربعة الاشكال الاربعة من المربعات ان كان ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين منحرفا . وقد يطلق على الحاصل من ضرب العدد فى نفسه فانهم قالوا كل عدد يضرب فى نفسه يسمى جذرا فى المحاسبات وضلعا فى المساحة وشيئا فى الجبر والمقابلة والحاصل يسمى مجذورا ومربعا ومالا . وقد يطلق على عمل من اعمال الضرب . والمربع عند اهل التكسير يطلق على وفق يكون مشتملا على ستة عشر مربعا صغارا ويسمى وفقا رباعيا ايضا . وعلى كل وفق لانه مشتمل على اربعة اضلاع سواء كان مشتملا على ستة عشر مربعا صغارا او على ازيد منها او على انقص منها ولهذا يقولون هذا مربع ثلثة فى ثلثة وذاك مربع اربعة او خمسة فى خمسة الى غير ذلك . ومربع نزد اهل عروض بحريرا كويند كه درو چهار اركان باشند نه زياده نه كم وقد سبق . ومربع نزد شعراء قسميست از مسمط چنانچه در فصل طاء از باب سين خواهد آمد ونيز عبارتست از چهار بيت يا چهار مصراع كه بروشى باشند كه هم از عرض توان خواند وهم از طول مثاله .

. شعر .

از فرقت	آن دلبر	من دائم	بيمارم
آن دلبر	كز عشقش	با دردم	و بيدارم
من دائم	با دردم	وبى مونس	وبى يارم
بيمارم	و بيدارم	وبى يارم	وغمخوارم

. شعر .

از غاليه	صدسلسه	دارد	دلبر
صدسلسه	برعارض	روشن	چو قمر
دارد	روشن	سمنبر	لب چوشكر
دلبر	چو قمر	لب چوشكر	دل چو حجر

كذا فى مجمع الصنائع . رباعيات الغزل نزد شعراء آنست كه غزلى بنويسند چنانكه اكر رديف غزل حذف كنند واز دو رديف يا سه بعضى حذف كنند واز مصراع اول مطابق محذوف حذف كنند رباعيها خيزد مثاله . شعر . تا چند دل غمكين ديوانه كنى هر دم . وآنكه من مسكين را ديوانه كنى هر دم . ز افسون لب جادو بكشيده شو من مارا . پس حالت مسكين را ديوانه كنى هر دم . واين غزل طويل است بر دو بيت او اختصار نموده شد پس اكر لفظ هر دم را دور كنند ومطابق او لفظ مارا از مصراع سيوم نيز دور كنند باقى رباعى ماند كذا فى مجمع الصنائع . وشومن بر وزن سوزن [١] بزبان ژند وپازند بمعنى پيشانى باشد وبعربى ناصيه خوانند كذا فى البرهان . ومقصود درينجا

[١] يعنى بضم شين وسكون واو وفتح ميم ونيزدر لغت بيان كرده اند كه كسر ميم در وجائزست (لمصححه)

موی پیشانی است مجازا بقرینهٔ لفظ کشیدن چنانچه در قرآن واقع است يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصی والاقدام ۔

(الرجعة) بالكسر وسكون الجيم وفتح الراء افصح فى اللغة الاعادة ۔ وشرعا عبارة عن رد الزوج الزوجة واعادتها الى النكاح كما كانت بلا تجديد عقد فى العدة لا بعدها اذ هى استدامة الملك ولا ملك بعد انقضائها ۔ والمقصود عدة الطلاق الذى يكون بعد الوطئ حتى لو خلا بالمنكوحة واقر انه لم يطأها ثم طلقها فلا رجعة له عليها كذا فى البرجندى ۔ وهى على ضربين سنى و بدعى فالسنى ان يراجعها بالقول ويشهد على رجعتها شاهدين ويعلمها بذلك فاذا راجعها بالقول نحو ان يقول لها راجعتك او راجعت امرأتى ولم يشهد على ذلك او اشهد ولم يعلمها بذلك فهو بدعى مخالف للسنة كذا فى مجمع البركات ۔ وفى المسكينى شرح الكنز الرجعة عند اصحابنا هى استدامة النكاح القائم فى العدة ۔ وعند الشافعى هى استباحة الوطئ ۔ وعند المنجمين واهل الهيئة عبارة عن حركة غير حركة الكواكب المتحيرة الى خلاف توالى البروج وتسمى رجوعا وعكسا ايضا وذلك الكوكب يسمى راجعا كما فى شرح الملخص ۔ وعند اهل الدعوة عبارة عن رجوع الوبال والنكال والملال على صاحب الاعمال بصدور فعل قبيح من الافعال او بتكلم قول سخيف من الاقوال وسبب آن ترك شرائط عمل واجازت است ورجعت در اعمال منسوب بشمس وقمر نباشد چه شمس وقمر را رجعت نمى باشد واز منسوبات شمس است مثل دفع امراض وادويه ومانند آن واز منسوبات قمر است مثل كشف حجاب وثبوت نور ايمان وازالهٔ شك وصلاح عقيده وروزى شدن عفت وحسن نتاج مواشى ومانند آن پس درينچنين اعمال رجعت نمى شود و در اعمال منسوب بقيهٔ كواكب رجعت ميتوان شد هكذا فى بعض الرسائل ۔

(الرجوع) عند اهل الهيئة هو الرجعة كما عرفت ۔ وعند اهل البديع هو العود الى الكلام السابق بالنقض اى بنقضه وابطاله لنكتة وهو من المحسنات المعنوية كقول زهير ۔ شعر ۔ قف بالديار التى لم يعفها القدم ۔ بلى وغيرها الارواح والديم ۔ دل الكلام السابق على ان تطاول الزمان لم يعف الديار اى لم يغيرها ثم عاد اليه ونقضه بانه قد غيرها الرياح والامطار لنكتة هى اظهار الكآبة والحزن والحيرة حتى كأنه اخبر اولا بما لم يتحقق ثم رجع اليه عقله وافاق بعض الافاقة فتدارك كلامه قائلا بلى عفاها القدم وغيرها الارواح والديم ۔ ومثله فاف لهذا الدهر بل لاهله كذا فى المطول ۔ ومثاله فى الفارسى على ما فى مجمع الصنائع ۔ دلم رفت آنكه با صبر آشنا بود ۔ خطا گفتم مرا دل خود كجا بود ۔ دو چشم شوخ نى خفته نه بيدار ۔ غلط گفتم كه نى مست ونه هوشيار ۔

(الراجع) عند المنجمين ما عرفت وعند اهل السلوك يجئ بيانه فى لفظ السلوك فى فصل الكاف من باب السين ۰

(المراجعة) عنداهل البديع على ماقال ابن ابى الاصبع هى ان يمكن المتكلم من المراجعة فى القول بمزج بينه وبين مجاور له باوجز عبارة واعدل سبك واعذب الفاظ ۰ ومنه قوله تعالى قال انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين. جمعت هذه القطعة وهى بعض آية ثاث مراجعات فيها معانى الكلام من الخبر والاستخبار والامر والنهى والوعد والوعيد بالمنطوق وبالمفهوم ۰ قال صاحب الاتقان قلت احسن من هذا ان يقال جمعت الخبر والطلب والاثبات والنفى والتأكيد والحذف والبشارة والنذارة والوعد والوعيد ۰ ودر مجمع الصنائع كويد مراجعة را سؤال وجواب نيز كويند وآنچنانست كه شاعر در هر مصراع جواب وسؤال بياورد ويا در مصراعى سؤال بياورد ودر مصراعى جواب ويا در بيتى سؤال ودر بيتى جواب ۰ مثال آنچه‌در هر مصراع واقع شوده فخرى كفته با زيادتى ايهام ۰ غزل ۰ كفت جانان سوى من بكذر بسر كفتم بچشم ۰ كفت ترك جان كن ودر ما نكر كفتم بچشم ۰ كفت آبى زن بخاك رهكذر كفتم بچشم ۰ خاك بر ميدارم از رخ برده كفتم لطف تست ۰ كفت چشم خويش را كو اين خبر كفتم بچشم ۰ كفت جائى من كجا لائق بود كفتم بدل ۰ كفت خواهم غير ازان جائى دكر كفتم بچشم ۰ مثال آنچه سؤال در مصراعى وجواب در مصراعى ديكر باشد حضرت خواجه حافظ شمس الدين فرمود ۰ غزل ۰ كفتم كه خطا كردى تدبير نه اين بود ۰ كفتا چه توان كرد كه تقدير چنين بود ۰ كفتم كه بسى خط جفا بر تو كشيدند ۰ كفتا همه آن بود كه بر لوح جبين بود ۰ كفتم كه بسى جام طرب خوردى ازين بيش ۰ كفتا كه شفا در قدح باز پسين بود ۰ كفتم كه قرين بدت افكند بدين روز ۰ كفتا كه مرا بخت بد خويش قرين بود ۰ كفتم كه ز حافظ بچه حجت شدهٔ دور ۰ كفتا كه بسى وقت مرا داعيه اين بود ۰ مثال آنكه در بيتى سؤال ودر بيت ديكر جواب چنانچه حضرت خواجه حافظ قدس سره ارشاد نمود ۰ غزل ۰ باز كفتم ماه من آن عارض كلكون مپوش ۰ ور نه خواهى ساخت مارا خسته ومسكين غريب ۰ كفت حافظ آشنايان در مقام حيرت اند ۰ دور نبود كر نشينند خسته ومسكين غريب ۰ ونيز فرمود ۰ بلا به كفتمش اى ماه رو چه باشد اكر ۰ بيك شكر ز تو دل خستهٔ بياسايد ۰ بخنده كفت كه حافظ خدايرا مپسند ۰ كه بوسهٔ تو رخ ماه را بيالايد ۰

(الترجيع) عند الفقهاء هو ان يأتى المؤذن كلاً من الشهادتين مرتين حافظا بهما صوته ومرتين رافعا بهما صوته كذا فى البرجندى فى باب الاذان ۰ وترجيع نزد شعراء

آنست که شاعر شعر را بچند قسم منقسم کند . وشرطست که ابیات اقسام بشمار ابیات قسم اول بود اگر آن پنج بیت بود این نیز پنج بیت باید واگر آن هفت بیت است این نیز هفت بیت شاید وکم از پنج روا نیست ولطافت تا یازده است وابیات هر قسمی موافق ابیات قسم اول باشد در وزن نه در قافیه بلکه قافیهٔ هر قسم مخالف قافیهٔ قسم دیگر باشد وهر کدام را مطلع علی حده بود وبعد تمام هرقسم بیتی اجنبی بقافیه یا ردیف دیگر بیاورد ویا همان را که التزام نموده است بیاورد واین بیت را عقده نامند پس اگر آن عقده همان یك بیت بعینه مکرر شود آنرا ترجیع بند نامند واگر ابیات مختلف باشند ترکیب بند گویند واین دو قسم است . یا آنکه بیتهای بند هر کدام علی حده است جملگی بر یك قافیه باشند چنانکه اگر آن ابیات یگانه یگانه را جمع کنند یکقسم گردد . یا آنکه ابیات بند هر کدام بر قافیهٔ خاص باشد مخالف دیگری ودر همه اقسام باید که عقده مرتبط باشد بحسب معنی بما قبل خود هذا که خلاصة ما فی جامع الصنائع ومجمع الصنائع . مثال ترجیع بند از حضرت خواجه حافظ شیرازی قدس سره .

. شعر .

ای داده بباد دوستداری . این بود وفا وعهد یاری
آخر دل ریش ودرد مندم . تا چند بدام غم سپاری
از زلف تو حاصلی ندیدم . جز شیفتگی وبی قراری
ای جان عزیز بر ضعیفان . تا چند کنی جفا وخواری
چون نیست امید آنکه روزی . بر عاشق خسته رحمت آری

. آن به که ز صبر رخ نتابم .
. باشد که مرام دل بیابم .

ای ساقی ازان می شبانه . در ده دو سه جام عاشقانه
تا در سر من ز عقل باقی‌است . از دست مده می مغانه
دیری است که آتش غم دل . در سینه همی کشد زبانه
می نوش تو حافظا بشادی . تا چند خوری غم زمانه
چون نیست بهیچ گونه پیدا . دریای فراق را کرانه

. آن به که ز صبر رخ نتابم .
. باشد که مرام دل بیابم .

در سختی عشق اگر بمیرم . من دل ز غم تو بر نگیرم
پیوسته کمان ابروانش . از غمزه همی زند به تیرم
نتوان قلم نوشت شوقش . گر پیر فلك شود دبیرم

دارم سر آنکه همچو سعدی • بنشینم وصبر پیش کیرم
چون کرد زمانهٔ ستمکار • دور از تو به بند غم اسیرم
• آن به که ز صبر رخ نتابم •
• باشد که مرام دل بیابم •

مثال ترکیب بند از قسم اول که ابیات بند موافق باشند در قوافی خواجه سلمان ساوجی کفته •

• شعر •

آینهٔ جمال جان کشت لقای رویتو • آینهٔ ندیده ام من بصفای رویتو
برك كل است در نظر کو برخ تو اندکی • ماند وکر نماند او باد بقای رویتو
دردو جهان بجان ترا خالق همی خرند ومن • هر دو جهان نهاده ام نیم بهای رویتو
رویتودیده چشم من در پی دیده رفت دل • هست کناه چشم من نیست جفای رویتو
چون بربیع روی ابر از کف پادشاه ما • در عرق است دمبدم کل زحیای رویتو
• کسری وجم بجنب او هر دو شه دروغی اند •
• حاتم ومعن بر درش هر دو کدای راستین •

وه چه شود اکرشوم کشته برای چونتؤی • صد چو من ار فنا شود باد بقای چونتؤی
جور تو هست دولتی کان نرسد بهر کسی • کی بچو من رسد کهی جور وجفای چونتؤی
بر سر کوی عاشقی شاه وکدا یکی بود • پادشهی کند کسی کوست کدای چونتؤی
کرندهم بعشق تو جان نه ز قدر جان بود • زان ندهم که دامنش نیست سزای چونتؤی
خود نبود جفا روا خاصه بران که او بود • بندهٔ شاهی ومی زند لاف هوای چونتؤی
• هست ز آبروی او بر لب جوی سلطنت •
• سرو جلال وجاه را نشو ونمای راستین •

مثال قسم دوم ترکیب بند که ابیات بند مختلف القوافی باشد وهر کدام مطلعی بود حضرت خواجه حافظ فرموده •

ای سایهٔ رحمت آلهی • وی غنچهٔ باغ پادشاهی
هم چرخ جمال راتو مهری • هم برج جلال را تو ماهی
بر سلطنت تو بی تکلف • تمکین تو میدهد کواهی
بر نام تو مهرکرده کردون • منشور اوامر و نواهی
نام تو یقین که می بر آرد • آوازه ز ماه تا بماهی
• کردون که لطیفها بر آرد •
• دری چو تو در صدف ندارد •

ای خلعت ملك بر تو زیبا • وی غرهٔ دولت از تو غرا
ای آمده نو عروس دولت • بر شکل وشمائل تو شیدا
انوار شکوه شهریاری • از روی مبارکت هویدا
بر قامت حشمت تو کوتاه • این اطلس نیلکون خضرا
بکذشت صدای صیت عدلت • از سقف نهم رواق خضرا
• در قصر تو چرخ آستانی •
• کیوان بدر تو پاسبانی •
تا باد خدای باد یارت • جز عیش مباد هیچ کارت
هر آرزوی که در دل آید • ایام نهاده در کنارت
توفیق رفیق در یمینت • تأیید ندیم در یسارت
تا چرخ بپاست دور دورت • تا دهر بجاست کار کارت
آسوده چو حافظند خلقان • در سایهٔ تخت کامکارت
• کارت همه حفظ ملك ودین باد •
• تا باد همیشه همچنین باد •

(الرادع) بالدال المهملة عند الاطباء ضد الجاذب وهو الدواء الذى من شانه لبرده ان يحدث فى العضو بردا فيكثفه و يضيق مسامه ويكثر حرارته الحادثة و يجمد السائل اليه فيمنعه من السيلان الى العضو و يمنع العضو عن قبوله وخصوصا اذا كان غليظ القوام كدهن الورد كذا فى بحر الجواهر والاقسرائى •

(الترصيع) در لغت نشاندن كوهر ومرواريد است در چيزى • وعند اهل البديع من انواع المطابقة وهو اقتران الشئ بما يجتمع معه فى قدر مشترك كقوله تعالى ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى وانك لا تظمأ فيها ولا تضحى • جاء بالجوع مع العرى وبابه ان يكون مع الظمأ وبالضحى مع الضمأ وبابه ان يكون مع العرى لان الجوع والعرى اشتركا فى الخلو فالجوع خلو الباطن من الطعام والعرى خلو الظاهر من اللباس والظمأ والضحى اشتركا فى الاحتراق فالظمأ احتراق الباطن من العطش والضحى احتراق الظاهر من حر الشمس كذا فى الاتقان • ويطلق ايضا عندهم على قسم من السجع ويسمى مرصعا وهو ان يتفق الفاصلتان وزنا وتقفية ويكون ما فى الفاصلة الاولى من الالفاظ مقابلة لما فى الثانية كذلك نحو قوله تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم • وكقوله تعالى ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم• ونحو قولهم فهو يطبع الاسجاع بظواهر لفظه ويقرع الاسماع بزواجر وعظه • ويجئ فى لفظ السجع • مثال ديكر در فارسى • شعر • آرايش

آفاق شد رخسار بزم آرای تو . آسایش عشاق شد دیدار روح افزای تو . وترصیع مع التجنیس مثاله . شعر . من نیازارم ار تو آزاری . من نیاز آرم ار تو نازاری . هکذا فی مجمع الصنائع . چون ازو کشتی همه چیز از تو کشت . چون ازو کشتی همه چیز از تو کشت .

(الرضاع) بکسر الراء وفتحها وبالضاد المعجمة مصدر رضع یرضع کسمع یسمع . ولاهل النجد رضع یرضع رضعا کضرب یضرب ضربا وهو لغة شرب اللبن من الضرع او الثدی کما فی المقالس . وشریعة شرب الطفل حقیقة او حکما للبن خالص او مختلط غالبا من آدمیة فی وقت مخصوص وذلك الوقت عند ابی حنیفة رح حولان ونصف وعندهما حولان فقط ولا یباح الارضاع بعد الوقت المخصوص هکذا فی جامع الرموز والدرر .

(الرفع) بالفتح وسکون الفاء عند النحاة اسم لنوع من الاعراب حرکة کان او حرفا وما اشتمل علی الرفع یسمی مرفوعا . وعند المحاسبین عبارة عن جعل الکسور صحاحا والحاصل یسمی مرفوعا وذلك بقسمة عدد الکسر علی المخرج فمرفوع خمسة عشر ربعا ثلثة وثلثة ارباع . وقال المنجمون اذا بلغ عدد الدرجات الی ستین او زاد علیه یعتبر لکل ستین واحد ویقال له المرفوع مرة ویکتب رقمه علی یمین رقم الدرجة . وان بلغ عدد المرفوع مرة الی ستین او زاد علیه یعتبر لکل ستین واحد ویقال له المرفوع مرتین ومثانی ورقمه یکتب علی یمین رقم المرفوع مرة . وان بلغ عدد المرفوع مرتین الی ستین او زاد علیه یعتبر لکل ستین واحد ویقال له المرفوع ثلث مرات ومثالثا وعلی هذا القیاس بالغا ما بلغ کذا ذکر الفاضل القوشجی فی رسالة الحساب . والرفع عند المحدثین اضافة الحدیث الی النبی صلی الله علیه وسلم قولا او فعلا او همة تصریحا او حکما سواء کانت اضافة الصحابی او التابعی او من بعدهما فالمرفوع حدیث اضیف الیه صلی الله علیه وسلم قولا او فعلا او همة وهو المشهور . وقال صاحب النخبة قولا او فعلا او تقریرا . فمثال المرفوع من القول تصریحا ان یقول الصحابی سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول کذا او حدثنی بکذا او یقول الصحابی او غیره قال رسول الله صلی الله علیه وسلم کذا او عن رسول الله صلی الله علیه وسلم انه قال کذا ونحو ذلك . ومثال المرفوع من الفعل تصریحا ان یقول الصحابی رأیت النبی صلی الله علیه وسلم فعل کذا او یقول هو او غیره کان النبی صلی الله علیه وسلم یفعل کذا ونحو ذلك . ومثال المرفوع من التقریر تصریحا ان یقول الصحابی فعلت بحضرة النبی صلی الله علیه وسلم کذا او یقول هو او غیره فعل فلان بحضرته صلی الله علیه وسلم کذا ولا یذکر انکاره لذلك . ومثال المرفوع من القول حکما ما یقول الصحابی الذی لم یأخذ

عن كتب بنى اسرائيل ما لا مجال للاجتهاد فيه ولا له تعلق ببيان لغة او شرح غريب كالاخبار عن المغيبات . ومثال المرفوع من الفعل حكما ان يفعل الصحابى ما لا مجال للاجتهاد فيه فينزل ان ذلك عنده عن النبى صلى الله عليه وسلم تحسينا للظن . ومثال المرفوع من التقرير حكما ان يخبر الصحابى انهم كانوا يفعلون فى زمانه صلى الله عليه وسلم كذا . واما الهمة فلا يطلع عليها حقيقة الا بقول او فعل ولذا تركها صاحب النخبة من تعريف المرفوع . وقال الخطيب المرفوع ما اخبر فيه الصحابى عن قول الرسول او فعله فاخرج ما يضيفه التابعى ومن بعده الى النبى صلى الله عليه وسلم لكن المشهور هو القول الاول الذى اختاره صاحب النخبة الا انه ذكر قيد التقرير بدل قيد الهمة لما عرفت هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه . وفى خلاصة الخلاصة المرفوع حديث اضيف الى النبى صلى الله عليه وسلم خاصة سواء كان متصلا او منقطعا ثم قال فبين المرفوع والمتصل عموم من وجه لوجود المتصل بدونه فيما انتهى اسناده الى غير النبى صلى الله عليه وسلم . والمرفوع بدونه فى غير المتصل واما على المشهور فمرادف للمتصل انتهى (فائدة) يلتحق بقولى حكما ما ورد بصيغة الكناية فى موضع الصيغ الصريحة بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم كقول التابعى عن الصحابى يرفع الحديث او يرويه او ينميه او يبلغ به وقد يقتصرون على القول مع حذف القائل ويريدون به النبى صلى الله عليه وسلم كقول ابن الاسير عن ابى هريرة قال قائلا يقاتلون قوما الحديث . وقيل انه اصطلاح خاص باهل البصرة . ومن الصيغ المحتملة للرفع قول الصحابى من السنة كذا فالاكثر على ان ذلك مرفوع . ونقل عبد البر الاتفاق فيه واذا قالها غير الصحابى فكذلك ما لم يضفها الى صاحبها كسنة العمرين . وعلى هذا الخلاف قول الصحابى امرنا بكذا ونهينا عن كذا فهذا من الصيغ المحتملة للرفع ايضا . ومن ذلك ايضا قوله كنا نفعل كذا فله حكم الرفع . ومن ذلك ان يحكم الصحابى على فعل من الافعال بانه طاعة لله او لرسوله او معصية كذا فى شرح النخبة .

(الارتفاع) عند المهندسين يطلق على عمود من رأس الشئ على سطح الافق او على سطح مواز للافق بشرط ان يكون قاعدة الشئ على ذلك السطح ولذا قيل ارتفاع الشكل هو العمود الخارج من اعلى الشكل مسطحا كان ذلك الشكل او مجسما على قاعدة ذلك الشكل . ومسقط الحجر قد يطلق على الارتفاع مجازا كما يجئ كذا فى شرح خلاصة الحساب . وعند اهل الهيئة يطلق على معنيين . احدهما ما يسمى ارتفاعا حقيقيا وهو قوس من دائرة الارتفاع محصورة بين الكوكب وبين الافق من جانب لا اقرب منه اذا كان الكوكب فوق الافق . ودائرة الارتفاع دائرة عظيمة تمر بقطبى الافق وبكوكب ما . والمقصود بالكوكب رأس خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب الى سطح الفلك الاعلى .

وقيل المقصود بالكوكب مركز الكوكب والامر فيه سهل . وقيد الكوكب انما هو باعتبار الاغلب والا فقد تعتبر نقطة اخرى غير مركز الكوكب كالقطب . والمقصود من جانب لا اقرب منه هو الجانب الذى ليس فيه قطب الافق . والقيد الاخير احتراز عن الانحطاط فانه قوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب والافق من جانب لا اقرب منه اذا كان الكوكب تحت الافق . ثم القوس المذكورة ان كانت من جانب الافق الشرقى فهى ارتفاعه الشرقى وان كانت من جانب الافق الغربى فهى ارتفاعه الغربى . وعلى هذا القياس الانحطاط الشرقى والغربى يعنى ان القوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب والافق تحت الارض من جانب الشرق هو الانحطاط الشرقى ومن جانب الغرب هو الانحطاط الغربى .
ثم ان الارتفاع الشرقى قد يخص باسم الارتفاع ويسمى الغربى حينئذ انحطاطا وهذا اصطلاح آخر مذكور فى كثير من كتب هذا الفن . وبالنظر الى هذا قال صاحب المواقف والقوس الواقعة من دائرة الارتفاع بين الافق والكوكب الذى فوق الارض من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه فلا يرد عليه تخطئة المحقق الشريف فى شرحه . ثم القوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب وبين سمت الرأس تسمى تمام ارتفاع الكوكب فان انطبقت دائرة الارتفاع على نصف النهار والكوكب فوق الافق فتلك القوس المحصورة من دائرة الارتفاع بين الافق والكوكب هى غاية ارتفاع الكوكب . فان مر الكوكب بسمت الرأس فارتفاعه فى ربع الدور وليس هناك تمام ارتفاع . وان لم يمر به كان ارتفاعه اقل من الربع وكان له تمام ارتفاع وعلى هذا القياس تمام الانحطاط فانه قوس منها بين الكوكب وبين سمت القدم فان انطبقت دائرة ارتفاعه على نصف النهار والكوكب تحت الافق فتلك القوس منها بين الافق وبين الكوكب فانه انحطاطه الى آخر ما عرفت .
فالكوكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب يحط عن الافق متزايدا انحطاطه الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه يأخذ فى التقارب منه متناقصا انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا . ثم الظاهر ان المقصود بالافق الافق الحقيقى لانهم صرحوا بان تمام الارتفاع قوس اقل من تسعين درجة دائما فلو كان المعتبر الافق الحسى بالمعنى الثانى لزم ان يكون تمام الارتفاع اكثر من تسعين فيما اذا رأى الكوكب فوق تلك الافق وتحت الافق الحقيقى لكن لا يخفى انه اذا رأى الكوكب تحت الافق الحقيقى وفوق الافق الحسى فاطلاق الانحطاط عليه مستبعد .
والتحقيق ان عند اهل الهيئة المعتبر فى الارتفاع ان يكون فوق الافق الحقيقى وعند العامة ان يكون فوق الافق الحسى بالمعنى الثانى . واعلم ايضا انه اذا كان الكوكب على الافق فلا ارتفاع له ولا انحطاط . وثانيهما ما يسمى بالارتفاع المرئى وهو قوس من دائرة الارتفاع

بين الافق وبين طرف خط خارج من بصر الناظر الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب من جانب لا اقرب منه . والارتفاع المرئى ابدا يكون اقل من الارتفاع الحقيق الا اذا كان الكوكب على سمت الرأس فانهما حينئذ يتساويان وعلى هذا فقس حال الانحطاط المرئى . اعلم ان الارتفاع والانحطاط بالحقيقة هو بعد نقطة مفروضة على سطح الفلك الاعلى عن الافق وذلك البعد هو خط مستقيم فى سطح دائرة الارتفاع يصل بين تلك النقطة ومحيط الافق ان كان المقصود بدائرة الافق محيطها . او عمود يخرج من تلك النقطة على سطح الافق ان كان المقصود سطحها وهذا ارتفاع النقطة وانحطاطها . واما ارتفاع مركز الكوكب وانحطاطه فهو خط مستقيم خارج من مركز الكوكب اما واصل الى محيط الافق وسطح دائرة الارتفاع او عمود على سطح الافق لكن القوم اصطلحوا على اخذ الارتفاع والانحطاط من الخطوط المفروضة على سطح الفلك الاعلى ولا يمكن فرض الخط المستقيم على سطحه ولم تكن فى سطحه قوس تصل بين تلك النقطة والافق اقصر من قوس الارتفاع والانحطاط فلذلك اقامهما اهل الصناعة مقام البعد هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلى البرجندى فى تصانيفه كشرح التذكرة وشرح بيست باب وحاشية الجغمنى .

(ارتفاع الخصية) عند الاطباء هو ان يرتفع احديهما او كلتاهما من كيسهما الى العانة فتؤلم وتمنع اكثر الحركات ويخرج البول بالعسر والتقطير وسببها استيلاء المزاج البارد والضعف عليها . فان كان السبب ضعيفا تنقص وتصغر الخصية فى نفسها كما يكون عند الخوف الشديد والغوص فى الماء البارد . وان كان السبب قويا ترتفع وتغيب الى المراق يكون ذلك كانها ليكتسب حرارة من الاحشاء والاعضاء الباطنة وكذلك قد يرتفع القضيب بتمامه الى فوق باسباب مذكورة كذا فى حدود الامراض .

(الركوع) فى اللغة الانحناء وشرعا انحناء الظهر ولو قليلا بان خر كالجمل فقد اجزى كذا فى جامع الرموز فى فصل صفة الصلوة . وعند الصوفية اشارة الى شهود انعدام الموجودات الكونية تحت وجود التجليات الالهية كما يجئ فى لفظ الصلوة .

فصل الفاء

(الردف) بالكسر وسكون الدال المهملة عند المنطقيين هو النتيجة ويجئ فى لفظ القياس فى فصل السين من باب القاف . وعند اهل القوافى حرف مدواين يكون قبل الروى ولا شئ بينهما ويجوز فى الردف دخول الواو على الياء والياء على الواو ولا يجوز دخول الالف عليهما ويجوز دخول الضمة على الكسرة والكسرة على الضمة لانهما اختان ولا يجوز ان تدخل فتحة عليهما فان دخلته فهو شذ كذا فى عنوان الشرف وقد

وقع ذلك كثيرا فى قصيدة بانت سعاد وهذا فى اصطلاح اهل العربية واما اصطلاح اهل العجم فيخالفه . ودر منتخب تكميل الصناعة ميكويد ردف بر قول مشهور عبارتست از حرف مدولين كه پيش از روى باشد بى واسطهٔ متحركى خواه هيچ حرف واسطه نباشد چون الف در خراب وشراب وخواه حرف ساكن واسطه باشد چون فاء تافت ويافت كه واسطه است ميان الف كه ردف است وميان تاء كه رويست ودرين هنكام اين حرف ساكن را ردف زائد نامند وآن حرف مدولين را ردف اصلى ورعايت تكرار ردف مطلقا واجب است . وهر قافيهٔ كه مشتمل باشد بر ردف آنرا مردف خوانند بسكون راء وفتح دال وآنكه مشتمل بر ردف اصلى است فقط آنرا مردف بردف مفرد كويند وآنكه مشتمل باشد بر ردف اصلى وزائد آنرا مردف بردف مركب كويند . وصاحب معيار الاشعار ردف زائد را چون با روى جمع شود داخل روى داشته وكفته كه بعرف شعراء عجم مجموع را روى مضاعف نام است .

(الرديف) مثل الكريم نزد شعراء عجم عبارت است از يك كلمه يا زياده كه بعد از قافيه در ابيات بيك معنى مكرر شود وشعريكه مشتمل باشد بر رديف آنرا مردف كويند بفتح راء ودال مشدده . وشعراء عرب رديف را اعتبار نكرده اند . واين بر دو نوع است . يكى كلمهٔ تام مثاله . شعر . اى دوست كه دل ز بنده بر داشتهٔ . نيكوست كه دل ز بنده بر داشتهٔ . دوم حرفيكه بجاى كلمهٔ تام باشد اعنى حرف مفيد المعنى چون تاء خطاب وشين غائب وميم متكلم مثاله . شعر . سپهر مرتبه شاها توئى كه پيش درت . نهاده مهر سر وچرخ كشت كرد سرت . كذا فى جامع الصنائع ورسالة الجامى . ودر منتخب تكميل الصناعة كويد اين تعريف مذكور بقول مشهور است . وصاحب معيار الاشعار كفته كه اختيار در تعريف رديف بتكرار الفاظ است وبمعنى اعتبارى نيست چه اكر رديف در همه قصيده بيك معنى بود يا بمعانى مختلفه يا بعضى را معنى وبعضى را نبود بسبب آنكه بعضى بانفراده لفظى باشد وبعضى جزء از لفظى روا بود . وكفته كه در رديف مقدار اعتبار ندارد چه اكر تمام مصراع مشتمل بر قافيه ورديف باشد روا است ودر قلت هم اعتبار ندارد . ونيز كفته هر چه بعد از روى ووصل بود اولى آنست كه جمله را از حساب رديف شمرند واين خلاف متعارف است . وشمس قيس كفته در تعريف رديف ميبايد كه شعر در وزن ومعنى بدو محتاج باشد . واين محل بحث است زيرا كه خود در آخر مبحث كفته كه چون كلمهٔ رديف در موضع خويش متمكن نيفتد معنى شعر را از روى معنى بدان احتياج نبود عيب است پس معلوم شد كه بر تقدير عدم احتياج هم رديف است غايتش آنكه عيبى دارد واين منافى قول اول او است مكر آنكه كوئيم كه مقصود تعريف رديف بى عيب است نه مطلق رديف . بدانكه شعر مشتمل بر

قافيه را مقفى كويند ومشتمل بر قافيه ورديف را مقفى مردف بفتح را و تشديد دال كويند . ودر شعر مقفى مردف چنانچه عدم اختلاف قافيه واجب است همچنين عدم اختلاف رديف اكرچه در اصل ذكر رديف واجب نيست بلكه مستحسن انتهى كلامه .

(الرديف المتجانس) نزد شعراء دو معنى دارد . يكى آنكه شاعر بعد ازقافيه رديف لفظى را آورد كه ذو معنيين باشد و آنرا بر طريق تجنيس دارد مثاله . شعر . ستوده خان كريم آن سحاب كوهر بار . كه برد از در او خلق اشتر زر بار . لفظ بار كه رديف است در مصراع اول از باريدنست ودر مصراع دوم از بار كردنست . دوم آنكه لفظى را در شعرى يا غزلى رديف سازد در مصراع اول ودر ابيات ديكر لفظى آورد كه ازان لفظ قافيه ورديف هر دو خيزد مثاله . شعر . آن يار دلربا كه رخش را هر آينه . چون مه نموده راست نمايد هر آينه . مثال ديكر . بيت . اى خنك جانى كه در هر آينه . ديد روى يار خود هر آينه . لفظ آينه رديف است در مصراع اول از هر آينه لفظ هر قافيه است ولفظ آينه رديف ودر مصراع دوم قافيه ورديف از يك لفظ هر آينه آورده است كذا فى جامع الصنائع . ووجه تسميه ظاهر است چرا كه رديف بالحقيقة كلمهٔ يست مكرر بيك معنى واين جا معنى مختلف است ليكن بسبب مجانست لفظى برديف متجانس موسوم كشت .

(الرديف المحجوب) نزد شعراء لفظى ست مكرر كه در دو قافيهٔ شعرى ذى القافيتين افتد مثاله . بيت . ستوده خان كريم آن غمام كوهر بار . كه هست بر كف دستش حسام كوهر دار . لفظ كوهر رديف محجوب است كذا فى جامع الصنائع . ودر مجمع الصنائع آورد اكر كلمهٔ درميان قوافى شعر ذى القافيتين مكرر واقع شود آن را متوسط نامند چنانچه در لفظ ذو القافيتين خواهد آمد .

(رديف المعنيين) نزد شعراء آنست كه از يك لفظ رديف دو معنى تام ومفيد حاصل شود مثاله . بيت . پرد چون كركس تيرت كند سيمرغ را پركم . پرد چون طوطى كلكت شود طاؤس جان پرور . پركم دو معنى دارد يكى بيكار دوم پر او كم شود وطاؤس جان صاحب پر شود و يا جان پرورد كذا فى جامع الصنائع . ومقصود درينجا لفظ پرور است كه رديف است وجان قافيه .

(الارداف) عند اهل البيان هو ان يريد المتكلم معنىً فلا يعبر عنه بلفظه الموضوع له ولا بدلالة الاشارة بل بلفظ يرادفه . كقوله تعالى وقضى الامر . والاصل وهلك من

قضى الله هلاكه ونجى من قضى الله نجاته وعدل عن ذلك الى لفظ الارداف لما فيه من الايجاز والتنبيه على ان هلاك الهالك ونجاة الناجى كان بامر آمر مطاع وقضاء من لا يرد قضاؤه والامر يستلزم الآمر فقضاؤه يدل على قدرة الآمر به وقهره وان الخوف من عقابه والرجاء من ثوابه يحضان على طاعة الآمر ولا يحصل ذلك كله من اللفظ الخاص ، وكذا قوله ، واستوت على الجودى ، وحقيقة ذلك جلست فعدل عن اللفظ الخاص بالمعنى الى مرادفه لما فى الاستواء من الاشعار بجلوس متمكن لا زيغ فيه ولا ميل وهذا لا يحصل من لفظ الجلوس ، وكذا فيهن قاصرات الطرف ، والاصل عفيفات وعدل عنه للدلالة على انهن مع العفة لا تطمح اعينهن الى غير ازواجهن ولا يشتهين غيرهم ولا يؤخذ ذلك من لفظ العفة ، قال بعضهم الفرق بينه وبين الكناية ان الكناية انتقال من لازم الى ملزوم والارداف من مذكور الى متروك كذا فى الاتقان فى نوع الكنايات ،

(المردف) على صيغة اسم المفعول من الارداف هو القافية المشتملة على الردف وقد سبق ، والمردف على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل هو الشعر المشتمل على الرديف وقد سبق ايضا ،

(الترادف) لغة ركوب احد خلف آخر ، وعند اهل العربية والاصول والميزان هو توارد لفظين مفردين او الفاظ كذلك فى الدلالة على الانفراد بحسب اصل الوضع على معنىً واحد من جهة واحدة وتلك الالفاظ تسمى مترادفة ، فبقيد اللفظين خرج التأكيد اللفظى لعدم كون المؤكد منه والمؤكد لفظين مختلفين ، وبقيد الانفراد التابع والمتبوع نحو عطشان بطشان وان قال البعض بترادفهما ، و بقيد اصل الوضع خرج الالفاظ الدالة على معنى واحد مجازا ، والتى يدل بعضها مجازا وبعضها حقيقة ، وبوحدة المعنى خرج التأكيد المعنوى والمؤكد ، و بوحدة الجهة الحد والمحدود ، قيل فلا حاجة الى تقييد الالفاظ بالمفردة احترازا عن الحد والمحدود ، وقد يقال ان مثل قولنا الانسان قاعد والبشر جالس قد توارد فى الدلالة على معنىً واحد من جهة واحدة بحسب اصل الوضع استقلالا فان سميا مترادفين فذلك والا احتيج الى قيد الافراد وهو الظاهر ، ويقابل الترادف التباين ، واللفظان اللذان يكون معناهما اثنين واتفقا فيه مترادفان من وجه ومتباينان ومتخالفان من وجه ففيهما اجتماع القسمين (فائدة) من الناس من ظن ان المتساويين صدقاً مترادفان وهو فاسد لان الترادف هو الاتحاد فى المفهوم لا فى الذات وان كان مستلزما له ، وابعد منه توهم الترادف فى شيئين بينهما عموم من وجه كالحيوان والابيض ، ومنهم من زعم ان الحد الحقيقى والمحدود مترادفان [١] وليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات مفصلة باوضاع

[١] ولذلك قالوا ما الحد الا بتبديل لفظ بلفظ اجلى (لمصححه)

متعددة بخلاف المحدود فانه يدل عليها بجملة بوضع واحد فقد خرجا بوحدة الجهة . نعم الحد اللفظى والمحدود مترادفان ودعوى الترادف فى الرسمى بعيد جدا (فائدة) زعم البعض ان المرادف ليس بواقع فى اللغة وما يظن منه فهو من باب اختلاف الذات والصفة [١] كالانسان والناطق او اختلاف الصفات كالمنشئ والكاتب او الصفة وصفة الصفة كالمتكلم والفصيح او الذات وصفة الصفة كالانسان والفصيح او الجزء والصفة كالناطق والكاتب او الجزء وصفة الصفة وامثال ذلك . وقال لو وقع المترادف لعرى الوضع عن الفائدة . لان الغرض من وضع الالفاظ ليس الا افادة التفهيم فى حق المتكلم . واستفادة التفهم فى حق السامع فاحد اللفظين يكون غير مفيد لان الواحد كاف للافهام والمقصود حاصل من احدهما فلا فائدة فى الآخر فصار وضعه عبثا فلا يقع عن الواضع الحكيم هكذا فى حواشى السلم . والحق وقوعه بدليل الاستقراء نحو قعود وجلوس للهيئة المخصوصة واسد وليث للحيوان المخصوص وغيرها [٢] ولا نسلم التعرى عن الفائدة بل فوائده كثيرة كالتوسع فى التعبير [٣] وتيسر النظم والنثر اذ قد يصلح احدهما للروى والقافية دون الآخر ومنها تيسير انواع البديع كالتجنيس [٤] والتقابل [٥] . وغيرها مثال السجع قولك ما ابعد ما فات وما اقرب ما آت فانه لو قيل بمرادف ما فات وهو مامضى او بمرادف ما آت وهو جاء او يجئ او غيرها لفات السجع . ومثال المجانسة قولك اشتر بالبر وانفقه فى البر الاول بالضم والثانى بالكسر فانه لو اتى بمرادف الاول وهو الحنطة او بمرادف الثانى وهو الخير او الحسنة لفاتت المجانسة . وكالقلب نحو قوله تعالى ربك فكبر فانه لو اورد بمرادف كبر وهو عظم مثلا لفات صنعة القلب وغيرها من الفوائد هكذا فى الحاشية المنهية على السلم (فائدة) قد اختلف فى وجوب صحة وقوع كل واحد من المترادفين مكان الآخر والاصح وجوبها . وقيل لا يجب والا لصح خداى اكبر كما يصح الله اكبر . والجواب بالفرق بان المنع ثمه لاجل اختلاط اللغتين ولا نسلم المنع فى المترادفين من اللغة الواحدة . قيل والحق ان المجوز ان اراد انه يصح فى القرآن فباطل قطعا وان اراد فى الحديث فهو على الاختلاف وان اراد فى الاذكار والادعية فهو اما على الاختلاف او المنع رعاية لخصوصية الالفاظ فيها

[١] بان يكون احد اللفظين موضوعا لنفس الذات والآخر لصفة الذات (لمصححه)

[٢] مثل بهتر وبحتر للقصير وصهلب وشوذب للطويل (لمصححه)

[٣] لكثرة الذرائع الى المقصود فيكون افضى اليه (لمصححه)

[٤] بان يوافق احدهما احدهما غيره فى الحروف دون صاحبه نحو رحبة رحبة ولو قال واسعة لعدم التجانس (لمصححه)

[٥] وهو ذكر معنيين متقابلين اذ قد يحصل باحدهما دون الآخر وانما يتصور ذلك اذا كان احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى آخر يحصل باعتباره التقابل دون صاحبه كما قال خسنا خير من خسكم فقال خسنا خير من خياركم فوقع التقابل بين الحس والخيار بوجه ووقع بينهما المشاكلة بوجه آخر ولو قال خير من قتائكم لم يحصل التقابل (لمصححه)

وان اراد فی غیرها فهو صواب سواء کانا من لغة واحدة او اکثر . واکثر ما ذکرنا
مستفاد مما ذکره المحقق الشریف فی حاشیة العضدی وبعضها من کتب المنطق . اعلم ان
الاختلاف لیس فی صحة قیام احدهما مقام الآخر فی صورة التعدد من غیر ترکیب فان کلهم
متفقون علی صحته بل انما الاختلاف فی حال الترکیب فقال البعض وهو ابن الحاجب
واتباعه انه یصح . واستدل بان امتناع القیام ان کان لمانع فالمانع اما المعنی واما الترکیب
والمعنی واحد فلا یکون مانعا اصلا والترکیب ایضا مفید للمقصود ولا حجر فیه اذا صح
فاذ لم یوجد المانع عن القیام صح القیام . وقیل یصح اذا کان من لغة واحدة والا لا فلا
یصح مکان الله اکبر خدای بزرك لکونهما من لغتین بخلاف الله اعظم فانه یصح . وقیل
لا یجب فی کل لفظ بل یصح فی بعضها ولا یصح فی البعض الآخر لعارض وان کان من
لغة واحدة وهذا مذهب الامام الرازی لان صحة الترکیب من العوارض ولا شك ان بعض
العوارض یکون مختصا بالمعروض ولا یوجد فی غیره فیجوز ان یکون ترکیب احد
المترادفین مع شئ صحیحا ومفیدا للمقصود ومختصا به بخلاف المرادف الآخر لجواز ان
یکون غیر مفید لذلك المقصود لاجل الاختصاص کما یقال صلی الله علیه ولا یقال دعا علیه
فضم صلی مع علیه یفید المقصود وهو دعاء الخیر بخلاف ضم دعا مع علیه فلفظ دعا وان
کان متحد المعنی مع صلی لکن ضمه مع علیه لا یفید المقصود بل عکس المقصود وهو دعاء
الشر . وملخص الدلیل ان نفس المعنی واللفظ فی المرادف لا یمنع صحة اقامة احدهما مقام
الآخر لکن صحة الضم والترکیب بحسب متعارف اهل اللغة والاستعمال هی من
عوارضها التی تصح فی بعض الالفاظ دون الآخر فهذه العوارض هی المانعة فی بعض
الالفاظ وفی بعض المقام کما مر فی لفظ صلی ودعا هکذا فی شرح السلم للمولوی مبین .
بدانکه ترادف نزد بلغاء دو نوع است . یکی هنر وآن آنست که دو لفظ بیك معنی بیاورد
ولیکن میان هر دو در استعمالات فرقی باشد ویا معنی دوم خاص باشد ویا بصفتی مخصوص
موصوف شده باشد چنانچه در ارجو وآمل ترادف است وهنر است چرا که امل
اگرچه بمعنی رجا است لیکن مخصوص برجای محمود است . دوم عیب وآن آنست که هر
دو لفظ بیك معنی بی فرقی آورد وبعضی این را حشو قبیح نامند کذا فی جامع الصنائع .
وبعضی آنرا از قسم تطویل می شمارند کما فی المطول فی بحث الاطناب واحترز بقوله
لفائدة عن التطویل وهو ان یکون اللفظ زائدا علی اصل المقصود لا لفائدة ولا یکون
اللفظ الزائد متعینا نحو قول عدی بن الابرش یذکر غدر الزباء التی کانت ملکة غدرت
بجذیمة بن الابرش فقال اخوه عدی المذکور . شعرا . وقددت الادیم لراهشیه . والفی
قولها کذبا ومینا . فالکذب والمین بمعنی واحد ولا فائدة فی الجمع بینهما . والتقدید التقطیع
والراهشان العرقان فی باطن الذراعین والضمیر فی راهشیه وفی الفی لجذیمة والضمیر

فى قددت وقولها للزباء انتهى . ونزد اهل تعميه عبارت است از ذكر كردن لفظى واراده كردن ازان لفظ مرادف آن ويجئ فى لفظ المعمى فى فصل الياء من باب العين .

(المترادف) قسم من القافية كما يجئ فى فصل الياء من باب القاف .

(الرشف) بالفتح وسكون الشين المعجمة در اصطلاح اهل جفر عبارت است از استخراج اسماء از زمام كذا فى بعض الرسائل . ودر بعضى رسائل كويد اطلاع مغيبات را در اصطلاح اهل جفر رشف كويند كه در مقابل كشف است .

فصل القاف

(الرتق) بالفتح وسكون المثناة الفوقانية هو ان يخرج على فم فرج امرأة شئ زائد عضلى او غشائى يمنع الجماع كذا فى الموجز . ورتق نزد صوفيه اجماد مادهٔ وحدانيت است كه آن را عنصر اعظم مطلق كفته اند كه مرتوق بود قبل از آفريدن آسمان وزمين ومفتوق بعد از تعين او بخلق كذا فى كشف اللغات . وقد يطلق على نسب الحضرة الواحدية باعتبار لا ظهورها وعلى كل بطون وغيبة كالحقائق المكنونة فى الذات الاحدية قبل تفاصيلها فى الحضرة الواحدية مثل الشجرة فى النواة كذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين .

(الرزق) بالكسر وسكون الزاء المعجمة عند الاشاعرة ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذى او غيره مباحا كان او حراما . وهذا اولى من تفسيرهم بما انتفع به حى سواء كان بالتغذى او بغيره مباحا كان او حراما لخلو هذا التفسير من معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر فى مفهوم الرزق . فالتعريف الاول هو المعمول عليه عندهم . وبالجملة فهذان التعريفان يشتملان المطعوم والمشروب والملبوس وغير ذلك . ويرد على كليهما العارية اذ لا يقال فى العرف للعارية انه مرزوق . وقيل انه يصح ان يقال ان فلانا رزقه الله تعالى العوارى . وقال بعضهم الرزق ما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لاغير فيلزم على هذا خروج الملبوس والخلو عن الاضافة الى الله تعالى . وقيل هو ما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله ويلزم خروج المشروب والملبوس وان اريد بالاكل التناول خرج الملبوس . وايضا يلزم على هذين القولين عدم جواز ان يأكل احد رزق غيره مع ان قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون يدل على الجواز . واجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده اى بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق ولا يرد هذا على التعريفين الاولين لجواز ان ينتفع بالرزق احد من جهة الانفاق على الغير وينتفع به الآخر من جهة الاكل فاطلاق الرزق على المنفق حقيقة عندهم . اعلم ان قولهم مباحا

كان او حراما فى التعريفين ليس من تمة التعريف ولذا لم يذكر فى التعريفين الاخيرين بل انما ذكر للتنبيه على الرد على المعتزلة القائلين بان الحرام ليس برزق . فملخص التعريفين ان الرزق هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان متصفا بالحلة او الحرمة او لم يكن فاندفع ما قيل من انه يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس فى حقها حل ولا حرمة كذا يسنح بخاطرى . وعند المعتزلة هو الحلال . ففسروه . تارة بمملوك يأكله المالك والمقصود بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى والا لخلا التعريف عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر عندهم ايضا . ولا يرد خمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابى حنيفة رح فيصدق حد الرزق عليهما لانهما ليسا من حيث الاكل مملوكين له فقيد الحيثية معتبر . وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا . ويرد على الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا اذ لا يتصور فى حقها حل ولا حرمة مع ان قوله تعالى وما من دابة الا على الله رزقها . يعمها . ويرد على التفسيرين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا وهو خلاف الاجماع هكذا يستفاد من شرح المواقف وشرح العقائد وحواشيه . وقال فى مجمع السلوك فى فصل اصول الاعمال فى بيان التوكل . مشايخ رزق را چهار قسم كرده اند . رزق مضمون وآن آنچه بدو رسد از طعام وشراب وآنچه اورا كفاف است واين را رزق مضمون كويند چرا كه خداى ضامن اوست وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها . ورزق مقسوم وآن آنست كه در ازل قسمت شده است ودر لوح محفوظ نوشته شده است . ورزق مملوك وآن آنست كه ذخيرهٔ او باشد از درم وجامه واسباب ديكر . ورزق موعود وآن آنست كه حق تعاله مر صالحان وعابدان را بدان وعده كرده است ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب . وتوكل در رزق مضمونست ودر رزقهاى ديكر نه پس بايدكه بداندكه آنچه كفاف است بالقطع خواهد رسيد وتوكل كند انتهى كلامه . وفى خلاصة السلوك قال اهل الحقيقة الرزق ما قسم للعبد من صنوف ما يحتاج اليه مطعوما ومشروبا وملبوسا . وقال حكيم الرزق ما يعطى المالك لمملوكه قدر ما يكفيه وهو لا يزيد ولا ينقص بالترك انتهى . والفرق بين الرزق وبين العطية والكفاية مع بيان معانيه الآخر يجئ فى لفظ العطية فى فصل الواو من باب العين .

(الترافق) نزد شعراء عبارت است از انشاى شعر بر وجهى كه اكر هر مصراع اول را با مصراع ديكر ضم كنند بيتى مستقيم باشد از همان شعر ودر لفظ ومعنى وقافيه ووزن هيچ خلل نيفتد مثاله . شعر . از زلف برون كنى اكر تاب شوم . بر لب ننهى اكر

مئ ناب شوم . در چشم نياورى اكر خواب شوم . از دست بريزى ام اكر آب شوم .
كذا فى مجمع الصنائع .

(الرق) بالكسر والتشديد فى اللغة الضعف يقال رق فلان اى ضعف وثوب رقيق اى ضعيف النسج ومنه رقة القلب . وفى الشرع عجز حكمى للشخص بقاء وان شرع فى الاصل جزاء للكفر به يصير الشخص عرضة للتملك . واحترز بالحكمى عن الحسى فان العبد قد يكون اقوى من الحر وذلك الشخص الذى ثبت له ذلك العجز يسمى رقيقا وعبدا . والحاصل ان الرق عجز حكمى بمعنى ان الشارع لم يجعل الشخص اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية بجميع اقسامها اى الولاية على النفس والمال والاولاد والنكاح والانكاح وغيرها وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم فى عدم النظر والتأمل فى اثبات التوحيد وفى آيات الله تعالى جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق ابتداء على المسلم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى يبقى رقيقا وان اسلم واتقى . وضد الرق العتق وان شئت الزيادة فارجع الى التوضيح والتلويح .

(الرقيقة) هى اللطيفة الروحانية وقد تطلق على الواسطة اللطيفة الرابطة بين الشيئين كامداد الواصل من الحق الى العبد ويقال لها رقيقة النزول كالوسيلة التى يتقرب بها العبد الى الحق من العلوم والاعمال والاخلاق السنية والمقامات الرفيعة ويقال لها رقيقة العروج ورقيقة الارتقاء . وقد تطلق الرقائق على علوم الطريقة والسلوك . وكل ما يلطف به سر العبد ونزول كثافات النفس كذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين .

(المراهق) صبى قارب البلوغ وتحركت آلته واشتهى ويجامع مثله كذا فى الجرجانى .

فصل الكاف

(الركة) [١] نزد بلغاء آنست كه در نظم از جهت استقامت وزن متحرك را ساكن كنند وساكن را متحرك ويا متحركى راكه مشدد باشد ساكن كنند ويا مخفف را مشدد كردانند كذا فى جامع الصنائع .

فصل اللام

(التربل) بالباء الموحدة عند الاطباء انتفاخ يعرض للاطراف وغيرها لانصباب بلغم

[١] فى المختار رك يرك بالكسر ركة وركاكة رق وضعف فهو ركيك ومنه قولهم اقطعه من حيث رك (لمصححه)

رقيق بسبب ضعف الهضم كما يحصل فى الاستسقاء يقال تربلت المرأة اذا كثر لحمها كذا فى بحر الجواهر .

(الترتيل) بالتاء المثناة الفوقانية عند القراء هو التمهل فى القرأة كما فى البرجندى . وفى الجرجانى الترتيل رعاية مخارج الحروف وحفظ الوقوف والاوصال والآى والمد . وقيل هو خفض الصوت والتحزين بالقراءة وتحسين الصوت انتهى[١] . وقدسبق مستوفى فى لفظ التجويد فى فصل الدال من باب الجيم .

(الرجل) بالفتح وضم الجيم لغة مقابل المرأة . وفى اصطلاح الفقهاء يطلق على الذكر الذى بازائه انثى من احد الثقلين قال الله تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن . والصبى والخصى داخلان فى آية المواريث فى قوله تعالى وان كان رجل يورث كلالة كذا فى البزازية فى آخر كتاب الحلف .

(رجال الغيب) نجباء را كويند چنانچه در لفظ صوفى در فصل فاء از باب صاد مهمله مذكور خواهد شد .

(المرتجل) بفتح الجيم اسم مفعول من الارتجال هو[٢] عند اهل العربية والميزان لفظ نقل من معناه الموضوع له الى معنى آخر لا لمناسبة بينهما كجعفر علما بعد وضعه للنهر على ما هو مذهب الجمهور فانهم قالوا الاعلام تنقسم الى منقول ومرتجل وخالفهم سيبويه وقال الاعلام كلها منقولة . فاللفظ بمنزلة الجنس . وقيد النقل احتراز عن المشترك . وقيد عدم المناسبة احتراز عن المنقول والمجاز فالمرتجل قسم من الحقيقة لان الاستعمال الصحيح فى غير ما وضع له بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة . وانما جعل صاحب التوضيح من قسم المستعمل فى غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار . ان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فى الواقع فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا فى المعنى الثانى . قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا ومجازا والثانى مرتجلا فلزم فى المرتجل عدم العلاقة وفى المنقول والمجاز وجودها لكن

[١] فى الكليات رتل القرآن اقرأه على تؤدة وتبيين حروف بحيث يتمكن السامع من عدها وفى المصباح رتلت القرآن ترتيلا تمهلت فى القراءة ولم اعجل وفى المختار الترتيل فى القراءة الترسل فيها والتبيين بغير بغى (لمصححه)

[٢] اعلم ان المرتجل من اقسام اللفظ الذى كان معناه متعددا لان ذلك اللفظ المذكور ان تخالل بين معانيه نقل فاما ان يكون النقل لمناسبة فهو المنقول ان هجر الوضع الاول والا فحقيقة فى المعنى الاول ومجاز فى الثانى واما لا لمناسبة فهو المرتجل وان لم يتخلل بينها نقل بل وضع لكل اولاً فبالنسبة اليها مشترك والى كل مجمل (لمصححه)

لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ٠ ان قيل من اين يعلم ان فى المرتجل نقلا وفى المشترك لا ٠ قلت اذا علم تقدم الوضع لاحدهما على الوضع لآخر حمل على ان الواضع كأنه غصب لفظ المعنى الاول للمعنى الثانى ونقل منه اليه بخلاف ما اذا جعل مشتركا فانه لما لم يعلم تقدم وضعه لاحدهما على وضعه لآخر حمل على انه وضع لكل منهما من غير ان يلاحظ ان له وضعا آخر ام لا ٠ واعلم ان هذا الاستعمال لا يشترط فى المرتجل فانه يكفى فيه مجرد النقل والتعيين ويشترط فى الحقيقة والمجاز كما مر فى محله وهذا الذى ذكر على مذهب من لم يعتبر قيد المناسبة فى النقل وقال ان تعدد معنى اللفظ فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فهو المرتجل وان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففى الاول حقيقة وفى الثانى مجاز ٠ واما من اعتبر قيد المناسبة فى النقل فيجعل المرتجل داخلا فى المشترك ويفسره بما يكون وضعه لكل من المعانى ابتداء بلا مناسبة بينها ويفسر المشترك بما يكون وضعه لكل من المعانى ابتداء اى من غير تخلل نقل بينها سواء كان الوضعان من واضع او واضعين فى زمان واحد او فى زمانين وسواء وجدت المناسبة اولا فان المعتبر فى المشترك ان لا يلاحظ فى احد الوضعين اوضع الآخر لا ان يلاحظ المعنيان معا اى فى زمان واحد بخلاف النقل فان الملاحظة المذكورة معتبرة فيه مع المناسبة بين الوضعين هكذا يستفاد من التلويح والسلم وحواشى شرح الشمسية وشرح المطالع ٠ وقال عبد العلى البرجندى فى حاشية الجغمنى الارتجال هو ان ينتقل لفظ من معناه الموضوع له الى معنى آخر لا لمناسبة بينهما ٠ وقد يطلق الارتجال على وضع لفظ لمعنى من غير مناسبة بينهما سواء كان منقولا او غير منقول كغطفان اسم قبيلة والمعنى الاول اخص انتهى ٠

(الرسالة) فى الاصل الكلام الذى ارسل الى الغير[١] وخصت فى اصطلاح العلماء بالكلام المشتمل على قواعد علمية والفرق بينها وبين الكتاب على ماهو المشهور انما هو بحسب الكمال والنقصان والزيادة والنقصان فالكتاب هو الكامل فى الفن والرسالة غير الكامل فيه كذا ذكر الچلپى فى حاشية الخيالى ٠ ويستعمل فى الشريعة بمعنى بعث الله تعالى انسانا الى الخلق بشريعة سواء امر بتبليغها اولا ويساوقها النبوة ٠ وقد تخص الرسالة بالتبليغ

[١] الرسالة فى اللغة تحميل جملة من الكلام الى المقصود بالدلالة وهو حد صحيح لما ان كل رسالة فيما بين الخلق هى الواسطة بين المرسل والمرسل اليه فى ايصال الاخبار ٠ والاحكام داخلة فى هذا الحد ٠ فاذا قال لرسوله بعت هذا من فلان الغائب بكذا فاذهب واخبره وجاء الرسول واخبر المرسل اليه فقال المرسل اليه فى مجلس البلوغ اشتريته او قبلته تم البيع به لان الرسول معبر وسفير فكلامه ككلام المرسل ٠ ثم اطلقت الرسالة على العبارات المؤلفة والمعانى المدونة لما فيها من ايصال كلام المؤلف ومرامه الى المؤلف له ٠ واصلها المجلة اى الصحيفة المشتملة على كتب المسائل القليلة من فن واحد ٠ والكتاب هو الذى يشتمل المسائل قليلة كانت اوكثيرة من فن او فنون كذا فى الكليات (لمصححه)

او بنزول جبرائيل عليه السلام او بكتاب او بشريعة جديدة او بعدم كونه مأمورا بمتابعة شريعة من قبله من الانبياء . وبالجملة فالرسول بالفتح اما مرادف للنبي وهو انسان بعثه الله تعالى بشريعة سواء امر بتبليغها ام لا واليه ذهب جماعة واما اخص منه كما ذهب اليه جماعة اخرى واختلفوا فى وجه كونه اخص فقيل لان الرسول مختص بالمأمور بالتبليغ الى الخلق بخلاف النبى . وقيل لانه مختص بنزول جبرائيل عليه السلام بالوحى . وقيل لانه مختص بشريعة خاصة بمعنى انه ليس مأمورا بمتابعة شريعة من قبله . وقيل لانه مختص بكتاب هكذا يستفاد من العلمى حاشية شرح هداية الحكمة وبعض شروح مختصر الاصول . وقال بعضهم ان الرسول اعم وفسره بان الرسول انسان او ملك مبعوث بخلاف النبى فانه مختص بالانسان كذا ذكر المولوى عبد الحكيم فى حاشية الخيالى فى بحث خبر الرسول . وفى اسرار الفاتحة النبى هو الذى يرى فى المنام والرسول هو الذى يسمع صوت جبرائيل عليه السلام ولا يراه والمرسل هو الذى يسمع صوته ويراه انتهى . والمفهوم من مجمع السلوك عدم الفرق بين الرسول والمرسل حيث قال المرسل عند البعض ثلثمائة وثلثة عشر وعند البعض ثمانية عشر واولو العزم منهم ستة نفر آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم اجمعين انتهى ولا شك فى اطلاق الرسل عليهم ايضا . والفرق بين الرسول والمرسل عند الكرامية يذكر فى لفظ المشبهة فى فصل الهاء من باب الشين . وفى فتح المبين شرح الاربعين للنووى الرسول انسان حر ذكر من نبى آدم يوحى اليه بشرع وامر بتبليغه سواء كان له كتاب انزل عليه ليبلغه ناسخا لشرع من قبله او غير ناسخ له او انزل على من قبله وامر بدعوة الناس اليه ام لم يكن له ذلك بان امر بتبليغ الوحى اليه من غير كتاب ولذلك كثرت الرسل اذهم ثلثمائة وثلثة عشر وقلت الكتب اذ هى التوراة والانجيل والزبور وصحف آدم وشيث وادريس وابراهيم . وهو اخص من النبى فانه انسان حر ذكر من نبى آدم اوحى اليه بشرع وان لم يؤمر بتبليغه . وقال ابن عبد السلام بتفضيل النبوة اتعلقها بالحق على الرسالة لتعلقها بالخلق . ورد بان الرسالة فيها التعلقان كما هو ظاهر والكلام فى نبوة الرسول مع رسالته والا فالرسول افضل من النبى قطعا . وليس من الجن رسول عن الله عند جماهير العلماء انتهى وكذا من غير الحر وكذا من النساء على ما يشعر به قوله حر ذكر وكذا الحال فى النبى فى الكل . وبعضهم على ان من الجن رسل كما مر فى لفظ الجن . وبعضهم على ان مريم ام عيسى عليه السلام من الانبياء كما ذكر المولوى عبد الحكيم فى حاشية الفوائد الضيائية . وفى اصطلاح الفقه هو الذى امره المرسل باداء الرسالة فى عقد من العقود او فى امر آخر كتسليم المبيع وقبض الثمن فى البيع او اخذ المبيع واداء الثمن فى الشراء . وصورة الارسال فى البيع ان يرسل البائع شخصا فيقول بعت هذا من فلان الغائب بالف درهم فاذهب

اليه فقل منى له هذا . فهو لا يضيف العقد الى نفسه ولا يرجع حقوق العقد اليه بل اذا جاء الى المرسل اليه يقول قال لك فلان بعت هذا منك الخ فاذا قال المرسل اليه فى مجلس البلوغ اشتريته منه تم البيع فلا يملك القبض والتسليم اذا كان رسولا فى البيع ولا يكون خصما حتى لا يرد بالعيب اذا كان رسولا فى الشراء ولا يرد عليه اذا كان رسولا فى البيع ولا يقبل بينة الاداء والابراء اذا كان رسولا فى قبض الثمن او فى الدين لان الرسول معبر وسفير لنقل كلامه اليه فلا يملك شيئا وانما اليه تبليغ الرسالة لا غير بخلاف الوكيل فى البيع والشراء وامثالهما فانه لا يجب عليه اضافة العقد الى موكله بل لو اضاف العقد الى نفسه وقل بعت منك هذا الشئ بكذا يجوز ويرجع حقوق العقد اليه ويكون خصما فيما للموكل وفيما عليه من الامور التى تتعلق بالفعل المأمور به هكذا فى العناية والكفاية .

(المرسل) على صيغة اسم المفعول من الارسال يطلق على معان . منها ما عرفت قبيل هذا . ومنها ما هو مصطلح الاصوليين وهو وصف مناسب لم يثبت اعتبار عينه فى عين الحكم اصلا اى لا بنص ولا اجماع ولا يترتب الحكم على وفقه ويجئ فى لفظ المناسب مع بيان اقسامه فى فصل الباء الموحدة من باب النون . ومنها التشبيه الذى ذكر اداته نحو كان زيدا لاسد . ومنها المجاز الذى تكون العلاقة فيه غير المشابهة كاليد فى النعمة وقد سبق فى موضعه . ومنها ما هو مصطلح المحدثين وهو الحديث الذى سقط من آخر اسناده من بعد التابعى راو واحد او اكثر وذلك السقوط يسمى ارسالا . وصورته ان يقول التابعى صغيرا كان او كبيرا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا او فعل كذا او فعل بحضرته كذا وسكت ونحو ذلك مما يضيفه اليه صلى الله عليه وسلم هذا هو المشهور وهو المعتمد . وحاصله ان المرسل حديث رفعه التابعى مطلقا . وبعضهم قيد التابعى بالكبير وقال لا يكون حديث صغار التابعين مرسلا بل منقطعا لانهم لم يلقوا من الصحابة الا الواحد او الاثنين فاكثر روايتهم عن التابعين . واما قول من دون التابعى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فاختلفوا فى تسميته مرسلا فقال الحاكم وغيره من اهل الحديث المرسل مختص بالتابعى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . والمعروف فى الفقه واصول الفقه ان كل ذلك يسمى مرسلا واليه ذهب الخطيب لكن قال ان اكثر ما نوصفه بالارسال من حيث الاستعمال رواية التابعى عن النبى صلى الله عليه وسلم ويؤيده ما فى العضدى من ان المرسل هو ان يقول عدل ليس بصحابى قال صلى الله عليه وآله وسلم كذا انتهى فحينئذ يتحد المرسل والمنقطع . وقال فى التلويح وفى اصطلاح المحدثين انه ان ذكر الراوى الذى ليس بصحابى جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل انتهى . وفى شرح النخبة وشرحه اختلف المحدثون فى المرسل والمنقطع هل هما متغايران

او لا فاكثر المحدثين على التغاير لكنه عند اطلاق الاسم عليهما حيث عرفوا المنقطع بما سقط من رواته واحد غير الصحابى . والمرسل بما سقط من رواته الصحابى فقط . وبعضهم على انهما واحد وعرفوا المرسل بانه ما سقط من رواته واحد فاكثر من اى موضع كان واما عند استعمال الفعل المشتق فيستعملون الارسال فقط فيقولون ارسله فلان سواء كان ذلك مرسلا او منقطعا ومن ثم اطلق غير واحد ممن لا يلاحظ مواقع استعمالاتهم على كثير من المحدثين انهم لا يغايرون بين المرسل والمنقطع وليس كذلك لما حررنا انهم غايروا فى اطلاق الاسم وانما لم يغايروا فى استعمال المشتق . اعلم ان المرسل اما جلى ظاهر وهو ما يكون الارسال فيه ظاهرا واما خفى باطن وهو ما لا يكون الارسال فيه ظاهرا والفرق بين المرسل الخفى والمدلس قد سبق فى فصل السين من باب الدال . (فائدة) المرسل ضعيف لا يحتج به عند الجمهور والشافعى واحتج به ابو حنيفة ومالك واحمد لان الارسال من جهة كمال الوثوق والاعتماد فان الكلام فى الثقة فلو لم يكن عنده صحيحا لما ارسله .

(الترفيل) بالفاء كما فى عنوان الشرف عند اهل العروض زيادة سبب خفيف على متفاعلن كذا فى بعض رسائل العروض العربى . وفى رسالة قطب الدين السرخسى هو زيادة السبب الخفيف على التعرية والتعرية كون الجزء سالما من الزيادة . ودر جامع الصنائع كويد ترفيل زياده كردن سبب حفيف است در عروض وضرب تا مستفعلن ومفتعلن سالم وغير سالم مستفعلاتن ومفتعلاتن كردد . (وفى الجرجانى زيادة سبب خفيف مثل متفاعلن زيدت فيه تن بعد ما ابدلت نونه الفا فسار متفاعلاتن ويسمى مرفلا .)

(الرمل) بالفتح وسكون الميم بمعنى ريك ونيز علميست پيدا كردهٔ دانيال پيغمبر عليه السلام كه جبرائيل عليه السلام آن را نقطهٔ چند نموده كذا فى المنتخب ويعرف بانه علم يبحث فيه عن الاشكال الستة عشر من حيث انها كيف يستعلم منها المجهول من احوال العالم . وموضوعه الاشكال الستة عشر وغرضه الوقوف على احوال العالم . وصاحب هذا العلم يسمى رمالا بالفتح وتشديد الميم .

(الرمل) بفتحتين عند الشعراء هو الشعر المجزو رباعيا كان بحره او سداسيا وقائل ذلك يسمى راملا سمى به لانه قصر عن الاول فشبه بالرمل فى الطواف وقد يسمى هذا الاسم ايضا قصيدا كذا فى بعض رسائل القوافى العربية ويجئ فى لفظ الشعر ايضا . ويطلق ايضا على بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم وزنه فاعلاتن ستة مرار ولم يستعمل عروضه تامة وهو مسدس ومربع هكذا فى بعض رسائل عروض العربى . (اين بحر را ازان جهت رمل كويندكه رمل در لغت حصير بافتن است وچون اركان اين بحر

را وتدی درمیان دو سبب است ودو سبب درمیان دو وتد پس کویا که اوناد او را با اسباب بافته اند همچنان که حصیر را بریسمانها می بافند واصل این بحر هشت بار فاعلاتن است مثالش . شعر . شکل دل بردن که تو داری نباشد دلبری را . خواب بندیهای چشمت کم بود جادو کری را .) ودر عروض سیفی می آورد که بحر رمل مثمن ومسدس وسالم وغیر سالم می آید وغیر سالم مسبع می آید ومخبون نیز . وبعضی رمل مخبون را بر شانزده رکن بنا کرده چنانچه عصمت بخاری کوید با صنعت لف ونشر مرتب . شعر . رنك رخسار ودر کوش وخط وخد وقد . عارض وخال ولبت ای سرو پری روی سمن بر . شفق وکوکب وشام وسحر وطوبی وکلذار . بهشت است وهلال وطرف چشمهٔ کوثر . ومحذوف ومقصور ومشکول مسبع ومخبون مسبع ومخبون مقصور ومخبون محذوف ومخبون مقطوع ومخبون مقطوع مسبع نیز می آید ومسدس غیر سالم مقصور می آید ومحذوف ومخبون مقصور ومخبون محذوف ومخبون مقطوع مسبع نیز می آید .

فصل الميم

(الترجمة) بفتح التاء والجيم ملحق فعللة كما يستفاد من الصراح وكنز اللغات[١] در لغت بیان کردن زبانی بزبانی دیکر وزبانی که بیان زبان دیکر شود وقائل را ترجمان کویند کما فی المنتخب[٢] . ودر اصطلاح بلغاء عبارت است ازانکه معنی بیت عربی را بفارسی نظم کند یا بالعکس یعنی بیت فارسی را بعربی ترجمه کند مثاله . لو لم يكن نية الجوزاء خدمته . لما رأيت عليها عقد منتطق . ترجمهٔ آن . بیت . کر نبودی عزم جوزا خدمتش . کس ندیدی بر میان او کمر . وشعری که آنرا ترجمه کند آنرا مترجم خوانند كذا فی مجمع الصنائع وجامع الصنائع . ومعمای مترجم در لفظ معمی مذکور خواهد شد مثال دیکر . شعر . قال لی كيف انت قلت عليل . سهر دائم وحزن طويل . ترجمه بفارسی این است . بیت . کفت چونی کفتمش بیمار وزار . نه شبم خواب است نه روزم قرار . مثال دیکر . شعر .

[١] فی المصباح ترجم فلان كلامه اذا بينه واوضحه وترجم كلام غيره اذا عبر عنه بلغة غير لغة المتكلم والتاء والميم اصليتان فوزن ترجم فعلل مثل دحرج وجعل الجوهری التاء زائدة واورده فی تركيب رجم ويوافق ما فی نسخة من التهذيب من باب رجم ايضا وقال اللحيانی وهو الترجمان والترجمان لكنه ذكر الفعل فی الرباعی وله وجه فانه يقال لسان مرجم اذا كان فصيحا قوالا . لكن الاكثر على اصالة التاء انتهى فقول المؤلف ملحق فعللة بناء على قول الجوهری فی الصحاح الذی هو اصل الصراح (لمصححه)

[٢] فی الترجمان لغات اجودها فتح التاء وضم الجيم والثانية ضمهما معا بجعل التاء تابعة للجيم والثالثة فتحهما بجعل الجيم تابعة للتاء والجمع تراجم كزعفران وزعافر كذا فی المصباح والمختار (لمصححه)

تمالت كى اشجى ومابك علة ۰ تريدين قتلى قد ظفرت بذلك ۰ ترجمة فارسى ۰ بيت ۰ مى نمائى خويش را بيمار تا غمكين شوم ۰ قصد قتل بنده دارى فتح بابى اندران ۰

(الرحمة) بالفتح وسكون الحاء المهملة لغة رقة القلب وانعطاف يقتضى التفضل والاحسان وهى من الكيفيات التابعة للمزاج والله سبحانه منزه عنها فاطلاقه عليه مجاز عما يترتب عليه من انعامه على عباده كالغضب فانه لغة ثوران النفس وهيجانها عند ارادة الانتقام فاذا اسند الى الله تعالى اريد به المنتهى والغاية ولذا قيل اسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التى هى افعال دون المبادى التى تكون انفعالات ۰ وذكر بعض المحققين ان الرحمة من صفات الذات وهى ارادة ايصال الخير ودفع الشر فالبارى سبحانه رحمن ورحيم لان ارادته ازلية ومعنى ذلك انه تعالى اراد فى الازل ان ينعم على عبيده المؤمنين فيما لايزال ۰ وقال آخرون هى من صفات الفعل وهى ايصال الخير ودفع الشر ونسبتها اليه سبحانه عبارة عن عطاء الله تعالى العبد ما لا يستحقه من المثوبة ودفع ما يستوجبه من العقوبة ۰ وقيل هى ترك عقوبة من يستحق العقوبة ۰ وذكر الامام الرازى فى مفاتيح الغيب ان الرحمة لا تكون الا لله تعالى لان الجود هو افادة ما ينبغى لا لغرض ولا لعوض وكل احد غيرالله انما يعطى ليأخذ عوضا الا ان العوض اقسام ۰ منها جسمانية كمن اعطى دينارا ليأخذ كرباسا ۰ ومنها روحانية وهى اقسام ۰ احدها اعطاء المال لطلب الخدمة ۰ والثانى اعطاؤه لطلب الثناء الجميل ۰ والثالث اعطاؤه لطلب الاعانة ۰ والرابع اعطاؤه لطلب الثواب الجزيل ۰ والخامس اعطاؤه لدفع الرقة الجنسية عن القلب ۰ والسادس اعطاؤه ليزيل حب المال عن قلبه فكل من اعطى انما يعطى لغرض تحصيل الكمال فيكون ذلك فى الحقيقة معاوضة واما الحق سبحانه فهو كامل فى نفسه فيستحيل ان يعطى ليستفيد به كمالا ۰ اعلم ان الفرق بين الرحمن والرحيم ان الرحمن اسم خاص بصفة عامة والرحيم اسم عام بصفة خاصة وخصوص اللفظ فى الرحمن بمعنى انه لا يجوز ان يسمى به لما سوى الله تعالى وعموم المعنى من حيث انه يشتمل على جميع الموجودات من طريق الخلق والرزق والنفع والدفع ۰ وعموم اللفظ فى الرحيم من حيث اشتراك المخلوقين فى التسمية به ۰ وخصوص المعنى لانه يرجع الى اللطف والتوفيق المخصوصين بالمؤمنين ۰ وفى الرحمن مبالغة فى معنى الرحمة ليست فى الرحيم وهى ۰ اما بحسب شموله للدارين واختصاص الرحيم بالدنيا كما وقع فى الاثر يا رحمن الدنيا والآخرة ويا رحيم الدنيا ۰ واما بحسب كثرة افراد المرحومين وقلتها كما ورد يا رحمن الدنيا ويارحيم الآخرة فان رحمة الدنيا تعم المؤمن والكافر ورحمة الآخرة تخص المؤمن ۰ واما باعتبار جلالة النعم ودقتها فيقصد بالرحمن رحمة زائدة بوجه ما وعلى هذا يحمل فى قولهم يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمها فالمقصود بالرحمن نوع من الرحمة ابعد من مقدورات العباد وهى ما يتعلق بالسعادة الاخروية والرحمن هو العطوف على

عباده بالايجاد اولا والهداية ثانيا والاسعاد فى الآخرة ثالثا والانعام بالنظر الى وجهه الكريم رابعا . والاقوال للمفسرين فى الفرق بينهما كثيرة فان شئت الاطلاع عليها فارجع الى اسرار الفاتحة . (وقال ابو البقاء الكفوى الحنفى فى كلياته اعلم ان جميع اسماء الله تعالى ثلثة اقسام اسماء الذات واسماء الافعال واسماء الصفات والبسملة مشتملة على افضل الاقسام الثلثة . فلفظ الله اسم للذات المستجمع لجميع الكمالات . ولفظ الرحمن اسم لفعل الرحمة على العباد فى الدنيا والآخرة شيئا فشيئا من حيث حدوث المرحومين وحدوث حاجاتهم فتعلقه اثر منقطع فيشتمل المؤمن والكافر . ولفظ الرحيم اسم لصفة الرحمة الثابتة الدائمة فيختص فى حق المؤمن فتعلقه اثر غير منقطع فعلى هذا الرحيم ابلغ من الرحمن انتهى .) قال الصوفية الرحمانية هى الظهور لحقيقة الاسماء والصفات وهى بين ما يختص به فى ذاته كالاسماء الذاتية . وبين ماله وجه الى المخلوقات كالعالم والقادر ونحوهما مما له تعلق الى الحقائق الوجودية . فالرحمانية اسم جميع المراتب الحقية دون الخلقية فهى اخص من الالوهية لانفرادها بما يتفرد الحق سبحانه . والالوهية جميع الاحكام الحقية والخلقية فالرحمانية جمع بهذا الاعتبار اعز من الالوهية لانها عبارة عن ظهور الذات فى المراتب العلية وتقدسها عن المراتب الدنية وليس للذات فى مظاهرها مظهر يختص بالمراتب العلية بحكم الجمع الا المرتبة الرحمانية فنسبتها الى الالوهية نسبة النبات الى القصب فالنبات على مرتبة توجد فى القصب والقصب توجد فيه النبات وغيره فان قلت بافضلية النبات بهذا الاعتبار فالرحمانية افضل وان قلت بافضلية القصب لعمومه وجمعه له ولغيره فالالوهية افضل . والاسم الظاهر فى المرتبة الرحمانية هو الرحمن وهو اسم يرجع الى الاسماء الذاتية والاوصاف النفسانية وهى سبعة . الحيوة . والعلم . والقدرة . والارادة . والكلام . والسمع . والبصر . والاسماء الذاتية كالاحدية والواحدية والصمدية ونحوها واختصاص هذه المرتبة بهذا الاسم للرحمة الشاملة لكل المراتب الحقية والخلقية فانه لظهورها فى المراتب الحقية ظهرت المراتب الخلقية فصارت الرحمة عامة فى جميع الموجودات فان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل . (وفى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين . الرحمن اسم للحق باعتبار الجمعية الاسمائية اتى فى الحضرة الالهية الفائض منها الوجود وما يتبعه من الكمالات على جميع الممكنات . والرحيم اسم له باعتبار فيضان الكمالات المعنوية على اهل الايمان كالمعرفة والتوحيد . والرحمة الامتنانية هى الرحمانية المقتضية للنعم السابقة على العمل وهى التى وسعت كل شئ فى قوله تعالى ورحمتى سبقت غضبى . والرحمة الوجوبية هى الرحمة الموعودة للمتقين والمحسنين فى قوله تعالى فسأكتبها للذين يتقون وفى قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين انتهى .)

(ذو الرحم) بفتح الراء وكسر الحاء او سكونها لغة ذو القرابة . وعند اهل الفرائض

وهو القريب الذى ليس بذى سهم مقدر ولا عصبة ذكرا كان او انثى كذا فى الشريفية .

(الترخيم) بالخاء المعجمة لغة قطع الذنب . وعند النحاة هو حذف آخر الاسم تخفيفا اى من غير علة توجبه سوى التخفيف وهو جائز فى غير المنادى عند الضرورة وفى المنادى بشروط وهى ان لا يكون المنادى مضافا ولا مضارعا له ولا مستغاثا ولا مندوبا ولا جملة ويكون علما زائدا على ثلثة احرف او يكون بتاء التأنيث نحو يا حار فى يا حارث ويا مرو فى يا مروان[١] . وتصغير الترخيم هو ان يحذف الزوائد من الحرف ثم يصغر كحميد فى تصغير احمد كذا فى الضوء والعباب وغيرهما .

(الرسم) بالفتح وسكون السين المهملة فى اللغة العلامة . وعند المنطقيين قسم من المعرف مقابل للحد ومنه تام وناقص . (فالرسم التام ما يتركب من الجنس القريب والخاصة [٢] كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك . والرسم الناقص ما يكون بالخاصة وحدها او بها وبالجنس البعيد كتعريف الانسان بالضاحك او بالجسم الضاحك او بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة كقولنا فى تعريف الانسان انه ماش على قدميه عريض الاظفار بادى البشرة مستقيم القامة ضحاك بالطبع هكذا فى الجرجانى وغيره) ويجئ فى فصل الفاء من باب العين . وعند الاصوليين اخص من الحد لانه قسم منه وقد عرفت فى فصل الدال من باب الحاء . وعند الصوفية هو العادة . در كشف اللغات ميكويد در اصطلاح سالكان رسم عادت را كويند كه هر عبادتى كه بى نيت بود آن رسم وعادت باشد پس مرد بايد كه اول نيت خود را از شائبهٔ نفسانى وداعيهٔ شيطانى خالص كرداند واين بقوت علم مى‌شود . مصراع . هر كرا علم نيست نيت نيست . (وفى الاصطلاحات الصوفية الرسم هو الخلق وصفاته لان الرسوم هى الآثار وكل ما سوى الله آثاره الناشئة من افعاله واليه عنى من قال الرسم نعت يجرى فى الابد بما جرى فى الازل انتهى .)

(رسوم العلوم ورقوم العلوم) هى مشاعر الانسان لانها رسوم الاسماء الالٰهية كالعليم والسميع والبصير ظهرت على ستور الهياكل البدنية المرخاة على باب دار القرار بين الحق والخلق فمن عرف نفسه وصفاتها كلها بانها آثار الحق وصفاته ورسوم اسمائه وصورها فقد عرف الحق انتهى من الاصطلاحات .)

(الارتسام) فى اللغة الامتثال واستعمله المنطقيون بمعنى الانطباع والانتقاش وهذا لتصوير المعقول بالمحسوس كذا ذكر المولوى عبد الحكيم فى حاشية شرح الشمسية .

---

[١] وكما فى مطلع قصيدة الحرث بن وعلة الهذلى قومى هم قتلوا اميم اخى فاذا رميت يصيبنى سهمى اى يا اميمة (لمصححه)

[٢] اى الخاصة الشاملة كما حقق (لمصححه)

(الرقم) فى الاصل الكتابة والقش والختم ثم قيل للقش الذى يرقم التاجر على الثياب علامة على ان ثمنها كذا والبيع بالرقم ان يقول البائع بعتك هذا الثوب برقه فيقول المشترى قبلت من غير ان يعلم مقداره فانه ينعقد البيع فاسدا ثم لو علم المشترى قدر ذلك الرقم فى المجلس وقبله ينقلب البيع جائزا هكذا فى الكفاية .

(الروم) بالفتح وسكون الواو عند القراء والصرفيين عبارة عن النطق ببعض الحركة . وقال بعضهم تضعيف الحركة وتنقيصها حتى يذهب معظمها . قال ابن الجزرى وكلا القولين واحد ويختص بالمرفوع والمجرور والمضموم والمكسور بخلاف المفتوح لان الفتحة خفيفة اذا خرج بعضها خرج سائرها فلا يقبل التبعيض كذا فى الاتقان فى بحث الوقف .

فصل النون

(الران) هو الحجاب الحائل بين القلب وبين عالم القدس باستيلاء الهيئات النفسانية عليه ورسوخ الظلمات الجسمانية فيه بحيث يحتجب عين انوار الربوبية بالكلية كذا فى الاصطلاحات الصوفية .

(الرعونة) بضم الراء والعين المهملة هى الحق . وقيل هى نقصان الفكر والحمق بطلانه وقد سبق فى لفظ الحق .

(الركن) بالضم وسكون الكاف فى اللغة الجزء ولذا يقال لعلة الماهية ركن وجزء على مايجئ فى محله لكن الاطباء خصصوه باحدى العناصر الاربع فالاركان عندهم اجسام بسيطة هى اجزاء اولية للمواليد الثلثة اى الحيوانات والنباتات والمعدنيات . قال العلامة الجسم باعتبار كونه جزءا للمركب بالفعل يسمى ركنا . وباعتبار انقلاب كل واحد من الاجسام الى الآخر يسمى اصلا لان كلا منهما كالاصل لغيره . وباعتبار ابتداء التركيب منه يسمى عنصرا . وباعتبار انتهاء التحليل اليه يسمى اسطقسا لان معنى الاسطقس فى اليونانية ما يحل اليه الشئ كذا فى بحر الجواهر والسدى فى شرح الموجز . وعند اهل العروض هو المركب من الاصول ويسمى بالجزء وقد سبق فى فصل الالف من باب الجيم . وعند الاصوليين قد يراد به نفس ماهية الشئ اى جميع الاجزاء وقد يراد به ما يدخل فى الشئ اى بعض الاجزاء وهو قسمان اصلى وزائد . فالركن الزائد هو الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع لا ما يكون خارجا عن الشئ بحيث لا ينتفى الشئ بانتفائه . والاصلى بخلافه . فالتصديق فى الايمان ركن اصلى والاقرار ركن زائد . ووجه التسمية بالزائد بان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفى بانتفائه حكم

المركب كان شبيها بالامر الخارج فسمى زائدا بهذا الاعتبار . وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار فى الايمان حتى لو اجرى كلمة الكفر على لسانه عند الاكراه وقلبه مطمئن بالايمان لا يصير كافرا او باعتبار الكمية كالاقل فى المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل . واما جعل الاعمال داخلة فى الايمان كما نقل عن الشافعى فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة فى الايمان على وجه الكمال لا فى حقيقة الايمان . واما عند المعتزلة فهى داخلة فى حقيقة الايمان حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم وقد مثلوا ذلك باعضاء الانسان وقالوا ان الرأس مثلا جزء ينتفى بانتفائه حكم المركب وهو الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك ابقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص ينتفى بانتفاء كل واحد منهما . وبالجملة فالركن الاصلى هو ما ينتفى بانتفائه الشئ وحكمه جميعا . والزائد ما ينتفى بانتفائه الشئ لا حكمه فعلى هذا يكون لفظ الزائد مجازا وهو اوفق لكلام القوم . وقيل التجوز فى لفظ الركن فان بعض الشرائط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق واعتبار فى الشئ بحيث يصير بمنزلة الجزء فسمى ركنا مجازا هكذا يستفاد من التلويح من اول مبحث القياس ومن باب الحكم .

(الرهن) بالفتح وسكون الهاء لغة اسم ما وضع وثيقة للدين كما فى المفردات وهومصدر رهنه وقد قالوا رهنه اى جعله رهنا وارتهن منه اى اخذه كما فى القاموس فالراهن المالك والمرتهن آخذ الرهن لكن فى اكثر الكتب انه لغة الحبس مطلقا وشرعا حبس مال متقوم بحق يمكن اخذه منه . فالمال المتقوم يشتمل الحيوان والجماد والعروض والعقار والمذروع والمعدود والمكيل والموزون وفيه اشارة الى ان الحبس الدائم غير مشروط ولذا لو اعاره من الراهن او من غيره باذنه لم يبطل . والى انه يجوز بطريق التعاطى والمتبادر ان يكون الحبس على وجه الشرع فلو اكره المالك بالدفع اليه لم يكن رهنا كما فى الكبرى فليس يجب ذكر قيد الاذن كما ظن . فبقيد المال خرج رهن الحر فانه لا يصح . وبالمتقوم خرج الخمر فلو رهن المسلم خمرا من الذمى لم يصح فان الخمر ليس مالا متقوما فى حق المسلم بخلاف ما اذا رهن الخمر ذمى عند ذمى فانه يصح فالمقصود التقوم فى حق الراهن والمرتهن جميعا . وقولنا بحق اى بسبب حق مالى ولو مجهولا واحترز به عن نحو القصاص والحد واليمين والمقصود ما يكون مضمونا فخرج الحبس بجهة الوديعة او العارية او بجهة المبيع فى يد البائع . وقوله يمكن اخذه منه اى استيفاء هذا الحق كله او بعضه من ذلك المال فيتناول ما اذا كان قيمة المرهون اقل من الدين واحترز به عن نحو ما يفسد وعن نحو الامانة وعن رهن المدبر وام الولد والمكاتب . وانما زيد لفظ الامكان ليتناول المرهون الذى لم يسلط على بيعه كذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندى (وكثيرا ما يطلق على الشئ المرهون تسمية المفعول باسم المصدر كالخلق بمعنى المخلوق .)

فصل الواو

(الربو) بالفتح وسكون الموحدة عند الاطباء علة حادثة فى الرئة خاصة بها لا يجد صاحب السكون معها بدا من نفس متواتر ويقال له البهر[١] ايضا كذا قال الشيخ نجيب الدين كما فى بحر الجواهر . وفى الاقسرائى الربو عسر فى النفس يشبه نفس صاحبها نفس المتعب وهو لا يخلو عن سرعة وتواتر وصغر سواء كان معه ضيق اولا هذا كلام الشيخ . والسمرقندى لا يفرق بين ضيق النفس والبهر وجعل البهر والربو وضيق النفس اسماء مترادفة انتهى . وقد فرق البعض بينه وبين البهر كما قال فى بحر الجواهر . وقال العلامة الفرق بين الربو والبهر ان الربو مادية تحتبس داخل العروق الخشنة والبهر مادية فى الشرائين وان فى البهر يكون ملمس الصدر حارا وفى الربو لا يكون كذلك وان فى البهر يحمر الوجه عند السعال اكثر من احمراره فى الربو لاحتباس الابخرة الدخانية فى الشرائين .

(الربا) بالكسر والقصر اسم من الربو بالفتح والسكون كما قال ابن الاثير فلامه واو ولذا قيل فى النسبة ربوى ويكتب بالالف كالعصا والياء كالدجى والواو كالصلوة كما فى التهذيب لكن الياء كوفية . وفى الكافى انه قد يكتب بالواو وهذا اقبح من كتابة لفظ الصلوة لانها فى الطرف متعرضة للوقف واقبح منهم انهم زادوا بعد الواو الفا تشبيها بواو الجمع وخط القرآن لا يقاس عليه فالاول اوجه . وهو لغة الفضل وشرعا مشترك بين معان . الاول كل بيع فاسد . والثانى عقد فيه فضل والقبض فيه مفيد للملك الفاسد . والثالث فضل شرعى خال عن عوض شرط لاحد المتعاقدين فى عقد المعاوضة . والفضل الشرعى هو فضل الحلول على الاجل والعين على الدين كما فى ربا النسا . او فضل احد المتجانسين على الآخر بمعيار شرعى اى الكيل والوزن كما فى ربا القدين . وهذا للاحتراز عن بيع ثوب ببرنستة وبيع كر بر وشعير بكرى بر وشعير وحفنته بحفنتين وذراع من الثوب بذراعين نقدا فان الفضل فيهما لم يعتبر شرعا . وقولنا خال عن عوض للاحتراز عن نحو بيع كرى بر بكر بر وفلس . وقولنا شرط لاحد المتعاقدين للاحتراز عما اذا شرط لغيرهما . وقولنا فى عقد المعاوضة للاحتراز عن الهبة بعوض زائد بعد العقد ويدخل فيه ما اذا شرط فيه من الانتفاع بالرهن كالاستخدام والركوب والزراعة واللبس وشرب اللبن واكل الثمر فان الكل ربا حرام كذا فى جامع الرموز . وفى البحر الرائق شرح كنز الدقائق الربا شرعا فضل مالى بلا عوض فى معاوضة مال بمال شرط لاحد المتعاقدين . وفى البناية قال علماؤنا هو بيع فيه فضل مستحق لاحد المتعاقدين خال عما

[١] بالضم وسكون الهاء واما بالفتح فمصدر بهره الحمل اى اوقع عليه البهر بالضم فانبهر اى تتابع نفسه كذا فى المختار (لمصححه)

يقابله من عوض شرط فى هذا العقد . وعلى هذا سائر انواع البيوع الفاسدة من قبيل الربا . وفى جمع العلوم الربا شرعا عبارة عن عقد فاسد وان لم تكن فيه زيادة لان بيع الدرهم بالدرهم نسئة ربا وان لم تحقق فيه زيادة انتهى . ولا يرد على المصنف ما فى جميع العلوم من ربا النسئة لان فيه فضلا حكميا والفضل فى عبارته اعم منه ومن الحقيق انتهى كلامه .

(الرجاء) بالفتح والجيم والقصر والمد ايضا فى اللغة الطمع كما فى المنتخب . وفى بعض شروح هداية النحو الرجاء مصدر رجى يرجو من حد نصر واصله رجاو فصارت الواو همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة كدعاء وهو بمعنى الطمع . وجاء ايضا بمعنى الخوف لقوله تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا كذا فى القاموس والصراح . وعند اهل السلوك عبارة عن اسكان القلب بحسن الوعد . وقيل الرجاء الثقة بالجود من الكريم الودود . وقيل توقع الخير عمن بيده الخير . وقيل قوت الخائفين وفاكهة المحرومين . وقيل هو من جملة مقامات الطالبين واحوالهم وانما سمى الوصف مقاما اذا ثبت واقام وانما سمى حالا اذا كان عارضا سريع الزوال . وقيل هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب فاسم الرجاء انما يصدق على انتظار محبوب تمهدت جميع اسبابه الداخلة تحت اختيار العبد . والفرق بينه وبين الامل ان الامل يطلق فى مرضى والرجاء فى غير مرضى ايضا انتهى فالامل اخص من الرجاء لانه مخصوص برجاء محمود . وفى مجمع السلوك وقيل الرجاء رؤية الجلال بعين الجمال . وقيل قرب القلب من ملاطفة الرب . ورجاء بر قبول توبه وقبول كارنيكو پسنديده است ورجاى مغفرت باوجود اصرار بر معصيت رجاى دروغ است . وفرق ميان رجاء وتمنا آنست كه يكى كار نكند وكاهلى پيش كيرد اين را متمنى كويند واين مذموم است ورجاء آنست كه كار بكند واميد دارد واين محمود است . وفى احياء العلوم ينبغى للعبد ان يحسن الظن بكرم الله واما التمنى للمغفرة فحرام والفرق انه حسن الظن بعد التوبة وفعل الحسنات والتمنى بان لا يتوب ويتمنى المغفرة انتهى . وعند الاطباء هو حالة تحدث للنساء شبيهة بالحبل من احتباس الطمس وتغير اللون وسقوط الشهوة وانضمام فم الرحم ويقال له الحبل الكاذب سميت به لان صاحبته ترجو ان يكون بها حبل صادق . وقيل بالحاء المهملة لانه يثقل بطن صاحبتها اثقال الرحا لاستدارتها وهذا اصح لان اسم هذه القطعة باليونانية مولى وهو اسم للرحى كذا فى بحر الجواهر .

(الترجى) ارتقاب شئ لا وثوق بحصوله فمن ثم لا يقال لعل الشمس تغرب ويدخل فى الارتقاب الطمع والاشفاق . فالطمع ارتقاب المحبوب نحو لعلك تعطينا . والاشفاق ارتقاب المكروه نحو لعلى اموت الساعة وبهذا ظهر ان الترجى ليس بطلب لظهور ان

العاقل لا يطلب ما يكرهه . والفرق بينه وبين التمنى ان فى التمنى لا يشترط امكان المتمنى فهو قد يكون ممكنا كما تقول ايت زيدا يجئ وقد يكون محالا نحو ليت الشباب يعود بخلاف الترجي فانه يشترط فيه امكان المرجو كذا فى المطول والچلبي فى بحث الانشاء . ومنهم من جعل الترجي داخلا فى الطلب كما يجئ فى الاتقان ومن اقسام الانشاء الترجي ونقل القرافى فى الفروق الاجماع على ان الترجي انشاء وفرق بينه وبين التمنى فى البعيد وبان الترجي فى المتوقع والتمنى فى غيره وبان التمنى فى المعشوق للنفس والترجي فى غيره . وسمعت شيخنا العلامة الكافيجي يقول الفرق بين التمنى وبين العرض هو الفرق بينه وبين الترجي وحرف الترجي لعل وعسى انتهى فظهر من هذا ان الترجي هو الكلام الدال على الارتقاب المذكور والا لم يصح جعلهم الترجي من اقسام الانشاء اذ الانشاء من اقسام الكلام فالظاهر ان تفسير الترجي بالارتقاب مبنى على المسامحة والمقصود به الكلام الدال على الارتقاب او يقال انه مشترك بين الارتقاب والكلام الدال عليه على قياس الطلب فانه قد يطلق على المعنى المصدرى وقد يطلق على الكلام الدال عليه كما يجئ .

(الرحاء) بالحاء المهملة قد عرفت فى الرجاء بالجيم .

(التراخي) بالخاء المعجمة لغة التباعد . وشرعا جواز تأخير الفعل عن وقته الاول الى ظن الفوت فيشتمل تمام العمر . (والتراخي ضد الفور وهو لغة الغليان ثم استعير للسرعة ثم سمى به الساعة التى لا لبث فيها كما فى قولهم يمين الفور . والمقصود من الفور فى الحج ان يعين اشهر الحج من العام الاول للاداء عند تحقق شرائط الوجوب . والمقصود من التراخي فى الحج ان لا يعين هذه الاشهر من العام الاول للاداء عند تحققها كذا فى جامع الرموز فى كتاب الحج .)

(الاسترخاء) عند الاطباء ترهل وضعف يظهر فى العضو عن عجز القوة المحركة وهو مرادف للفالج عند القدماء . واما المتأخرون فيطلقون الفالج على استرخاء يحدث فى احد شقى البدن طولا . ويضاف الاسترخاء بكل عضو حدث فيه كاللثة واللهاة واللسان وغيرها كذا فى حدود الامراض .

(المرخي) عند الاطباء دواء يلين العضو عند فعل الحرارة الغريزية بحرارته ورطوبته كالماء الحار كذا فى الموجز .

(الرشوة) بالكسر والضم وسكون الشين المعجمة كما فى المنتخب هى اسم من الرشوة بالفتح كما فى القاموس فهما لغة ما يتوصل به الى الحاجة بالمضايقة بان تصنع له شيئا ليصنع لك شيئا آخر . قال ابن الاثير وشريعة ما يأخذه الآخذ ظلما بجهة يدفعه الدافع اليه

من هذه الجهة وتمامه فى صلح الكرمانى فالمرتشى الآخذ والراشى الدافع كذا فى جامع الرموز فى كتاب القضاء . وفى البرجندى الرشوة مال يعطيه بشرط ان يعينه والذى يعطيه بلا شرط فهو هدية كذا فى فتاوى قاضيخان . (وفى البحر الرائق فى القاموس الرشوة مثلثة الجعل وارشاه اعطاه اياها وارتشى اخذها واسترشى طلبها انتهى . وفى المصباح الرشوة بالكسر ما يعطيه رجل شخصا حاكما او غيره ليحكم له اويحمله على ما يريده والضم لغة . وفى الخانية الرشوة على وجوه اربعة . منها ما هو حرام من الجانبين وذلك فى موضعين. احدهما اذا تقلد القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا وهى حرام على القاضى والآخذ . والثانى اذا دفع الرشوة الى القاضى ليقضى له حرام على الجانبين سواء كان القضاء بحق او بغير حق . ومنها اذا دفع الرشوة خوفا على نفسه او ماله فهذه حرام على الآخذ غير حرام على الدافع . وكذا اذا طمع ظالم فى ماله فرشاه ببعض المال . ومنها اذا دفع الرشوة ليسوى امره عند الحاكم حل للدافع ولا يحل للآخذ وهذا اذا اعطى الرشوة بشرط ان يسوى امره عند الحاكم وان طلب منه ان يسوى امره ولم يذكر له الرشوة ولم يشترط اصلا ثم اعطاه بعد ما سوى امره اختلفوا فيه . قال بعضهم لا يحل له . وقال بعضهم يحل وهو الصحيح لانه من مجازاة الاحسان بالاحسان فيحل . ولم ارقسما يحل الاخذ فيه دون الدفع . واما الحلال من الجانبين فان هذا للتودد والمحبة وليس هو من الرشوة . وفى القنية الظلمة تمنع الناس من الاحتطاب فى المروج الا بدفع شئ اليهم فالدفع والاخذ حرام لانه رشوة الا عند الحاجة فيحل للدافع دون الآخذ . وحد الرشوة بذل المال فيما هو مستحق على الشخص ومال الرشوة لا يملك والتوبة من الرشوة برد المال الى صاحبه وان قضى حاجته . ومن الرشوة المحرمة على الآخذ دون الدافع ما يدفع شخص الى شاعر خوفا من الهجاء والذم . وقالوا بذل المال لاستخلاص حق له على آخر رشوة . ومنها اذا كان ولى امرأة لا يزوجها رجلا الا ان يدفع اليه كذا فدفع له فزوجه اياها فللزوج ان يسترده منه قائما او هالكا لانه رشوة وعلى قياس هذا يرجع بالهدية ايضا فى المسئلة المتقدمة اذا علم من حاله انه لا يزوجه الا بالهدية والا لا انتهى من البحر) (وفى فتاوى ابراهيم شاهى وعن يوبان رضى الله عنه لعن الله الراشى والمرتشى . وفى الحموى حاشية الاشباه والنظائر الرشوة لا تملك ولو اخذ مورثه رشوة او ظلما ان علم بذلك بعينه لا يحل له اخذه وان لم يعلمه بعينه له اخذه حكما واما فى الديانة فيتصدق به بنية الخصماء انتهى . وفى دستور القضاة وان ارتشى القاضى او احد من اصحابه ليعين للراشى عند القاضى ولم يعلم القاضى بذلك وقضى للراشى نفذ قضائه ويجب على القابض رد ما قبض ويأثم الراشى وان علم القاضى بذلك فقضاء مردود وهو كما ارتشى بنفسه وقضى للراشى انتهى . وفى نصاب الاحتساب الرشوة على اربعة اوجه اما ان يرشوه لانه قد خوفه فيعطيه ليدفع الخوف

عن نفسه اويرشوه ليسوى بينه وبين الحاكم او يرشوه ليتقلد القضاء ممن له ولاية التقليد او يرشوه للقاضى ليقضى له . فنى الوجه الاول لا يحل الاخذ لان الكف عن التخويف كف عن الظلم وانه واجب حقا للشرع فلا يحل اخذه لذلك ويحل للمعطى الاعطاء لانه جعل المال وقاية للنفس وهذا جائز موافق للشرع فلذلك نقول فى المحتسب اذا خوف انسانا بظلم واعطاه ذلك الانسان ليدفع عنه ذلك الخوف فهو جائز للمعطى ويحرم على المحتسب . وفى الوجه الثانى ايضا لا يحل للآخذ لان الاقامة بامور المسلمين واعانة الملهوفين عند القدرة عليها واجب على الكفاية ديانة وحقا للشرع بدون المال فهو يأخذ المال عما وجب عليه الاقامة بدونه فلا يحل له الاخذ فاذا اخذ المال من المظلوم بالشرط فهو حرام لكن لما لم يكن واجبا عليه عينا بل يسع له تركه فى الجملة اى اذا باشره احد غيره لكفاء فبناء على هذا لو اخذ شيئا بعد الحاجة فى مرامه بلا شرط اصلا فهو على الاختلاف المذكور فقال بعضهم انه حلال نظرا الى عدم الوجوب عليه عينا والى جواز الترك فى الجملة . وقال بعضهم انه حرام نظرا الى نفس الوجوب وان كان على الكفاية ولانه اذا اداه كان اداء للواجب فكان اعتياضا عن الواجب وهو حرام بخلاف القاضى وامثاله فانه واجب عليه عينا فلهذا يحرم عليه مطلقا اى سواء كان بشرط او لا بشرط وسواء كان قبل الحكم او بعده وهذه الحرمة بالاجماع بلا خلاف احد . وفى الوجه الثالث لا يحل الاخذ والاعطاء وهكذا فى اصحاب محتسب الملك اذا اخذوا شيئا من النائبين على الاحتساب فى القصبات ليسووا امرهم فى نيابتهم ليتقرروا على عهدة الاحتساب فهو حرام كما فى الرشوة فى باب السعى بين القضاة وبين غيرهم ليوليهم على القضاء . وفى الوجه الرابع حرم الاخذ سواء كان القضاء بحق او بظلم اما بظلم فلوجهين الاول انه رشوة والثانى انه سبب للقضاء بالحرام واما بحق فلوجه واحد وهو انه اخذ المال لاقامة الواجب . اما الاعطاء فان كان لجور لا يجوز وان كان لحق اى لدفع الظلم عن نفسه او عن ماله جاز لما بينا فعلى هذا المحتسب او القاضى اذا اهدى اليه فممن يعلم انه يهدى لاحتياجه الى القضاء والحسبة لا يقبل ولو قبل كان رشوة واما ممن يعرف انه يهدى للتودد والتحبب لا للقضاء والحسبة فلا بأس بالقبول منه لان الصحابة كانوا يتوسعون فى قبول الهدايا منهم وهذا لان الهدية كانت عادتهم وكانوا لا يلتمسون منهم شيئا وانما كانوا يهدون لاجل التودد والتحبب وكانوا يتوحشون برد هداياهم فلا يمكن فيه معنى الرشوة فلهذا كانوا يقبلونها قال عليه الصلوة والسلام تهادوا وتحابوا انتهى من الاحتساب . قال مصحح هذا الكتاب والمطنب فيه فى كل الابواب اصغر الطلاب محمد وجيه عفى الله عنه وعن ابيه وهداه وبنيه اقول وبالله التوفيق ومنه التحقيق انه علم من هذا كله ان حد الرشوة هو ما يؤخذ عما وجب على الشخص سواء كان واجبا على العين كما فى القاضى وامثاله او على الكفاية كما

فى شخص يقدر على دفع الظلم او استخلاص حق احد من يد ظالم او اعانة ملهوف وسواء كان واجبا حقا للشرع كما فى القاضى وامثاله وفى ولى امرأة لا يزوجها الا بالهدية وفى شاعر يخاف منه الهجو لان الكف عن عرض المسلم واجب ديانة او كان واجبا عقدا فيمن آجر نفسه لاقامة امر من الامور المتعلقة بالمسلمين فيما لهم او عليهم كاعوان القاضى واهل الديوان وامثالهم .)

(الرضاء) بالكسر وبالضاد المعجمة عند المعتزلة هو الارادة . وعند الاشاعرة ترك الاعتراض فالكفر ارادة الله تعالى وليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه . واما عند المعتزلة ليس مقصودا له لانه تعالى لا يرضى لعباده الكفر كذا فى شرح المواقف فى خاتمة بحث القدرة . اعلم انه يجب الرضاء والتسليم على القضاء محبوبا كان اثره او مكروها لان القضاء صفة الرب تعالى ويجب الرضاء والتسليم على صفته سواء كان القضاء قضاء الكفر والعصيان او قضاء التوحيد والطاعة . فاما الرضاء بالمقضى الذى هو اثر القضاء فانما يجب الرضاء به اذا كان محبوبا كالتوحيد والطاعة دون ما هو مكروه كالكفر والعصيان ومع هذا لاينبغى وصف القضاء بالسوء الا ان يراد به المقضى ومنه قوله عليه السلام اعوذ بك من سوء القضاء كذا فى بحر المعانى فى تفسير قوله تعالى الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون . وفى شرح الطوالع الرضاء من العباد عند الاشاعرة ترك الاعتراض والرضاء من الله تعالى ارادة الثواب انتهى . وعند اهل السلوك الرضاء هو التلذذ بالبلوى كذا فى مجمع السلوك . وفى اسرار الفاتحة رضا خروج است از رضاى نفس وبدر آمدن است در رضاى حق .

(الرفو) بالفتح وسكون الفاء هو تضمين المصراع لما دونه ويجىء فى فصل النون من باب الضاد .

(والتجنيس المرفو) قد سبق .

(الراعى) هو المتحقق بمعرفة العلوم السياسية المتعلقة بالمدينة المتمكن على تدبير النظام الموجب لصلاح العالم كذا فى الاصطلات الصوفية .

فصل الياء

(الرؤيا) بالضم وسكون الهمزة بمعنى خواب ديدن و آنچه در خواب بيند كما فى المنتخب . ودر مجمع السلوك ميكويد فرق درميان خواب وواقعه بدو وجه است يكى از راه صورت دوم از راه معنى . واقعه از راه صورت آن باشد كه ميان خواب وبيدارى يا صرف در بيدارى بيند واز راه معنى واقعه آن باشد كه از حجاب خيال بيرون آمده باشد وغيبى

صرف بود چنانچه روح در مقام تجرد که مجرد از اوصاف بشری است مدرك آن شود واین واقعهٔ روحانی مطلق باشد وگاه بودکه نظر روح مؤید شود بنور الٓهی وآن واقعهٔ ربانی صرف بود که المؤمن ینظر بنور الله تعالی . وخواب آن باشد که حواس بکلی از کار رفته باشد وخیال بر کار آمده باشد ودر غلبات مغلوبی حواس چیزی در نظر خیال آید وآن بر دو نوع است . یکی اضغاث احلام وآن خوابیست که نفس بواسطهٔ خیال ادراك کند و وساوس شیطانی وهواجس نفسانی که از القای نفس وشیطان باشد و آنرا خیال نقش بندی مناسب کند آن را تعبیری نباشد . دوم خواب نیك است که آن را رؤیای صالحه گویند وآن جزؤیست از چهل وشش جزء از نبوت چنانکه پیغمبر علیه السلام فرموده وتوجیه او اینست که مدت ایام نبوت آن حضرت علیه الصلوة والسلام بیست وسه سال بود از آن جمله ابتداءً تا بشش ماه وحی بخواب می آمد پس خواب صالح بدین حساب یك جزء باشد از چهل وشش جزء نبوت . وخواب صالح بر سه نوع است . یکی بتأویل وتعبیر حاجت ندارد مثل خواب ابراهیم علیه السلام که صریح بود انی اری فی المنام انی اذبحك . دوم آنکه محتاج تأویل بود وبعضی همچنان شود که دیده شده چنانچه خواب یوسف علیه السلام که انی رأیت احد عشر کوکبا والشمس والقمر رأیتهم لی ساجدین یازده ستاره وآفتاب وماهتاب محتاج تأویل بود اما سجده بعینه ظاهر شد بتأویل حاجت نیامد فخروا له سجدا . سیوم آنکه جمله محتاج تأویل بود چون خواب ملك مصر انی اری سبع بقرات سمان الآیة وبحقیقت رؤیای صالحه مطلقا نه آنست که او را تأویل راست باشد واثر آن ظاهر گردد که این مؤمن وکافر هر دو را باشد بلکه رؤیای صالحه آنست که مؤید بنور الٓهی بود واین جز مؤمن یا ولی یا نبی را نباشد ویك جزء است از اجزاء نبوت پس اگر نظر نفس باشد مؤید بتأیید نور روح وبی‌تأییدنور الٓهی رؤیای صالحه نبود . وصاحب مرصاد العباد گوید که رؤیا بر دو نوع است رؤیای صالح ورؤیای صادق رؤیای صالح آنست که مؤمن یا ولی یانبی بیند وراست باز خواند یا تأویلی راست دارد وهمچنان که دیده است بعینه باز آید اما از نمایش حق بود ورؤیای صادق آنست که بی تأویل راست باز خواند ویا تأویلی راست دارد واز نمایش روح بود واین کافر ومؤمن هر دو را باشد . بدانکه وقائع چنانکه مؤمن سالك را باشد نیز بعضی فلاسفه ورهاب وبراهمه را بسبب غایت ریاضت وتصفیهٔ دل حاصل شود تا باشد که غلبات روحانیه ظاهر شود وانوار روحانیه بر نظر ایشان مکشوف گردد وگاه باشد که از کارهای دنیاوی آینده خبر دهند واز بعضی احوال خلق واقف گردند اما ایشانرا بدان قربی وقبولی نباشد وسبب نجات ایشان نشود بلکه داعی بر کفر وضلال بود وباعث بر ابقای ضلالت باشد و واسطهٔ استدراج شود اما سالك موحد را وقائع بسبب ظهور حق‌شرد .

بدانكه ديدن پيغامبر را صلى الله عليه وسلم وكذلك همه پيغامبران وآفتاب وماهتاب وستاركان روشن را درخواب حق‌است شيطان بدانها تمثل كردن نتواند وكفته‌اند وكذلك ابر كه درو باران باشد ديدن آن در خواب حق است شيطان تمثل آن نتواند وكذلك شيخى كه موصوف‌باشد بشريعت وطريقت وحقيقت . اما شيخى كه چنين نبود شيطان‌بدان تمثل كردن تواند اما دركيفيت ديدن مصطفى صلى الله عليه وآله‌وسلم اختلافست قال عليه السلام من رآنى فى المنام فقد رآنى . قال القاضى الباقلانى معناه رؤيا عليه السلام صحيحة ليست باضغاث احلام ولا من تشبيهات الشيطان فانه قد يراه الرائى على خلاف صفته المعروفة كمن يراه ابيض اللحية وقد يراه شخصان فى زمان واحد احدهما فى المشرق والآخر فى المغرب ويراه كل منهما فى مكانه . وقال آخرون بل الحديث على ظاهره وليس لمانع ان يمنعه فان الفعل لا يستحيله حتى يضطر الى التأويل واما قوله فانه قد يرى على خلاف صفته او فى مكانين فانه تغير فى صفاته لا فى ذاته فتكون ذاته مرئية والرؤية امر يخلقها الله تعالى فى الحى لا بشرط لا بمواجهة ولا تحديق الابصار ولا كون المرئى ظاهرا بل الشرط كونه موجودا فقط حتى جاز رؤية اعمى الصين بقة اندلس ولم يقم دليل على فناء جسمه صلى الله عليه وآله وسلم بل جاء فى الحديث ما يقتضى بقاءه . وقال ابو حامد الغزالى ليس معناه انه رأى جسمى وبدنى بل رأى مثالا صار ذلك المثال آلة يتأدى بها المعنى الذى فى نفسى اليه بل البدن فى اليقظة ايضا ليس الا آلة النفس فالحق ان ما يراه مثال حقيقة روحه المقدسة التى هى محل النبوة فما رآه من الشكل ليس روح النبى صلى الله عليه وآله وسلم ولا شخصه بل هو مثال له على التحقيق . اقول فله ثلثة توجيهات وخير الامور اوساطها . قوله عليه السلام فان الشيطان لا يستطيع ان يتمثل بى اى لا يتمثل ولا يتصور بصورتى . قال القاضى عياض قال بعضهم خص الله تعالى النبى صلى الله عليه وآله وسلم بان رؤية الناس اياه صحيحة وكلها صدق ومنع الشيطان ان يتمثل فى خلقه لئلا يكذب على لسانه فى النوم كما خرق الله تعالى العادة للانبياء بالمعجزة وكما استحال ان يتصور الشيطان فى صورته فى اليقظة . قال محيى السنة رؤيا النبى صلى الله عليه وسلم فى المنام حق لا يتمثل الشيطان به وكذلك جميع الانبياء والملائكة عليهم السلام انتهى . فان قلت اذا قلنا انه رآه حقيقة فمن رآه فى المنام هل يطلق عليه الصحابى ام لا . قلت لا اذ لا يصدق عليه حد الصحابى وهو مسلم رأى النبى صلى الله عليه وسلم اذ المقصود منه الرؤية المعهودة الجارية على العادة او الرؤية فى حيوته فى الدنيا لان النبى صلى الله عليه وسلم هو المخبر عن الله تعالى وهو ما كان مخبرا للناس عنه الا فى الدنيا لا فى القبر ولذا يقال مدة نبوته ثلث وعشرون سنة على انا لو التزمنا اطلاق لفظ الصحابى عليه لجاز وهذا احسن واولى . فان قلت الحديث المسموع عنه فى المنام هل هو حجة يستدل بها ام لا . قلت لا اذ يشترط

فى الاستدلال به ان يكون الراوى ضابطا عند السماع والنوم ليس حال الضبط كما فى كرمانى شرح صحيح بخارى . وقال عبد الله قوله من رأنى فى المنام اى رأنى على نعتى التى انا عليه فلو رآه على غير نعته لم يكن رآه لانه قال رأنى وهو انما يقع على نعته . وفى مفتاح الفتوح وسراج المصابح ايضا قيل المعنى والله اعلم انه اذا رأى النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى الصورة التى كان عليها فقد رأى الحق اى رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حقيقة وليس المقصود انه اذا رأى شخصا يوهم انه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الشيطان لا يتمثل بى اى فى صورتى . وقيل بر هر صفتى كه بيند صحيح باشد . وذكر فى المطالب واختلف فى رؤيته صلى الله عليه وسلم فى خلاف صورته . قيل لا يكون رؤية له والصحيح انه حقيقة سواء رآه على صفته المعروفة او لم يكن . ورؤيته عليه السلام حال كون الرائى جنبا صحيحة ﴿ اعلم ان رؤية الله تعالى فى المنام امر محقق وتحقيقه انه تعالى مع كونه مقدسا منزها عن الشكل والصورة ينتهى تعريفاته تعالى الى العبد بواسطة مثال مخصوص من نور وغيره من الصور الجميلة يكون مثالا للنور الحقيقى المعنوى لا صورة فيه ولا لون هكذا فى العثور على دار السرور . اعلم ان السالك قد يكون فى عالم النفس والهوى فيرى فى المنام او الحال انه الرب فيكون الرؤيا صحيحا محتاجا الى التعبير وتعبيره ان ذلك الشخص بعد عبد نفسه يحبه ويعمل له ما يحب فيكون بعد ممن اتخذ آلهة هواه فيرى فى الواقعة انه الرب المعبود له فيجب عليه ان يجتنب من طاعة النفس والهوى والقيام بما يشتهى ويهوى ويكسرها بالمجاهدة والرياضة ولا يظن ان ما رآه هو عينه تعالى اذ ليس له تعالى حلول فهذه الرؤية مثل ما يرى سائر العوام فى منامهم حيث يرى انه آدم او نوح او موسى او عيسى او جبرائيل او ميكائيل من ملائكة الله تعالى وانه طيرة او سبع او ما اشبه ذلك ويكون لذلك الرؤيا تعبير صحيح وان لم يكن كما رأى يعنى عامهٔ مردمان اكر درخواب پیغامبر صلى الله عليه وآله وسلم را يا فرشته يا پرنده يا درنده را بينند نه آنست كه عين ايشان را مى بيند بلكه اين ديدن را تعبير صحيح بود كذلك حال سالك مذكور كه پروردكار را در خواب بيند انتهى ما ذكر فى مجمع السلوك فى مواضع ويجئ هذا ايضا فى لفظ الوصال فى فصل اللام من باب الواو . اعلم انه قال فى شرح المواقف فى المقصد العاشر من مرصد القدرة واما الرؤيا فخيال باطل عند جمهور المتكلمين قيل هذا بناء على الاغلب والاكثر اذ الغالب منه اضغاث الاحلام او المقصود ان رؤيا من لا يعتاد الصدق فى الحديث اصدقكم رؤيا اصدقكم حديثا او لمن كثر معاصيه لان من كان كذلك اظلم قلبه . اما عند المعتزلة فلفقد شرائط الادراك حال النوم من المقابلة وغيرها [١] واما عند

[١] من انبثاث الشعاع وتوسط الهواء الشفاف والبنية المخصوصة وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة فى الادراكات . فما يراه النائم ليس من الادراكات فى شئ بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة (لمصححه)

الاصحاب فلان النوم ضد الادراك فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل . وقال الاستاذ ابو اسحاق انه اى المنام ادراك حق بلا شبهة انتهى وهذا هو المذهب المنصور الموافق للقرآن والحديث ويؤيده ما وقع فى العينى شرح صحيح البخارى فى شرح قوله اول ما بدء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى الرؤيا الصالحة الحديث . ان قيل ما حقيقة الرؤيا الصالحة اجيب بان الله تعالى يخلق فى قلب النائم او فى حواسه الاشياء كما يخلقها فى اليقضان وهو سبحانه يفعل ما يشاء ولا يمنعه نوم ولا غيره عنه فربما يقع ذلك فى اليقظة كما رأه فى المنام وربما جعل ما رأه علما على امور اخر يخلقها فى ثانى الحال او كان قد خلقها فتقع تلك كما جعل الله تعالى انتهى . ثم قال فى شرح المواقف وقال الحكماء المدرك فى النوم يوجد ويرتسم فى الحس المشترك وذلك الارتسام على وجهين . الاول ان يرد ذلك المدرك على الحس المشترك من النفس الناطقة التى تأخذه من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات مرتسم فيه ثم ان ذلك الامر الكلى المنتقش فى النفس يلبسه ويكسوه الخيال صورا جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلى او بعيدة منه فيحتاج الى التعبير وهو ان يرجع المعبر رجوعا قهقريا مجردا له اى للمدرك فى النوم عن تلك الصور التى صورها الخيال حتى يحصل المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة فى التصوير والكسوة ما اخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع . وقد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه اى لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية فيقع من غير حاجة الى التعبير . والثانى ان يرد على الحس المشترك لا من النفس بل اما من الخيال مما ارتسم فيه فى اليقظة ولذلك من دام فكره فى شئ يراه فى منامه . وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها فى الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة فى الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل ايضا بعض الصور المتأدية الية من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل . واما مما يوجبه مرض كثوران خلط او بخار ولذلك فان الدموى يرى فى المنام الحمر والصفراوى النيران والاشعة والسوداوى يرى الجبال والادخنة والبلغمى المياه والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة تحاكى كل خلط او بخار بما يناسبه وهذا المدرك بقسميه من قبيل اضغاث الاحلام لا يقع هو ولا تعبيره بل لا تعبير له انتهى . (شيخ عبد الحق دهلوى در شرح مشكوة فرموده بدانكه در تحقيق رؤيا اختلاف است درميان عقلاء بجهت اشكالى كه وارد مى‌شود درينجا و آن اين است كه نوم ضد ادراك است پس آنچه ديده مى‌شود چيست اكثر متكلمين از اشاعره ومعتزله ميكويند كه آن خيالى است باطل نه حقيقت ادراك اما نزد معتزله از جهت آنكه ديدن را شرائط است مثل مقابله وخروج شعاع از باصره وتوسط هواى شفاف وامثال آنها

واین جمله مفقود است در منام پس نباشد مگر خیالات فاسده واوهام باطله . واما نزد اشاعره از جهت آنکه نوم ضد ادراك است وجاری نشده عادت الهی تعالی بخلق ادراك در نائم پس آنچه در یافته می‌شود حقیقت ادراك نباشد بلکه خیالی بود اما مقصود ایشان ببطلان آن همین است که حقیقت ادراك نیست نه عدم صحت اعتبار آن بتعبیر یا بی‌تعبیر زیراچه بر صحت رؤیای صالحه وحقیقت وحقیت آن اجماع است مراهل حق را پس اشاعره میکویند که در رؤیا حقیقت ادراك نیست ولیکن باوجود آن ثبوتی دارد ومر آنرا تعبیری هست . وطیبی کفته که حقیقت رؤیا پیدا کردن حق تعالی است در دل نائم علوم وادراك را چنانچه در دل یقظان و وی سبحانه تعالی قادر است بر آن نه یقظه موجب آن ونه نوم مانع ازان چنانچه مذهب اهل سنت وجماعت در باب حواس خمسهٔ ظاهریه است که عادت او تعالی جاری است که وقت استعمال حواس ادراك را پیدا می کند نه آنکه حواس موجب است در ادراك بلکه بمحض خلق او تعالی است نه بتأثیر حواس وخلق این ادراکات در نائم علامت نهاده است بر امور دیکر که عارض می‌شود در ثانی الحال که تعبیر آن می‌باشد چنانکه ابر دلیل است بر وجود باران وبر این قول رؤیا حقیقت ادراك است ومیان نوم ویقظه در باب تحقق ادراك باطنی فرق نیست آری در باب ادراك حواس ظاهری البته فرق است زیراکه در حالت نوم حواس ظاهریه باطل ومعطل می باشد اما حواس ظاهریه را در ادراکاتیکه در حالت نوم حاصل می‌شود اصلا دخل نیست چنانچه در حالت یقظه در ادراکاتیکه از کیفیات باطنیه حاصل میشود اصلا دخل نیست مانند ادراك جوع وعطش وحرارت باطنی وبرودت باطنی وحاجت بول وبراز وامثال آنها . وتحقیق حکماء که در باب رؤیا است موقوف است بر تحقق حواس باطنه وثبوت آنها مبنی است بر قواعد ایشان وحسب اصول اسلامیه نا تمام است چنانچه تفصیل آنها در کتب کلامیه است مجملا درینجا بیان نموده می‌شود که در آدمی قوتی است که آنرا متصرفه میکویند واز شان اوست ترکیب صور ومعانی پس اکر در صور تصرف وترکیب کند باین طورکه بعضی را با بعضی دیکر ضم کند مانند انسانی صاحب دو سر یا چهار دست ومانند آنها ویا بعضی را از بعضی فصل کند چون انسانی بی سر ویا بی دست وامثال آنها آنرا متخیله می‌خوانند . واکر در معانی تصرف وترکیب کند چنانچه در صور تصرف می‌کند متفکره می‌نامند واین قوت در حالت یقظه ونوم همیشه درکار خود مشغول است خصوصا در حالت نوم زیاده تر اشتغال میدارد . ونفس ناطقهٔ انسانی را بعالم ملکوت اتصالی معنوی روحانی است وصور جمیع کائنات از ازل تا ابد در جواهر مجردهٔ آن عالم مرتسم وثابت است وچون نفس را در حالت نوم از تدبیر بدن واز مشغله بعالم جسمانی واز اشتغال بادراك محسوسات فراغی حاصل می‌شود پس بجهت اتصالی که باآن

جواهر مجردهٔ عالیه می‌دارد بعضی صور که در آنها مرتسم است در نفس ناطقه نیز انطباع می پذیرد چنانچه در آینه صورت مقابله منعکس می شود واز نفس ناطقه در حس مشترك می افتد وقوت متصرفه از حس مشترك گرفته تفصیل وترکیب می‌دهد پس گاهی آن صور را لباسی وکسوتی دیگر می پوشاند وبعلاقهٔ تماثل وتشابه از نظیری به نظیری دیگر انتقال می‌کند چنانچه صورت مروارید را مثلا لباس دانهای انار دهد وگاهی بعلاقهٔ تضاد ومباینت از ضدی به ضد دیگر رجوع کند چنانچه خنده را کسوت گریه بخشد وبالعکس ودرین قسم احتیاج بتعبیر افتد وگاهی بجنسه بی تعبیر وتلبیس بیرون آرد واین نوع را احتیاج بتعبیر نبود پس آنچه دیده است بعینه بوقوع آید وگاهی قوت متخیله این همه صور را از صور مخزونهٔ خیالی گیرد که در حالت یقظه در وی محفوظ شده اند ولهذا در اکثر احوال درخواب همان بیند که در بیداری اکثر در فکر وخیال آن باشد وگاهی بجهت امراض نیز صور مناسب حال او دیده شود چنانچه دموی مزاج رنگهای سرخ بیند وصفراوی آتشها واخگرها بیند ودر حالت غلبهٔ ریاح پریدن خود را بیند وسوداوی مزاج کوهها ودودها بیند وبلغمی آبها وبارانها ورنگهای سفید بیند ودیدن این هر دو قسم در خواب اعتبار ندارد وتعبیری نشاید واین را اضغاث احلام خوانند . وطائفهٔ صوفیه که قائل اند بعالم مثال درین مقام تحقیق دیگر دارند وآن مذکور است در کتب ایشان . واکثر اطلاق رؤیا بر خواب نیك آید وخواب بد را حلم گویند بضم‌حا واین تخصیص شرعی است ودر لغت بمعنی مطلق خواب است . قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الرؤیا الصالحة جزء من ستة واربعین جزء من النبوة متفق علیه درین حدیث بچند وجوه اشکال وارد می‌شود . یکی آنکه جزء نبوت با نبوت باشد پس باید که غیر نبی را نباشد وحال آنکه رؤیای صالحه غیر نبی را نیز می باشد . دیگر آنکه نبوت نسبتی وصفتی است پس بودن رؤیای صالحه جزء آن چه معنی دارد . دیگر آنکه رؤیای صالحه مثل معجزات وکشف ودیگر صفات وحالات انبیا را است که از نتائج وآثار نبوت است نه اجزای آن پس وجه جزئیت وی از نبوت چیست . دیگر آنکه دور نبوت گذشت ورؤیای صالحه باقی است پس جزئیت وی از نبوت چه‌گونه درست بود زیراچه وجود جزء بدون کل محال است چنانچه وجود کل بدون جزء . دیگر آنکه وجه تجزیهٔ نبوت به چهل وشش جزء واعتبار کردن رؤیا یك جزء ازان چیست . جواب از اشکال اول آنکه مقصود آن است که جزء است از نبوت در حق انبیا چه ایشان را وحی در منام می باشد . واین جواب منتقض است بآنکه درحدیث دیگر آمده است که رؤیا المؤمن جزء من ستة واربعین جزء الحدیث . وجواب از اشکال دوم وسیوم وچهارم آنکه رؤیا جزؤی است از اجزای علوم نبوت بلکه اجزای طرق علوم نبوت وعلوم نبوت باقی‌است

چنانکه در حدیث آمده است ذهبت النبوة وبقیت المبشرات وهی الرؤیا الصالحة . وبعضی گفته اند که مقصود آن است که رؤیای صالحه اثری است از آثار نبوت که بمحض از فیضان الٰهی والهام ربانی است واین اثر باقی است از آثار نبوت وجزء بی کل می باشد اما در آن حالت وصف جزئیت نمی باشد مگر باعتبار ماکان . وبعضی گفته اند که نبوت اینجا بمعنی انباء است یعنی رؤیای صالحه اخبار صدق است که کذب دروی نیست ودر بعضی حدیث تصریح باین معنی آمده است . وبعضی گفته اند که مقصود بجزئیت متعارف اهل معقول نیست بلکه مقصود آنست که رؤیای صالحه صفتی از صفات نبوت است وفضیلتی است از فضائل نبوت وبعضی از صفات انبیا در غیر انبیا نیز یافته می‌شود چنانچه در حدیث دیگر آمده است که راه روشن ونیکو وحلم ومیانه روی از نبوت است . حاصل آنکه اصل جمیع صفات کمال نبوت است ومأخوذ از آنجا است وتخصیص رؤیا بجهت مزید اختصاص است در باب کشف وصفائی قلب وشك نیست که جمیع کرامات وتمامی مکاشفات سایهٔ نبوت است وپرتوی است ازان . اما وجه تخصیص بعدد ستة واربعین آن است که زمان نبوت بیست وسه سال است وابتدای وحی برؤیای صالحه بود وآن در مدت شش ماه بوده ونسبت شش ماه با بیست وسه سال نسبت یکی بچهل وشش است. [۱] وتورپشتی گفته که حصر مدت وحی در بیست وسه سال مسلم است چه وارد است در روایات معتد بها اما بودن زمان رؤیا درین مدت شش ماه چیزی است که قائل آن در نفس خود اندازه کرده بی مساعدت نص وروایت انتهی . حاصل آنکه برای تعیین مدت مذکوره اصلی نیست وسندی صحیح نه آری مذهب اکثر محدثان آن است که آن حضرت صلی الله علیه وسلم در مدت شش ماه بمرتبهٔ نبوت مخصوص بود ومکلف بود بتهذیب نفس خود خاصةً پس از آن مأمور گشت بدعوت وابلاغ که نزد ایشان عبارت از رسالت است وبمذهب ایشان لازم نیست که نبی داعی ومبلغ باشد بلکه اگر وحی کرده شود بسوی وی خاصةً برای تهذیب نفس وی کافی است در باب تحقق درجهٔ نبوت پس اگر ثابت شود که وحی درین مدت در منام بود ثابت شود مقصود قائل اما این محل کلام بر حسب مذهب ایشان باشد پس احتیاط در باب تخصیص عدد مذکور تفویض است بعلم نبوت چه امثال این علوم از خواص انبیاست وبقیاس عقل بکنه آن نتوان رسید . وهمچنین است حکم اعداد در جمیع مواضع مثل اعداد رکعات وتسبیحات واعداد نصاب زکوة ومقادیر زکوة واعداد افعال حج مانند اعداد طواف رمی جمار وسعی وامثال آنها. ودر مواهب لدنیه میگوید که بعض علماء مراتب وحی وطریقهای آن را چهل وشش نوع

[۱] مخفی نماند که ازین وجه تخصیص جواب از اشکال اول هویدا شود که مقصود آنست که رؤیای صالحه از مؤمن بمنزلهٔ رؤیا النبی صلی الله علیه وسلم واین در یك جزأست از چهل وشش جزء نبوت پیامبر علیه الصلوة والسلام (لمصححه)

ذکر کرده اند ورؤیای صادقه یکی از آنها است . قال النبی صلی الله علیه وآله وسلم من رأنی فی المنام فقد رأنی فان الشیطان لا یتمثل فی صورتی متفق علیه . بعضی از ارباب تحقیق کفته اند که شیطان بمثال حق تعالی میتوان نمود ودروغ میتوان کفت ورائی را در وسواس میتوان افکند که این تمثال حق تعالی است اما بصورت آن حضرت صلی الله علیه وسلم هرکز نتواند برآمد وبروی دروغ نتوان بست چه آن حضرت مظهر هدایت است وشیطان مظهر ضلالت ومیان هدایت وضلالت ضد است وحضرت او تعالی مطلق است جامع صفت اضلال وهدایت وجمیع صفات متضاده ونیز دعوی الوهیت از مخلوقات صریح البطلان است ومحل اشتباه نیست بخلاف دعوی نبوت ولهذا اکر یکی دعوی الوهیت کند صدور خوارق عادت از وی متصور است چنانچه از فرعون وامثال او شده بود ونیز از مسیح دجال خواهد شد واکر بدروغ دعوی نبوت کند معجزه ظاهر نکردد واکر کاهی خرق عادت ظاهر شود پس بر عکس دعوی او وبر خلاف طلب معتقدان او واقع خواهد شد ولهذا هر خارق عادت که بر دست کاذب مدعی نبوت ظاهر کردد آنرا اهانت میکویند چنانکه از مسیلمهٔ کذاب ظاهر شده بود که هرکاه معتقدان او کفتند که محمد بر چشم رمد رسیده تف انداخت پس چشم او شفا یافت تو نیز همچنان کن او نیز همچنان کرد پس چشم آنکس کور شد دیکر بار اورا کفتند که محمد در چاهیکه آبش در پائین بود تف انداخت پس آب آن چاه بجوش آمد تا آنکه برابر سر او رسید تو نیز همچنان کن آخر او نیز همچنان کرد پس آب آن چاه فرو رفت تا آنکه خشك شد . بدانکه احادیث بسیار دلالت میکنند بر آنکه هرکه آن حضرت را صلی الله علیه وسلم در خواب دید در حقیقت آن حضرت را دید وکذب وبطلان را دران راه نیست وشیطان که تمثل وتلبس بصور مختلفه نموده برآمدن چه در خواب وچه در بیداری کار اوست نمی تواند شد که بصورت آن حضرت برآید وخود را در صورتش نماید ودروغ بندد وآنرا درخیال بیننده درآورد . وجمهور علماء این را از خصائص آن حضرت شمرده اند . اکنون جماعتی بر آن رفته اند که محمل این احادیث آنست که کسی آن حضرت را صلی الله علیه وسلم بصورت وحلیهٔ مخصوص که آن حضرت داشت دیده باشد وبس . وبعضی توسعه کرده وکفته که بشکلی وصورتی بیند که در وقتی در مدت عمر شریف بران بوده خواه در جوانی یا کهولت ویا آخر عمر . وبعضی تضیق کرده وکفته که لابد است که بصورتی بیند که در آخر عمر بدان صورت از عالم رفته . وجماعتی کفته اند که دیدن آن حضرت بحلیهٔ مخصوص وصفات معلومه دیدن آن حضرت بحقیقت وادراك ذات کریمهٔ اوست ودیدن بر غیر آن صفات ادراك مثال است وهر دورؤیای حق است واز اضغاث احلام نه وتمثیل شیطان را در آن مجال نیست

لیکن اول حق است وحقیقت وثانی حق است وتمثیل اول را احتیاج به تعبیر نیست از جهت عدم تلبیس وثانی محتاج است به تعبیر پس . معنی حدیث مرقوم آنست که بهر صورت که دیده شوم حق است نه باطل واز شیطان نه . وامام محی السنة نووی گفته که این قول نیز ضعیف است وصحیح آنست که آن حضرت را بحقیقت دیده خواه بر صفت معروفهٔ وی دیده باشد یا جز آن واختلاف در صفات موجب اختلاف ذات نبود پس مرئی در هر لباس وبهر صفت ذات او است . وامام غزالی را درین مقام تحقیقی دیگر است مبنی بر آنکه حقیقت انسان عبارت از روح است مجرد وبدن آلت است که میرساند دیدن او بادراك آن حقیقت ومقصود آن حضرت از آن که فرمود مرا دید نه آنست که جسم مرا دید بلکه مثالی دید که آن مثال آلتی است که میرسد آن معنی که در نفس من است بوی بواسطهٔ آن آلت وبدن جسمانی در یقظه نیز از آلات نفس بیش نیست وآلت گاهی حقیقی است وگاهی خیالی پس آنچه دیده است از شکل وصورت مثال روح مقدسهٔ او است که محل نبوت است نه جسم وی وشخص وی . ومثل این است دیدن ذات او تعالی در منام که منزه است از شکل وصورت ولیکن منتهی میشود تعریفات الٰهی بر بندگان خود بواسطهٔ مثال محسوس نورانی یا جز آن از صور جمیله واین مثال آلت میگردد در تعریف همچنین دیدن پیغمبر که ذات پاك او وروح مجرد است از شکل وصورت ولون لیکن چنانکه او را در حالت حیات بدنی بود که روح مقدس او بدان متعلق بود وآلت ادراك روح ورؤیت آن میشد همچنین در حالت حیات ظاهری آن حضرت بعد از پوشیده شدن بدن مخصوص در روضهٔ مقدسه ابدان مختلفه بر حسب مصلحت وقت وبر طبق مناسب حال رائی آلات ووسائط ادراك روح آن حضرت میشوند پس مرئی نه روح مجرد او است ونه آن جسم وبدن مخصوص چه حضور یك شخص متمکن در مکان مخصوص در یك زمان بصفات متغایره وصورتهای مختلفه در مکانهای متعدده صورت نه بندد الا بطریق تمثل مثل صورت یك شخص در آینهای متعدده متمثل می گردد پس مرئی در منامات مثالات روح مقدس او است که حق است وبطلان را در آن مدخل نیست . اما اختلاف امثله بجهت اختلاف احوال مرایای قلوب رائیان است چنانکه تفاوت احوال صورت بر حسب تفاوت حالات آینها ظاهر میگردد پس هر که اورا در صورت حسن دید از حسن دین او است وهر که بر خلاف آن مشاهده کرد از نقصان دین او است وهمچنین یکی پیر دیده ودیگری جوان وکسی کودك ویکی راضی دیده ودیگری غضبان ویکی باکی ویکی ضاحك همه مبنی بر اختلاف احوال رائیان است پس دیدن آن حضرت معیار معرفت احوال باطن بیننده است . ودر اینجا ضابطهٔ مفیده است مر سالکان را که بدان احوال باطن خود را بدانند که تا

نجاست ودر چه مقام اند وعلاج آن بكنند ودر حقيقت آن حضرت صلى الله عليه وسلم آينۀ مصيقل است كه همه صورت حال خودها را در آنجا مى‌توان ديد وبهمين قياس بعضى از ارباب تحقيق گفته اند كه كلامى كه از آن حضرت در منام بشنوند آنرا بر سنت قولى وفعلى عرض بايد كرد اگر موافق است حق است واگر مخالفتى دارد پس از ممر خللى است كه در سامعۀ اوست . اما ديدن آن حضرت در بيدارى بعد از رفتن ازين عالم بعضى از محدثين گفته اند كه نقل اين از هيچ يكى از صحابه وتابعين نرسيده آرى از بعضى صالحين حكايات درين باب آمده وبصحت رسيده وحكايات وروايات از مشايخ بسيار است نزديك بحد تواتر رسيده انكار اين در حقيقت انكار كرامات اولياء است . وامام غزالى در كتاب المنقذ من الضلال گفته كه ارباب قلوب مشاهده ميكنند در يقظه ملائكه را وارواح انبيا را ومى شنوند از ايشان كلمات را واقتباس ميكنند فوائد را وگفته اند كه بحقيقت آن نيز تمثال است اگرچه در يقظه است انتهى من ترجمة المشكوة المسمى باشعة اللمعات .)

(مرآت الكون) هو الوجود المضاف الوحدانى لان الاكوان اوصافها واحكامها لم تظهر الا فيه وهو يخفى بظهورها كما يخفى وجه المرآة بظهور الصور فيه . مرآة الوجود هى التعينات المنسوبة الى الشئون الباطنة التى صورها الاكوان فان الشئون باطنة والوجود المتعين بتعيناتها ظاهر فمن هذا الوجه كانت الشئون مرايا للوجود الواحد المتعين بصورها . (مرآة الحضرتين) اعلى حضرة الوجوب والامكان هو الانسان الكامل وكذا مرآة الحضرة الالهية لانه مظهر الذات مع جميع الاسماء كذا فى كمال الدين .

(الرياء) بالكسر والمد هو فعل لا تدخل فيه النية الخالصة ولا يحيط به الاخلاص كذا فى خلاصة السلوك . ودر كشف اللغات ميگويد ريا در اعمال وعبادت ظاهر وباطن نظر بر خلق داشتن واز حق محجوب گشتن را گويند واين در اصطلاح سالكان است .

(الرياء) ترك الاخلاص فى العمل بملاحظة غير الله فيه . وحده فعل الخير لارادة الغير والفرق بين الرياء والسمعة ان الرياء يكون فى الفعل والسمعة تكون فى القول هكذا فى حاشية الاشباه .

(الآراء المحمودة) هى المشهورات المطلقة وتجئ فى فصل الراء من باب الشين المعجمة .

(ذو الرؤيتين) هو مضمون اللغتين ويجئ فى فصل النون من باب الضاد المعجمة .

(الرداء) بالكسر وفتح الدال المهملة وبالمد چادر ونيز نام جامۀ كه بر سرو قد گيرند .

ودر اصطلاح صوفيه عبارتست از ظهور صفات حق بر عبدكه آن اظهار صفات حق است بحق از بنده كذا فى لطائف اللغات ـ

(مراعاة النظير) هى التناسب وهى مع بيان رعاية التناسب تجئ فى فصل الباء الموحدة من باب النون ـ

(الارتقاء) بالقاف در لغت بر آمدن است ودر اصطلاح بلغاء آنست كه صفتى آغاز كند وبمراتب بالا برد مثاله ـ بيت ـ در سراب افتد اكر يكقطرۀ خوى از لبت ـ چشمه را آب حياتش زايد وخيزد نبات ـ اول صفت لب معشوق ميكند وبترقى آن صفت را بالا برد كه اكر قطرۀ از لب تو بر زمين سراب افتد از وچشمۀ بيرون آيد وليكن چشمۀ آب حيات واز آن آب نبات خيزد لفظ نبات در معنى دارد يكى سبزه دوم نبات از شكر پس درين بيت صفت بسه درجه ارتقا نموده كذا فى جامع الصنائع ـ

(الرواية) بالكسر والواو لغةً النقل ـ وفى عرف الفقهاء ما ينقل من المسئلة الفرعية من الفقيه سواء كان من السلف او الخلف وقد يخص بالسلف اذا قوبل بالخلف كذا فى جامع الرموز ـ وفى مجمع السلوك الرواية علم يطلق على فعل النبى عليه السلام وقوله ـ والخبر يطلق على قوله عليه السلام لا على فعله ـ والآثار افعال الصحابة ـ وفى علم القراءة تستعمل بمعنىً يجئ بيانه فى لفظ القراءة فى فصل الالف من باب القاف ـ والمحدثون قسموا الرواية الى اقسام فقالوا ان تشارك الراوى ومن روى عنه فى السن واللقى فهو رواية الاقران وان روى كل منهما عن الآخر فهو المدبج وان روى الراوى عمن دونه فى السن او فى اللقى او فى المقدار اى القدر كقلة علمه او حفظه فهو رواية الاكابر عن الاصاغر ومنه رواية الآباء عن الابناء وان اشترك اثنان عن شيخ وتقدم موت احدهما على الآخر فهو السابق واللاحق كذا فى شرح النخبة وشرحه ـ والراوى عند المحدثين ناقل الحديث بالاسناد كما مر فى المقدمة ـ

(الروى) بالفتح وتشديد الياء عند اهل العربية هو الحرف الذى تبنى عليه القصيدة وتنسب اليه فيقال قافية لامية او ميمية كاللام فى ان تفعلا والميم فى ان تسلما ـ وبعبارة اخرى هو الحرف الاخير من القافية الذى تبنى عليه القصيدة وتنسب اليه بان يقال قصيدة لامية او ميمية ـ وقيل الاولى ان يفسر الروى بالحرف الاخير من القافية او الفاصلة ـ ويقال هو الحرف الذى تبنى عليه اواخر الابيات او الفقر ويجب تكرار الروى فى كل منها ـ وقد يطلق الروى على القافية ـ وجميع الحروف يقع رويا الا حرف المد واللين للاطلاق كالالف فى ان يعقلا والواو فى مصرومو والياء فى تحويلى ـ وكذلك اللواتى بعد

هاء الضمير نحو بها وبهی ولهو . وكذا اللواتی للتثنية والجمع وضمير المؤنث نحو اضربا واضربوا واضربی فان انفتح ما قبل بعض هذه الحروف وهو الواو والياء كان رويا نحو اخشو واخشی . ومن ذلك التنوين ونون التأكيد كزيدن واضربن . والالف المبدلة من التنوين نحو رأيت زيدا . والهمزة المبدلة من الالف فی الوقف نحو رأيت رجلا وهو يضربها وكذلك هاء الضمير وهاء التأنيث اذا تحرك ماقبلها نحو غلامهو وحمزه فان سكن ماقبلها كانت رويا نحو عصاها فهذه ستة احرف حروف المد . واللين . والنون . والالف المبدلة . والهمزة المبدلة . والهاء . على ما فصلت وما عداها فهو روی هكذا يستفاد من بعض الرسائل وما ذكر المحقق التفتازانی فی المطول وحواشی العضدی . والروی عند شعراء العجم هو ما ذكره صاحب منتخب تكميل الصناعة قال روی عبارتست از آخرين حروف اصلی از قافيه يعنی از لفظی كه آن را در عرف قافيه كويند يا آنچه بمنزلهٔ آن حرف باشد فی الواقع يا آنچه شاعر بتكلف بمنزلهٔ آن سازد . مثال قسم اول حرف دال فريادم و آزادم . ومقصود بآنچه بمنزلهٔ آن حرف باشد فی الواقع حرفيست زائد ظاهر التلفظ كه مشهور التركيب نباشد وبكثرت استعمال او باكلمه از نفس كلمه نمايد مثل الف دانا وبينا وراى مزدور ورنجور واكر مثل اين حرف را روی سازند در چند بيت واين بيتها را نزديك يكديكر آورند عيب نيست اما اولی آنست كه زياده از يكبار روی نسازند واكر سازند نزديك يكديكر نياورند . ومقصود بآنچه شاعر بتكلف بمنزلهٔ آن سازد حرفيست از وسط كلمه كه شاعر آنرا بتكلف حرف آخرين سازد چنانچه را در قافيهٔ مصراع دوم اين بيت . بيت . دلم شد غرق آب از ياد لعلت ديده شد ترهم . جراحتهای هجران را بوصل خويش كن مرهم . ويا حرفی زائد مشهور التركيب كه شاعر آنرا بتكلف از نفس كلمه كرداند وحرف آخرين اصلی سازد چون ميم در قافيهٔ مصراع دوم اين بيت . بيت . با رقيبان بينمت پيوسته وميرم زغم . ميروم زين شهر تاكی چشمها برهم نهم . ومثل اين قافيهٔ دوم را زياده از يكبار وبی ضرورت نياورند واكر آورند نزديك يكديكر نياورند . وتكرار روی در قوافی واجب دانند . بدانكه بعضی روی را دو قسم كرده اند روی مفرد چنانكه كذشت وروی مضاف چنانكه در لفظ ردف مذكور شد در فصل فا . ونيز روی بر دو نوع است . مقيد وآن آنست كه روی ساكن باشد وحرف وصل بدو نه پيوندد چون لفظ كار وبار . ومطلق وآن آنست كه حرف وصل بدو پيوندد چون كارم وبارم وهر يك از روی مقيد ومطلق اكر جمع نشده باشد بآن حرفی ديكر از حروف قافيه آن را بمجرد وصف كنند واكر جمع شده بآن حرف او را نسبت كنند مثلا روی مقيد را در كلمه تن مقيد مجرد كويند ودر كلمهٔ جان مقيد بردف مفرد كويند ودر كلمهٔ كداخت مقيد بردف مركب وعلى هذا القياس .

﴿ باب الزاء المعجمة ﴾

﴿ فصل الجيم ﴾

(الانزعاج) تحرك القلب الى الله تعالى بتأثير الوعظ والسماع فيه كذا فى الاصطلاحات الصوفية .

(الزوج) بالفتح وسكون الواو خلاف الفرد قال المحاسبون العدد الصحيح ان كان له نصف صحيح اى غير منكسر فزوج كالعشرة والا ففرد كالثلثة . والزوج ان كان يقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الزوج كالثمانية فان تنصيفاتها تبلغ الى الواحد اذ نصفها اربعة ونصف الاربعة اثنان ونصف الاثنين واحد وان كان لا يقبل التصنيف الى الواحد يسمى زوج الفرد سواء قبله مرة كالستة او اكثر منها كاثنى عشر كذا فى شرح خلاصة الحساب . وقال السيد الشريف فى حاشية شرح المطالع الزوج ان انتهى فى القسمة الى الواحد فهو زوج الزوج كالاربعة والاثنين وان لم ينته فلا يخلو من ان ينقسم اكثر من مرة واحدة فهو زوج الزوج وزوج الفرد كالاثنى عشر او لا ينقسم الا مرة واحدة فهو زوج الفرد كالستة . واهل رمل يك نقطة شكل رمل را فرد نامند ودو نقطه را زوج بدين صورت مثلا ⁞ كه اين را لحيان كويند اما بجهت سهولت اين دو نقطه را متصل نويسند پس صورت لحيان اين طور نويسند ☰ وبرين قياس در باقى اشكال هكذا فى بعض رسائل الرمل . وجمع فرد افرادست وجمع زوج ازواجست وميكويند كه از جمع دو فرد ويا دو زوج زوج حاصل مى شود واز جمع فرد وزوج فرد حاصل آيد .

(المزدوج) نزد شعراء مثنوى را كويند چنانكه كذشت در فصل يا از باب ثاى مثلثه . (وفى الجرجانى المزدوج وهو ان يكون المتكلم بعد رعايته للاسجاع يجمع فى اثناء القرائن بين لفظين متشابهى الوزن والروى كقوله تعالى وجئتك من سبأ بنبأ يقين وقوله صلى الله عليه وسلم المؤمنون هينون لينون انتهى .)

(المزاوجة) عند اهل البديع هى ان تزاوج بين معنيين فى الشرط والجزاء وليس معناه ان يجمع بين معنيين فى الشرط ومعنيين فى الجزاء اذ لا يعرف احد يقول بالمزاوجة فى مثل قولنا اذا جاءنى زيد فسلم على اجلسته فانعمت عليه بل معناه ان يجعل معنيان واقعان فى الشرط والجزاء مزدوجين فى ان يرتب على كل منهما معنى رتب على الآخر كقول البخترى . شعر . اذا ما نهى الناهى فلج بى الهوى . اصاخت الى الواشى فلج بها الهجر . يعنى اذا منع لى مانع عن حب المعشوقة فلج بى اى لزمنى هواها استمعت المحبوبة الى النمام الذى يشى حديثه ويزينه فصدقته فيما افترى على فلزم لها الهجر . فقد زاوج بين

نهى الناهي واصاختها الى الواشى الواقعين فى الجزاء والشرط فى ان ترتب عليهما لجاج شئ كذا فى المطول ۔ وقال فى الاتقان المزاوجة ان يزاوج بين معنيين فى الشرط والجزاء وما جرى مجراهما ومنه فى القرآن آتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين انتهى ۔ والمزاوجة من المحسنات المعنوية ۔

(الزيج) بالكسر وسكون الياء نزد منجمان اسم كتابيست كه در آن ثبت كنند احوال حركات كواكب ومانند آن كه از رصد معلوم شود و آن معرب زيك است بكاف فارسى و آن ريسمانى است كه نقش بند آن نقش جامها بر آن بندند و آن قانونيست جامه باف را در معرفت بافتن جامهاى منقش چنانكه زيج قانونيست منجم را در شناختن نقوش واوضاع فلكى وخطوط ۔ وجداول او در طول وعرض شبيه است بآن ريسمانهاى زيك در طول وعرض كه درهم كشيده اند زيرا كه كيفيات نقوش ثياب ازان ريسمانها پيدا شود چنانكه كميات حركات كواكب از جداول زيج ظاهر گردد و آنكه بجيم فارسى خوانند از اغلاط عامه است كذا فى سراج الاستخراج ۔

فصل الدال

(الزهد) بالضم وسكون الهاء وقد تفتح الزاء وهو لغةً الاعراض عن الشئ احتقارا له من قولهم شئ زهيد اى قليل وفى خبر انك الزهيد وفى خبر آخر افضل الناس مؤمن مزهد اى قليل المال وزهيد الاكل قليله ۔ وشرعا اخذ قدر الضرورة من الحلال المتيقن الحل فهو اخص من الورع اذ هو ترك المشتبه وهذا زهد العارفين واعلى منه زهد المقربين وهو الزهد فيما سوى الله تعالى من دنيا وجنة وغيرهما اذ ليس لصاحب هذا الزهد مقصد الا الوصول اليه تعالى والقرب منه ويندرج فيه كل مقصود لغيرهم كل الصيد فى جوف الفرا ۔ واما الزهد فى الحرام فواجب عام اى فى حق العارفين والمقربين وغيرهم وفى المشتبه فمندوب عام وقيل واجب ۔ قال ابراهيم بن ادهم الزهد فرض فى الحرام وفضل فى ترك الحلال ان كان ازيد مما لابد منه ومكرمة فى ترك الشبهات فان ترك الشبهات سبب للكرامة ۔ وقد قسم كثير من السلف الزهد الى ثلثة اقسام زهد فرض وهو اتقاء الشرك الاكبر ثم اتقاء الاصغر وهو ان يراد بشئ من العمل قولا او فعلا غير الله تعالى وهو المسمى بالرياء فى الفعل وبالسمعة فى القول ۔ ثم اتقاء جميع المعاصى وهذا الزهد فى الحرام فقط وقيل يسمى هذا المزهد زاهدا وعليه الزهرى وابن عيينة وغيرهما وقيل لا يسمى زاهدا الا ان ضم ذلك الزهد بنوعيه الآخرين وسواها ترك الشبهات رأسا وفضول الحلال ۔ ومن ثم قال بعضهم لا زهد اليوم لفقد المباح المحض ۔ وقد جمع ابو سليمان الدارانى انواع الزهد كلها فى كلمة فقال هو ترك ما شغلك عن الله عز وجل ۔ وقيل قال العلماء

الزهد قسمان زهد مقدور وهو ترك طلب ما ليس عنده وازالة ما عنده من الاشياء وترك الطلب فى الباطن وزهد غير مقدور وهو ترك ان يبرد قلبه من الدنيا بالكلية فلا يحبها اصلا واذا حصل للعبد القسم الاول يحصل الثانى ايضا بفضله تعالى وكرمه . وقيل الزهد ترك الحلال من الدنيا والاعراض عنها وعن شهواتها بترك طلبها فان طالب الشئ مع الشئ . وقال الجنيد الزهد خلو الايدى من الاملاك والقلوب من التتبع اى الطلب . وقال السرى الزهد ترك حظوظ النفس من جميع ما فى الدنيا اى لا يفرح بشئ منها ولا يحزن على فقده ولا يأخذ منها الا ما يعينه على طاعة ربه او ما امر فى اخذه مع دوام الذكر والمراقبة والتفكر فى الآخرة وهذا ارفع احوال الزهد اذ من وصل اليه انما هو فى الدنيا بشخصه فقط واما بمعناه فهو مع الله بالمراقبة والمشاهدة لا ينفك عنه . وقيل الزاهد الذى شغل نفسه بما امره مولاه وترك شغله عن كل ما سواه . وقيل من يخلو قلبه عن المقصود كما يخلو يداه من الاسباب . وقيل هو من لا يأخذ من الدنيا الا قوتا وجميع الاقوال متقاربة كما لا يخفى . اعلم ان العلماء اختلفوا فى تفسير المزهود فيه من الدنيا فقيل الدينار والدرهم وقيل المطعم والمشرب والملبس والمسكن وقيل الحيوة . والوجه كما علم مما سبق انه كل لذة وشهوة ملايمة للنفس حتى الكلام بين مستمعين له ما لم يقصد به وجه الله تعالى . وفى حديث مرفوع اخرجه الترمذى وقال غريب وفى اسناده من هو منكر الحديث . وابن ماجة الزهادة فى الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا اضاعة المال ولكن الزهادة فى الدنيا ان لا تكون بما فى يديك اوثق مما فى يد الله تعالى وان تكون فى ثواب المصيبة اذا انت اصبت بها ارغب فيها لو انها بقيت لك . ولا يعارض ما مر من تفسير الزهد لان الترمذى ضعفه ولان احمد رواه موقوفا على ابى مسلم الخولانى بزيادة وان يكون مادحك وذامك فى الحق سواء . وقد اشتمل ثلثة امور كلها من اعمال القلب دون الجوارح ومن ثم كان أبو سليمان يقول لا تشهد لاحد بالزهد لانه فى القلب . ومنشأ اول تلك الامور الثلثة من صحة اليقين وقوته فانه تعالى يتكفل بارزاق عباده كما فى آيات كثيرة وفى حديث مرفوع من سره ان يكون اغنى الناس فليكن بما فى يد الله اوثق مما فى يده . وقال الفضيل اصل الزهد الرضا عن الله عز وجل والقنوع هو الزهد وهو الغنى فمن حقق اليقين وثق فى اموره كلها بالله ورضى بتدبيره له وغنى عن الناس وان لم يكن له شئ من الدنيا . ومنشأ ثانيها من كمال اليقين ومن ثم روى ان من دعائه صلى الله عليه وآله وسلم اللهم اقسم لنا من خشيتك ما تحول به بيننا وبين معصيتك ومن طاعتك ما تبلغنا به جنتك ومن اليقين ما تهون به علينا من مصائب الدنيا وقال علىّ كرم الله وجهه من زهد فى الدنيا هانت عليه المصائب . ومنشأ ثالثها من سقوط منزلة المخلوقين من القلب وامتلائه من محبة الحق وايثار رضاه على رضا غيره وان لا يرى لنفسه قدر الوجه

ومن ثم كان الزاهد فى الحقيقة هو الزاهد فى مدح نفسه وتعظيمها ولذا قيل الزهد فى الرياسة اشد منه فى الذهب والفضة . وقيل لبعض السلف من معه مال هل هو زاهد فقال نعم ان لم يفرح بزيادة . وقال سفيان الثورى الزهد فى الدنيا قصر الامل ليس باكل الغليظ ولا بلبس العباء . ومن دعائه صلى الله عليه وسلم اللهم زهدنا فى الدنيا ووسع علينا منها ولا تزوها عنا فترغبنا فيها . وقال احمد هو قصر الامل واليأس مما فى ايدى الناس اى لان قصره يوجب محبة لقاء الله تعالى بالخروج من الدنيا وهذا نهاية الزهد فيها والاعراض عنها هذا كله خلاصة ما فى فتح المبين شرح الاربعين فى شرح الحديث الحادى والثلثين ومجمع السلوك وخلاصة السلوك . ودر صحائف ميآورد زهد را نزديك ما سه مرتبه است . مرتبهٔ اول زهد در دنيا واين بر سه قسم است . يكى آنكه بظاهر تارك وبباطن مائل وآن را متزهد خوانيم وچنين شخص ممقوت بارى تعالى بود . دوم آنكه بظاهر وباطن تارك بود ليكن او را بر ترك شعورى باشد وبداند كه من تاركم واو را ناقص كوئيم . سيوم آنكه نزديك وى هيچ قدرى وقيمتى نبود تا بداند چيزيرا كه تاركم واو را در ترك دنيا كامل كوئيم وليكن ترك بجهت آخرت ونعيم وى بود . ومرتبهٔ دوم تارك دنيا وآخرت بود الا نفسه يعنى مولى را بجهت خود ميخواهد وخواست او درين صورت براى خود بود واين نيز مرتبهٔ كامل نا رسيده باشد ومرتبهٔ سيوم تارك دنيا و آخرت وخودى خود است يعنى او نظر كلى بر مولى دارد واز خود وغير خود غافل بود وهمه خود را بمولى دهد وخود را جز براى او نخواهد بدان خواست ونا خواست بى خبر او را در كمال اكمل خوانيم ولكل درجات مما عملوا انتهى . وفرق ميان زهد وفقر در لفظ فقر ودر صوفى خواهد آمد .

(الزيادة) بالياء المثناة التحتانية فى اللغة بمعنى افزونى وافزون شدن كما فى المنتخب وقال الفقهاء الزيادة فى المبيع اما متصلة او منفصلة وكل منهما اما متولدة من المبيع او غير متولدة منه فالمتصلة المتولدة كالسمن والجمال وغير المتولدة كالصبغ والخياطة والبناء والمنفصلة المتولدة كالولد والثمر والارش وغير المتولدة كالكسب والغلة والهبة كذا فى جامع الرموز .

(الزائد) عند اهل العربية يطلق على الحرف الغير الاصلى وقد سبق فى فصل الفاء من باب الحاء المهملة . والزوائد الاربع هى حروف المضارعة وهى الالف والنون والياء والتاء . وقديطلق الزائد على ما لا فائدة له كما فى الاطول فى بيان الغرابة وعلى كلمة وجودها وعدمها لا يخل بالمعنى الاصلى وان لها فائدة ومنه حروف الزيادة كذا يستفاد من الفوائد الضيائية . (اعلم ان الزائد على قسمين لان اللفظ الذى لا فائدة فيه . اما ان لا يكون متعينا

كإيراد لفظين مترادفين وهو المسمى بالتطويل نحو وجدت قول فلان كذبا مينا فالكذب والمين بمعنى واحد لا فائدة فى الجمع بينهما فاحدهما زائد لا على التعيين واما ان يكون الزائد متعينا وهو المسمى بالحشو نحو وجدت قول فلان قولا كاذبا فلفظ قول زائد معين كذا فى المطول .) وقد يطلق على المزيد وهو الحرف الذى يتصل بالخروج كما ستعرف . وعند المحاسبين هو العدد المستثنى منه كما مر . وزوائد نزد اهل رمل چهار اشكال را كويند كه در خانهٔ سيزدهم وچهاردهم وپانزدهم وشانزدهم واقع شوند واينها را شواهد نيز نامند .

(زائد الثقة) عند المحدثين ثلثة اقسام . الاول حديث يقع مخالفا لما رواه سائر الثقات وحكمه الرد كالشاذ . والثانى ما لا يكون منافيا لما رووه بان يكون زائدا لا منافاة له مع ما رووه وهو مقبول بالاتفاق . والثالث ما يتوسط بينهما اى يكون فيه قليل مخالفة بكون ما رووه عاما وذلك خاصا كحديث جعلت لنا الارض مسجدا وطهورا فانه قد روى جعلت تربتها لنا طهورا وهو مشابه للاول من حيث خروج الحجر والرمل ومشابه للثانى من حيث عدم المنافاة . ونقل الخطيب عن الجمهور قبول الزيادة من الثقة مطلقا سواء كان الزائد والناقص من شخص واحد ام لا وقيل بل مردودة مطلقا وقيل مردودة منه ومقبولة من غيره والاول هو الصحيح اذا اسنده وارسلوه او وصله وقطعوه او رفعه ووقفوه فهو كالزيادة هكذا فى خلاصة الخلاصة والارشاد السارى .

(المزيد) عند الصرفيين كلمة فيها حرف زائد ويسمى منشعبا ايضا ويقابله المجرد . وعند اهل القوافى اسم حرف من حروف القوافى ودر منتخب تكميل الصناعة مى آورد مزيد حرفيست كه بخروج پيوندد مانند شين بستمش وپيوستمش واين اصطلاح فارسيان است وبعضى مزيد را زائد نام كنند ورعايت تكرار مزيد در قوافى واجب است ووجه تسميهٔ او بمزيد آنست كه زياده كرده شده است بر خروج كه غايت حروف قافيهٔ فصحاى عرب است . والمزيد فى متصل الاسانيد عند المحدثين هو الحديث الذى زيد فى اثناء اسناده راو ومن لم يزده يكون اتقن ممن زاده وشرطه ان يقع التصريح بالسماع فى موضع الزيادة والا فتى كان معنعنا مثلا ترجحت الزيادة ويعمل بالاسناد المثبت للزيادة لان زيادة الثقة مقبولة كذا فى شرح النخبة وشرحه .

(المستزاد) نزد شعراء كلاميست كه زياده كرده شود در آخر بيت يا آخر هر مصراع آن وشرط است رعايت قافيه در نثر مستزاد وربط آن بحسب معنى بكلام منظوم در سياق وسباق امابيت بايد كه بى فقرهٔ مستزاد درنفس خويش تمام باشد چنانچه اكر مستزاد باشد يا نباشد معنى بيت موقوف بران نباشد مثال آنچه مستزاد بعد از بيتى واقع شود .

• رباعی •

رفتم به طبیب گفتمش بیمارم • از اول شب تا بسحر بیدارم • درمانم چیست
نبضم چو طبیب دید گفت از سر لطف • جز عشق نداری مرضی پندارم • معشوق تو کیست
ومثال آنچه مستزاد در آخر هر مصراع زیاده کرده شود •

• رباعی •

یك چند بی زینت وزیور گشتیم • در عهد شباب
یك چند بی کاغذ ودفتر گشتیم • خواندیم کتاب
چون واقف ازین جهان ابتر گشتیم • نقشی است بر آب
دست از همه شستیم وقلندر گشتیم • ما را در یاب

واین طریق متقدمانست اما امیر خسرو تصرفی لطیف کرده وابیات را موقوف گردانیده ومستزاد را حامل ساخته مثال هر دو یك رباعی بقلم آمد ومصراع چهارم حامل وموقوف است •

• رباعی •

شاهی که بدور دولتش در طربم • چون من همه کس
از بهر دوامش بدعا روز وشبم • در جمله نفس
هرچند که شاه شهر می بخشد • در گاه سخا
من بنده بتفویض ز شه می طلبم • یك ذره و بس

کذا فی مجمع الصنائع وجامع الصنائع • مثال مستزاد بعد از بیتی که بی فقرهٔ مستزاد درست نیست هم از امیر خسرو دهلوی است •

• رباعی •

تا خط معنبر ز رخت بیرون جست • ازبادهٔ اشك خویش هر عاشق مست • رخ گلگون کرد
در جوی جمال تو مگر آب نماند • کان سبزه که زیر آب بودی پیوست • سر بیرون کرد
وبعضی از متأخرین دو فقرهٔ مستزاد زیاده کرده اند و آن لطفی دیگر پیدا کرده مثال آن در سه بیت بنظر در آمده •

• غزل •

آن کیست که تقریر کند حال گدا را • در حضرت شاهی • با عزت وجاهی
از نغمهٔ بلبل چه خبر باد صبا را • از ناله وآهی • هر شام وپگاهی
هر چند نیم لائق درگاه سلاطین • نومید نیم نیز • ازطالع خویشم
شاهان چه عجب گر بنوازند گدا را • گاهی بنگاهی • در سالی وماهی
زاری وزر و زور بود مایهٔ عاشق • یا رحم ز معشوق • یا یاریٔ طالع
نه زور مرا نه زر و نه رحم شما را • بس حال تباهی • پامال چو کاهی

(الزيدية) فرقة من الشيعة وهم المنسوبون الى زيد بن على زين العابدين وهم ثلث فرق ۰ الاولى الجارودية اصحاب ابى الجارود الذى سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبى عليه السلام على امامة علىّ وصفا لا تسمية والصحابة كفروا لتركهم الاقتداء بعلىّ بعد النبى والامامة بعد الحسن والحسين شورى فى اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام ۰ واختلفوا فى الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علىّ وزعموا انه لم يقتل ام هو محمد بن القاسم بن علىّ بن الحسين او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علىّ ۰ والثانية السليمانية اصحاب سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين وتصح امامة المفضول مع وجود الفاضل وابوبكر وعمر امامان وان اخطأت الامة فى البيعة بهما مع وجود علىّ لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة وزبير وعايشة ۰ والثالثة البتيرية اصحاب بتير الثومى وافقوا السليمانية الا انهم توقفوا فى عثمان ۰ هذه فرق الزيدية واكثرهم فى زماننا مقلدون يرجعون فى الاصول الى الاعتزال وفى الفروع الى مذهب ابى حنيفة رح الا فى مسائل قليلة كذا فى شرح المواقف ۰

(اليزيدية) فرقة من الاباضية [١] اصحاب يزيد ابن انيسة وقد سبق فى فصل الضاد المعجمة من باب الالف ۰

فصل الراء المهملة

(الزبر) بضم الزاء والباء الموحدة در علم جفر حرف اول اسماى تهجى است وسواى آن حرف كه در تلفظ مى آيد آنرا بينه خوانند كذا فى المنتخب وهكذا فى رسائل الجفر وقد سبق فى لفظ البسط ايضا ۰

(الزبور) بالفتح لفظ سريانى بمعنى الكتاب استعمله العرب حتى قال الله تعالى كل شئ فعلوه فى الزبر اى فى الكتب وانزل الزبور على داؤد عليه السلام آيات مفصلات لكن لم يخرجه الى قومه الا جملة واحدة بعد ما كمل الله نزوله عليه ۰ واكثره مواعظ وباقيه ثناء على الله بما هو له وما فيه من الشرائع الا آيات مخصوصة ولكن يحوى ذلك بالمواعظ والثناء ۰ واعلم ان كل كتاب انزل على نبى ما جعل فيه العلوم الا حد ما يعلم به ذلك النبى حكمة النهية لئلا يجهل النبى ما اتى فيه والكتب يتميز بعضها عن بعض بالافضلية بقدر تميز الرسول على غيره عنده تعالى ولذا كان القرآن افضل كتب الله لان محمدا صلى الله عليه وسلم كان افضل المرسلين ۰ فان قلت كلام الله لا افضلية فى بعضه على بعض ۰ قلنا

[١] الاباضية من الفرق السبع للخوارج وتفصيلهم فى المواقف وشرحه (لمصححه)

ورد الحديث ان سورة الفاتحة افضل القرآن فاذا صحت الافضلية فى القرآن بعضه على بعض فلا امتناع فى بقيته من حيث الجملة ـ ثم الزبور فى الاشياء عند الصوفية عبارة عن تجليات الافعال والتوراة عن تجليات جملة الصفات والاسماء الذاتية والصفاتية مطلقا والقرآن عبارة عن الذات المحض ـ وكون الزبور عبارة عن تجليات صفات الافعال فانه تفصيل للتفاريع الفعلية الاقتدارية الالهية ولذلك كان داؤد عليه السلام خليفة الله على العالم فظهر باحكام ما اوحى اليه فى الزبور وكان يسير الجبال الراسيات ويلين الحديد ويحكم على انواع المخلوقات ثم ورث سليمان ملكه وكان سليمان وارثا عن داؤد وداؤد وارثا عن الحق المطلق وكان داؤد افضل لان الحق اعطاه الخلافة ابتداء وخصه بالخطاب قال يا داؤد انا جعلناك خليفة فى الارض ولم يحصل ذلك لسليمان الا بعد طلبه منه على نوع الحصر وان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل ـ

(الزاجر) بالجيم در اصطلاح صوفيه عبارتست از واعظ الله تعالى در دل مؤمن و آن نوريست انداخته شده كه داعى است بعبادت حق تعالى كذا فى لطائف اللغات والاصطلاحات الصوفية ـ

(الزحير) بالحاء المهملة مثل الامير هو حركة المعى المستقيم لدفع ما يحتبس فيه من المؤذى ولا يوجد فى غير المعى المستقيم كذا فى بحر الجواهر ـ وفى شرح القانونچة هو حركة المعى المستقيم تدعو الى البراز اضطرارا فيقوم صاحبه ولا يبرز منه شئ الا كالبزاق ـ وعرفه المصنف اى ابن سينا بانه ازعاج البطن ازعاجا متواترا مع خروج رطوبات بلغمية ذات رغوة قليلة المقدار ومنه حق ويسمى صادقا ومنه باطل ويسمى كاذبا يوهم الجاهل ان سببه اسهال وهو فى الحقيقة احتباس ـ

(الزرارية) بالراء المهملة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب زرار بن اعين قالوا بحدوث الصفات لله تعالى وقبل حدوثها له لاحيوة فلا يكون حينئذ حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا كذا فى شرح المواقف ـ

(الزنار) هو خيط غليظ بقدر الاصبع من الابريسم يشد على الوسط وهو غير الكستيج كذا فى اصطلاحات السيد الجرجانى ـ [١]

(الزعفرانية) بالعين المهملة وبعدها فاء فرقة من النجارية [٢] قالوا كلام الله تعالى غير

[١] وقد قال قدس سره فى الكستيج وهو خيط غليظ بقدر الاصبع من الصوف يشده الذمى على وسطه وهو غير الزنار من الابريسم انتهى (لمصححه)

[٢] والنجارية هى الفرقة الخامسة من كبار الفرق الاسلامية اصحاب محمد بن الحسين النجار هم موافقون لاهل السنة فى خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله وموافقون للمعتزلة فى نفى الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفى الرؤية بالابصار كذا فى شرح المواقف (لمصححه)

ذاته وكل ما هو غيره فهو مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر . كذا فى شرح المواقف .

(المزورة) لغةً اسم مفعول من الزور وهو الكذب . وعند الاطباء يطلق على كل غذاء دبر للمريض بدون اللحم وقد يتوسع فيطلق على ما يلقى فيه اللحم ايضا هكذا فى بحر الجواهر والاقسرائى .

(المزدارية) هى المنسوب الى المزدار وهو من باب الافتعال من الزيارة وهم فرقة من المعتزلة اتباع ابى موسى عيسى بن صبيح المزدار تلميذ بشر . قال ان الله تعالى قادر على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان الٓها كاذبا ظالما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا . وقال يجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا لا مباشرة والناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظما وبلاغة كما قاله النظام وهو الذى بالغ فى حدوث القرآن وكفر القائل بقدمه .

فصل العين المهملة

(المزارعة) مشتقة من الزرع وهو طرح الزرعة بالضم وهى البذر . (فالمزارعة لغةً مفاعلة من الزرع وهى تقتضى فعلا من الجانبين كالمناظرة والمقابلة وفعل الزرع يوجد من احد الجانبين وانما سمى بها بطريق التغليب كالمضاربة من الضرب بمعنى السير فى الارض وهو لا يكون الا من جانب المضارب دون رب المال كذا فى الكفاية) وشرعا عقد على الزرع ببعض الخارج من ذلك الزرع وذلك بان يقول مالك الارض دفعتها اليك مزارعة بكذا ويقول العامل قبلت فركنها الايجاب والقبول والاولى ان يقال عقد حرث ببعض الخارج اى الحاصل مما طرح فى الارض من بذر البر والشعير ونحوهما والباء فى قولنا ببعض متعلق بالزرع . ولا ينتقض بما اذا كان الخارج كله لرب الارض او العامل فانه ليس مزارعة اذ الاول استعانة من العامل والثانى اعارة من المالك كما فى الذخيرة كذا فى جامع الرموز . وفى المستصفى ان المزارعة مستعملة فى الحنطة والشعير ونحوهما والمعاملة والمساقاة فى الاشجار ببعض الخارج منها كذا فى شرح ابى المكارم .

فصل الفاء

(الزحاف) بالكسر وفتح الحاء المهملة بمعنى افتادن وساقط شدن در شعر حرفى ميان دو حرف وآن شعر را مزاحف بفتح حا خوانند كذا فى المنتخب . ودر عروض سيفى ميكويد زحاف تغيريست كه واقع شود در ركن بزيادت يا بنقصان وآن ركن كه در آن اين تغير واقع شود آن را مزاحف وغير سالم خوانند . وزحاف بالكسر جمع زحف است بفتح اول وسكون ثانى ودر اصطلاح عروضيان استعمال نكنند مكر زحاف انتهى . ودر

جامع الصنائع كويد زحف آنست كه از ركنى يك حرف يا دو حرف را كم يا بيش كنند پس چون زحف در اول افتد يعنى در صدر آن را ابتدا كويند وچون در عروض افتد فصل خوانند وچون در ميان بيت يا درمصراع آخر بيت بضرب پيوندد لقب بغايت يابد وچون در همه بيت افتد اعتدال نام نهند انتهى . وفى بعض رسائل عروض اهل الغرب زحاف الصدر ما زوحف لمعاقبة ما قبله وزحاف العجز ما زوحف لمعاقبة ما بعده وزحاف الطرفين ما زوحف لمعاقبة ما قبله وما بعده انتهى .

(الزيف) مايرده بيت المال من الدراهم . والنبهرجة مايرده التجار . والستوقة ما يغلب عليها الغش كذا فى الهداية .

فصل القاف

(الزرق) عند السبعية هو تفرس حال المدعو اهو قابل للدعوة ام لا ويجئ فى فصل العين من باب السين .

(الأزارقة) فرقة من الخوارج اصحاب نافع بن الازرق قالوا كفر على بالتحكيم وابن ملجم محق فى قتله وكفرت الصحابة اى عثمان وطلحة والزبير وعايشة وعبد الله بن عباس وسائر المؤمنين معهم وقضوا بتخليدهم فى النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم فى الدين وقالوا يحرم التقية فى القول والعمل ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزانى المحصن ولا حد للقذف على النساء واطفال المشركين فى النار مع آبائهم ويجوز اتباع نبى كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر كذا فى شرح المواقف .

(المزلق) بكسر اللام عند الاطباء دواء يبل الفضلة المحتبسة فى المجرى ويخرج كالاجاص كذا فى الموجز . ومزلق بفتح لام نزد بلغاء كلاميست كه بالفاظ درشت مركب شود ومعانى سست دارد كذا فى جامع الصنائع .

(الزنديق) بالكسر وسكون النون وكسر الدال . ثنوى كه قائل دو صانع است وازان هر دو بنور وظلمت ويزدان واهرمن تعبير كند خالق خير را يزدان كويد وخالق شر را اهرمن يعنى شيطان . وآنكه بحق تعالى وآخرت ايمان نداشته باشد . وآنكه ايمان ظاهر كند ودر باطن كافر باشد . وبعضى كفته اند معرب زن دين است يعنى آنكه دين زنان دارد وصحيح معنى اول است ومعرب زندى است يعنى آنكه اعتقاد بزند كتاب زردشت دارد وقائل يزدان واهرمن بود كذا فى المنتخب . ودر شرح مقاصد ميكويد كه زنديق كافريست كه با وجود اعتراف به نبوت محمد صلى الله عليه وسلم در عقائد او كفر باشد

بالاتفاق . وزنادقه فرقهٔ ايست متشبهٔ مبطله واصل بمجذوبان چنانچه در لفظ صوفی در باب صاد وفصل فا خواهد آمد .

فصل اللام

(الزلل) بفتح الراء واللام نزد اهل عروض اجتماع هتم وخرم است وچون از مفاع اهتم ميم بخرم بيفتدفاع بماند وركنی كه درو زلل واقع است آن را ازل كويند وزلل در لغت بی كوشتی ران ونصف پايان زنان است كذا فی عروض سيفی .

(الزلة) بالفتح عند اهل الشرع هو وقوع المكلف فی امر غير مشروع فی ضمن ارتكاب امر مشروع كذا فی مجمع السلوك ويؤيده ما فی التوضيح فی الركن الثانی فی بيان افعال النبی عليه السلام الزلة هی فعل من الصغائر يفعله من غير قصد وفی التلويح وتوضيحه ما قال الامام السرخسی اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الی عينها ولكن يوجد القصد الی اصل الفعل لانها مأخوذة من قولهم زل الرجل فی الطين اذا لم يوجد القصد الی الوقوع ولا الی الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الی المشی فی الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت . واما المعصية حقيقة فهی فعل حرام يقصد الی نفسه مع العلم بحرمته انتهی ما قال الامام ففيه رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هی الزلل من الافضل الی الفاضل ومن الاصوب الی الصواب لا عن الحق الی الباطل وعن الطاعة الی المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين انتهی . وقد يطلق اسم المعصية علی الزلة مجازا كما فی بعض شروح الحسامی .

(التزلزل) نزد بلغاء آنست كه دبير يا شاعر لفظی استعمال كند كه از تغير حركت يك حرف مدح بذم مبدل كردد مثاله . بيت . روز وشب خواهم همه از كردكار . تا سرت باشد هميشه تاجدار . اكر جيم تاجدار ساكن خوانند مدح باشد واكر بكسر خوانند هجو كردد مثال ديكر .

. رباعی .

كفتم يا شيخ رزق بنياد مكن . می نوش وبزهد خشك ارشاد مكن
فرياد بر آورد كه مستی كفتم . خاموش آخر نعره و فرياد مكن

اكر خای آخر را مكسور خوانند هجو نيست واكر مفتوح خوانند هجو است كذا فی مجمع الصنائع . ودر جامع الصنائع كويد .تزلزل آنست كه بكردانيدن اعرابی معنی بكردد انتهی . وظاهر آنست كه مقصود تغير مقيد است كه از مدح بسوی قدح كشد

ولهذا مثال كه ذكر كرده است دلالت كند بر همين تغير مخصوص ومقيد .

(الزائل) در لفظ وتد در باب واو وفصل دال مهمله مذكور خواهد شد ودر لفظ بيت در باب باى موحده در فصل تا مذكور شده .

فصل الميم

(الزرامية) بالراء المهملة فرقة من غلاة الشيعة قالوا الامامة بعد على لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم على بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله فى ابى مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم وتركوا الفرائض . ومنهم من ادعى الالهية فى المقنع كذا فى شرح المواقف .

(الزعم) هو القول بلا دليل كذا فى اصطلاحات السيد الجرجانى .

(الزعيم) بعين مهملة كالكريم ضامن وپيشوا ورئيس قوم وآنكه از جانب ايشان سخن كند . ونزد منجمان خداوند خط را كويند يعنى صاحب خانه ومثلثه وحد ووجه وشرف . ومزاعمت طلب كردن كوكبست زعامت برجى راكه درو خطى دارد باتصال نظر يا باتصال محل وآن كوكب را مزاعم اين برج خوانند وشاهد ودليل نيز كذا فى كفاية التعليم .

(الزكام) بالضم وفتح الكاف هو تحلب الفضول الرطبة من بطنى الدماغ المقدمين الى المنخرين وتحلب الفضول من بطنى الدماغ المقدمين الى الحلق ويسمى نزلة . ومنهم من يخص النزلة بماكان تحلبها الى الرئة والصدر ومنهم من يسمى الجميع نزلة كذا فى بحر الجواهر . وفى الاقسرائى الزكام والنزلة مشتركان فى ان كل واحد منهما سيلان مادة من الدماغ الا ان المشهور ان النزلة ما ينزل الى الحلق والزكام ما ينزل من طريق الانف ومنهم من يسمى الجميع نزلة ويخص باسم الزكام ماكان منصبا الى مقدم اعضاء الوجه كالانف والعين مع رقته ومنعه للشم .

(الزمام) بالكسر نزد اهل جفر سطر تكسير را كويند و زمام باب آن سطر باشدكه باب از وى تكسير كنند كذا فى بعض الرسائل . ودر رسالهٔ انواع البسط ميكويدكه چون اسمى ياكلمهٔ را يكى از اقسام بسط حروف كيرند لازم استكه حروف مكرر را ساقط كنند وحروفيراكه خالص باشند يعنى غير مكرر بر توالى يكديكر ثبت نموده يك سطر سازند وآن سطر را در اصطلاح جفريان زمام كويند واين عمل اسقاط را تخليص ودر بسط تمازج تخليص نميكنند بخلاف بسطهاى ديكر .

فصل النون

(المزابنة) بالموحدة فى اللغة المدافعة من الزبن [١] وهو الدفع وشرعا هو بيع تمر مجذوذ كيلا او مجازفة بمثله اى بمثل المجذوذ على النخل خرصا والمجذوذ المقطوع والخرص الحرز والتخمين فهو تمييز عن نسبة المثل الى الضمير وحاصله بيع تمر بما على النخل خرصا . وفى القاموس الزبن بيع كل ثمر على شجره بتمر كيلا والمزابنة بيع رطب فى النخل بالتمر . وفى الكافى والهداية هى بيع الثمر على النخل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصا . وهذا بيع الجاهلية وهو فاسد عند ابى حنيفة رح لانه بيع مكيل بمكيل من جنسه خرصا ففيه شبهة الربوا وعند الشافعى تجوز المزابنة فيما دون خمسة اوسق ولا تجوز فيما زاد عليها هكذا يستفاد من جامع الرموز وشرح ابى المكارم فى بيان البيع الفاسد والباطل .

(الزمان) بالفتح فى اللغة الوقت قليلا كان او كثيرا كما فى القاموس وفى العرف خصص بستة اشهر . وفى المحيط اجمع اهل اللغة على ان الزمان من شهرين الى ستة اشهر كذا فى جامع الرموز فى كتاب الايمان . وفى حقيقته مذاهب . قال بعض قدماء الفلاسفة انه جوهر مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك هو البعدية بالزمان فمع عدم الزمان زمان فيكون محالا لذاته فيكون واجبا . ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه يسمى زمانا وان لم توجد الحركة فيه يسمى دهرا . ورد بان هذا ينفى انتفاء الزمان بعد وجوده ولا ينفى عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان اصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده والعدم بعد الوجود اخص من العدم المطلق وامتناع الاخص لا يوجب امتناع الاعم . وقال بعض الحكماء انه الفلك الاعظم لانه محيط بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا وهذا استدلال بموجبتين من الشكل الثانى فلا ينتج كما تقرر على ان الاحاطة المذكورة مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا . وقيل انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قار ايضا وهذا الاستدلال ايضا من جنس ما قبله . وقال ارسطو انه مقدار حركة الفلك الاعظم وهو المشهور فيما بينهم وذلك لان الزمان متفاوت زيادة ونقصانا فهو كم وليس كما منفصلا لامتناع الجوهر الفرد فلا يكون مركبا من آنات متتالية فهو كم متصل الا انه غير قار فهو مقدار لهيئة غير قارة وهى الحركة ويمتنع انقطاعها للدليل المذكور فى المذهب الاول فتكون الحركة مستديرة لان المستقيمة منقطعة لتناهى الابعاد ووجوب سكون بين كل

[١] مثل الضرب كما فى القاموس (لمصححه)

حركتين وهي الحركة الفلكية يقدر به كل الحركات سريعها بطيئها [١] وليس ذلك الا حركة الفلك الاعظم فهو مقدار لها . ورد بانه لو وجد الزمان لكان مقدارا للموجود المطلق حتى للواجب تعالى والتالى باطل . اما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن ومنها ماكان موجودا فى الماضى ومنها ما سيوجد نعلم ايضا بالضرورة ان الله تعالى موجود الآن وكان موجودا وسيوجد ولو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر فوجب الاعتراف بهما قطعا . واما بطلان اللازم فلان الزمان اما غير قار فلا ينطبق على القار او قار فلا ينطبق على غير القار فاستحال كونه مقدارا للموجودات باسرها . فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات . قلنا هذا لاطائل تحته وقد يوجه ذلك القول بان الموجود اذا كانت له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فتنطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية انما تحدث فى آن هو طرف الزمان فهى ايضا لا توجد بدونه . واما الامور الثابتة التى لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا ولا دفعيا فهى وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية فى حدود انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بلا زمان . فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية والقبلية فلابد هناك من زمان فى كلا الجانبين واذا نسب بهما ثابت الى متغير فلابد من الزمان فى احد جانبيه دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها . واذا تؤمل فيها حق التأمل اندفع ما ذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقى لا يتصور بقاؤه الا فى زمان وما لا يكون حصوله فى الزمان ويكون باقيا لابد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود . وقال المتكلمون الزمان امر اعتبارى موهوم ليس موجودا اذ لا وجود للماضى والمستقبل ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء مع ان الحكماء لا يقولون بوجود الحاضر فلا وجود للزمان اصلا ولان تقدم اجزائه بعضها على بعض ليس الا بالزمان فيتسلسل ولانه لو وجد لامتنع عدمه بعدمه لكونه زمانيا فيلزم وجوبه مع تركبه . وعرفه الاشاعرة بانه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم لازالة ابهامه كما يقال آتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم ومجيئه

---

[١] اى يقدر بالزمان كل الحركات المتخالفة بالسرعة والبطء فيقال هذه الحركة مثلا فى ساعة وتلك فى ساعتين وعلى هذا كذا فى شرح المواقف (لمصححه)

موهوم فالزمان غير متعين فربما يكون الشمس زمانا لشئ عند احد ويكون الشئ الثانى زمانا للشئ الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجئ عمرو وجاء عمرو عند مجئ زيد وفيه ضعف ايضا وان شئت ان تعلمه مع زيادة تفصيل ما تقدم فارجع الى شرح المواقف. وقال الامام الرازى فى المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان. احدهما امر موجود فى الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون فى الوسط اى كونه بين المبدء والمنتهى. وثانيهما امر متوهم لا وجود له فى الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذى هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار الحركة الوهمية فالموجود فى الخارج من الزمان هو الذى يسمى بالآن السيال. قيل فالتحقيق ان القائل بالمعنى الثانى غير قائل بوجوده فى الخارج وغير قائل بانه قابل للزيادة والنقصان وبانه كم وغيره قائل بوجوده فى الخارج. ثم اعلم ان الزمان عند الحكماء اما ماض او مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذى هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان اصلا لان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصلة مخالفة لها فى الحقيقة فلا يصح حينئذ ان يقال الزمان الماضى كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر وكما انه لا يمكن ان تفرض فى خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق احديهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض فى الزمان آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية ولا الحركة من اجزاء لاتتجزى (فائدة) الله تعالى لا يجرى عليه زمان اى لا يتعين وجوده بزمان بمعنى ان وجوده ليس زمانيا لا يمكن حصوله الا فى زمان هذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا يعرف فيه للعقلاء خلاف وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان. اما عند الاشاعرة فلكون الزمان متغيرا غير متعين. واما عند الحكيم فلانه لا تعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ما كان له وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان وهو الآن السيال والاول يسمى زمانيا والثانى دفعيا ومثل هذا الشئ لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده تعالى مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه فى الزمان ومنطبق عليه ولا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بامور منطبقة عليه. وكما ان الزمان لا يجرى عليه تعالى كذلك لا يجرى على صفاته القديمة وفى التفسير الكبير فعل الله يستغنى عن الزمان لانه لو افتقر الى زمان وجب ان يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر فيلزم التسلسل (تنبيه) علم مما ذكر سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى كما هو رأى المتكلمين او بالحدوث الذاتى كما هو رأى الحكماء ان تقدم البارئ سبحانه عليه

لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا والا لزم كونه تعالى واقعا فى الزمان بل هو تقدم ذاتى عند الحكماء وعند المتكلمين قسم سادس كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ٠ ويعلم ايضا ان بقائه تعالى ليس عبارة عن ان يكون وجوده فى زمانين بل عن امتناع عدمه ومقارنته للازمنة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان والا لم يتصف به البارئ سبحانه وعلى هذا ما وقع من الكلام الازلى بصيغة الماضى ولو فى الامور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله انا ارسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلى الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضى وبعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة فى حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب فى امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل ٠ وايضا انا اذا قلنا كان الله موجودا فى الازل وسيوجد فى الابد وهو موجود فى الآن لم نرد به ان وجوده واقع فى تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات ٠ وايضا لو ثبت وجود مجردات عقلية لم يكن ايضا زمانيا ٠ وايضا اذا لم يكن البارى تعالى زمانيا لم يكن بالنسبة اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير فى علمه بل انما يلزم ذلك لو دخل فيه الزمان كذا فى شرح المواقف ٠ (وفى كليات ابى البقاء الزمان عبارة عن امتداد موهوم غير قار الذات متصل الاجزاء يعنى اى جزء يفرض فى ذلك الامتداد لايكون نهاية لطرف وبداية لطرف آخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات كالنقطة المفروضة فى الخط المتصل فيكون كل آن مفروض فى الامتداد الزمانى نهاية وبداية لكل من الطرفين قائمة بهما ٠ والزمان عند ارسطو وتابعيه من المشائين هو مقدار الفلك الاعظم الملقب بالفلك الاطلس لخلوه عن النقوش كالثوب الاطلس ٠ وبعض الحكماء قالوا ان الزمان من اقسام الاعراض وليس من المشخصات فانه غير قار والحال فيه اى الزمانى قار والبداهة حاكمة بان غير القار لا يكون مشخصا للقار وكذا المكان ليس من المشخصات لان المتمكن ينتقل اليه وينفك عنه والمشخص لا ينفك عن الشخص ٠ ومعنى كون الزمان غير قار تقدم جزء على جزء الى غير النهاية لا انه كان فى الماضى ولم يبق فى الحال والزمان ليس شيئا معينا يحصل فيه الموجود ٠ قال افلاطون ان فى عالم الامر جوهرا ازليا يتبدل ويتغير ويتجدد وينصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات وذلك الجوهر باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمديا والى ما قبل المتغيرات يسمى دهرا والى مقارنتها يسمى زمانا ولا استحالة فى ان يكون للزمان زمان عند المتكلمين الذين يعرفون الزمان بالامر المتجدد الذى يقدر به متجدد آخر انتهى من الكليات ٠)

فصل الواو

(الزكوة) كالصلوة وزنا وكتابة اسم من التزكية وكلاهما مستعملان . وفى المفردات انها فى اللغة النمو الحاصل من بركة الله تعالى وفى الشريعة قدر معين من النصاب الحولى يخرجه الحر المسلم المكلف لله تعالى الى الفقير المسلم الغير الهاشمى ولا مولاه مع قطع المنفعة عنه من كل وجه . فالقدر يتناول الصدقة ايضا . وقولنا معين يخرج الصدقة اذ لا تعين فيها . وقولنا يخرجه الحر المسلم المكلف لان شرط وجوبها الحرية والاسلام والعقل والبلوغ . وقولنا الى الفقير المسلم الغير الهاشمى ولا مولاه اى مولى الهاشمى يخرج الغنى والكافر والهاشمى ومولاه فان دفع الزكوة اليهم مع العلم لا يجوز . وقولنا مع قطع المنفعة عنه احتراز عن الدفع الى فروعه وان سفلوا واصوله وان علوا ومكاتبه ودفع احد الزوجين الى الآخر . (ومعنى قوله من كل وجه اى شرعا وعادة فان انتفاع الاب بمال الابن عند الحاجة جائز شرعا وانتفاع الابن بمال الاب او احد الزوجين بمال الآخر جار عادة) وقيد لله تعالى لان الزكوة عبادة فلابد فيها من الاخلاص هكذا يستفاد من الدرر . وفى جامع الرموز ان الزكوة فى الشريعة القدر الذى يخرجه الى الفقير وفى الكرمانى انها فى القدر مجاز شرعا فانها ايتاء ذلك القدر وعليه المحققون كما فى المضمرات انتهى . ويؤيده انها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال ويؤيد الاول قوله تعالى وآتوا الزكوة اذ ايتاء الايتاء محال والاظهر ان الزكوة فى الشرع يجئ بكلا المعنيين كذا فى البرجندى . (وهكذا لفظ الصلوة فانها فى الافعال المعهودة مجاز شرعا ولغة اتيانها واداؤها .) وقد تطلق الزكوة شاملة للعشر وصدقة الفطر والكفارة والنذر وغير ذلك من الصدقات الواجبة كما يستفاد من جامع الرموز فى فصل مصرف الزكوة وقد تطلق الزكوة على التزكية كما ستعرف . وفى شرح القصيدة الفارضية الزكوة لغة الطهارة والنمو وشرعا طهارة مال بلغ النصاب باخراج ما فضل عن الحاجة لانسداد خلة المحتاجين به وفى الحقيقة طهارة نفس بلغت حد الكمال بافاضة ما فضل عن حاجتها من الفيض الربانى على المحتاجين اليه انتهى . وفى الانسان الكامل واما الزكوة فعبارة عن التزكى بايثار الحق على الخلق اعنى يؤثر شهادة الحق فى الوجود على شهود الخلق ويؤيده ما فى بعض الرسائل قال زكوة در اصطلاح صوفيه ترك دنيا را كويند وپاك كردن نفس از خطرات غير .

(التذكية) فى اللغة الذبح والاسم الذكوة وفى الشريعة تسييل الدم النجس كما فى صيد المبسوط فيخرج المتردية والنطيحة وما قيل ان التذكية قطع الاوداج فلا معنى له مع انه يخرج منه ذكوة الضرورة وهى المسمى بذكوة الاضطرار وهى جرح اين كان من بدن الذبيحة عند الاصطياد كما ان ذكوة الاختيار هى قطع الاوداج كذا فى جامع الرموز .

(الزنا) وطئ اى غيبة حشفة او اكثر من الرجل فى قبل اى فرج اتى خال عن الملك اى ملك النكاح واليمين وشبهته اى شبهة ملك النكاح وشبهة ملك اليمين كوطئ معتدة البائن ومنكوحته نكاحا فاسدا مثل النكاح بلا شهود والنكاح بالمحارم نسبا او رضاعا او صهرا فان الوطئ المترتب على عقد لا يكون زنا شرعا ولغة هكذا فى جامع ارموز .

فصل الياء

(الزاوية) فى اللغة بمعنى كنج وعند المهندسين تطلق بالاشتراك على معنيين . احدهما الزاوية المسطحة وتسمى بسيطة ايضا وهى هيئة عارضة للسطح المنحدب عند ملتقى خطين يحيطان به سواء كانا مستقيمين او غير مستقيمين او كان احدهما مستقيما والآخر غير مستقيم فانه اذا اتصل خطان عند نقطة فى سطح من غير ان يتحدا خطا واحدا عرض لذلك السطح عند ملتقاها هيئة انحدابية فيما بين الخطين وهى الزاوية هكذا ⌐ وقولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوسا واحدة وامثالها ولا تعتبر فى تحقق الزاوية احاطة الخطين بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط مع الخطين المذكورين بذلك السطح وهو المسمى بوتر الزاوية ولا ان يكون الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لابد فيه من الاحاطة التامة (لانه عبارة عن هيئة حاصلة باحاطة حد او حدود والمقصود بالحدود ما فوق الواحد واحاطة الحد كما فى الدائرة وغيرها) فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلثة وكل واحد من زواياه يتوقف على خطين فقط ويسمى كل واحد منهما ضلع الزاوية فعلى هذا تكون الزاوية المسطحة من الكيفيات المختصة بالكميات . ومنهم من جعلها من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوى ولذا عرفها صاحب التذكرة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا . ومنهم من جعلها من باب الاضافة ولذا قال اقليدس هى تماس خطين من غير ان يتحدا وبطلانه ظاهر اذ التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية . ومنهم من جعلها من مقولة الوضع . وذهب جماعة الى انها امر عدمى اعنى انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه خمسة اقوال كذا فى شرح المواقف فى مبحث الكيفيات المختصة بالكميات . ثم اعلم ان الزاوية المسطحة ان كانت بحيث اذا اخرج احد ضلعيها يحيط مع الضلع الآخر بزاوية مساوية للزاوية الاولى فكل واحد من الزاويتين قائمة سميت بها لكون احد ضلعيها قائما على الآخر وتسمى محدودة ايضا لكونها غير مختلفة قلة وكثرة ومعمودة ايضا اذ كل من الضلعين عمود على الآخر

هكذا ـلـ وان تفاوتت الزاويتان فالصغرى حادة لقلة الانفراج فيها والكبرى منفرجة لكثرة الانفراج فيها هكذا ∠ وثانيهما الزاوية المجسمة وهى هيئة تحدث للجسم المنحدب عند نقطة منه من حيث هو اى الجسم المنحدب ذو حدود متصلة بها اى بتلك النقطة كزوايا المكعب او ذو حد كذلك اى متصل بها كزاوية رأس المخروط المستدير ، والمقصود بالحدود السطوح اذ نهاية الجسم بالذات سطح ، وهذا اشمل مما قيل الزاوية المجسمة هى ما يحصل عند تلاقى السطحين لانه لا يشتمل لمثل زاوية رأس المخروط فعلى هذا هى من الكيفيات المختصة بالكميات ، وفى التذكرة الزاوية جسم احاط به سطوح ملتقية عند نقطة يتصل كل سطحين منها عند خط من غير ان يتحدا سطحا واحدا انتهى فعلى هذا هى من باب الكم ، وقد تطلق الزاوية على المقدار ذى الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل كذا فى شرح المواقف ، وزاوية القطعة عندهم هى التى يحيط بها قوس القطعة وقاعدتها ، والزاوية التى فى القطعة هى التى يحيط بها خطان يخرجان من طرفى قاعدة القطعة ويتلاقيان على اى نقطة تفرض من قوسها ، والزاوية التى يحيط بها خطان يخرجان من نقطة ما على المحيط ويجوزان قوسا منه يقال لها التى على تلك القوس كذا فى تحرير اقليدس فى حدود المقالة الثالثة ، اعلم ان جيب الزاوية عندهم هو جيب قوس هى اى تلك القوس من مقدار تلك الزاوية ، ومقدار الزاوية المستقيمة الضلعين قوس بين الضلعين ومركز تلك القوس رأس تلك الزاوية ، ومقدار زاوية سطح الكرة التى ضلعاها من الدوائر العظام قوس بين الضلعين من دائرة عظيمة قطبها رأس تلك الزاوية والمعتبر من زوايا سطح الكرة زاوية ضلعاها من الدوائر العظام كذا ذكر عبد العلى البرجندى فى شرح بيست باب وغيره ،

﴿ باب السين ﴾

﴿ فصل الهمزة ﴾

(السبأية) بالفتح وتخفيف الموحدة فرقة غلاة الشيعة اصحاب عبد الله بن سبأ قال عبد الله بن سبأ لعلى انت الاله حقا فنفاه على الى المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلم فاظهر الاسلام للافساد فى الدين وكان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون وصى موسى عليهما السلام مثل ما قال فى على وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة على ومنه تشعبت اصناف الغلاة وقال ابن سبأ ان العلى لم يمت ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة على وعلى فى السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض ويملأها عدلا ومتبعوه يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين كذا فى شرح المواقف ،

(سوء المزاج) بالضم وسكون الواو وعند الاطباء هو المرض المختص بعروضه للاعضاء

المفردة اولا وما يعرض للاعضاء المركبة يسمى سوء التركيب ـ ثم سوء المزاج قد يكون ساذجا وقد يكون ماديا ويجئ فى لفظ المرض فى فصل الضاد المعجمة من باب الميم وقديكون مختلفا وقد يكون مستويا ـ واختلفوا فى تفسيرهما فقال جالينوس المختلف ماخص عضوا والمستوى ماعم جميع البدن وقال الشيخ المستوى هو الذى استقر جوهر العضو وصار فى حكم المزاج الاصلى والمختلف مالا يكون كذلك ولذلك لا يؤلم المستوى لانه بطلت المقاومة بينه وبين الطبيعة ويؤلم المخالف لوجود المقاومة وذلك ان المزاج العرضى اما ان يكون العضو معه قد بطل استعداده للرجوع الى المزاج بسهولة اولا يكون كذلك والاول هو المتفق كالبرص والثانى هو المختلف كحمى العفن وعلى التفسير الاول يكون البرص من المختلف وحمى العفن من المستوى وبالجملة فالشيخ انماسمى المستقر مستويا لصيرورته كالمزاج الاصلى فى عدم ظهور الالم وغير المستقر مختلفا لانه مخالف لمقتضى الاصلى فى جانب الالم وجالينوس انما سمى العام مستويا لعمومه البدن كعموم المزاج الاصلى وغير العام مختلفا من حيث انه خلاف مقتضى الاصلى فى عدم العموم ـ وقد يكون سوء المزاج خلقيا وهو ما يكون فى اصل الخلقة غير معتدل ويسمى مزاجا غير فاضل وقد يكون عارضا وهو ما يكون فى اصل الخلقة معتدلا لكن تغير عن الاعتدال بسبب سوء التدبير ـ

(سوء الهضم) عندهم هو ان لاينهضم الطعام انهضاما تاما ويتغير فى المعدة الى بعض الكيفيات الردية ـ

(سوء القنية) بالقاف ثم النون عندهم هو مقدمة الاستسقاء وسببه ضعف الكبد وسوء مزاجها فيصير اللون ويبيض وينهج الاطراف والوجه والاجفان خاصة وربما فشا فى البدن كله حتى صار كالعجين ويلزمه كثرة النفخ والقراقر ويخص هذا المرض باسم فساد المزاج كذا يستفاد من بحر الجواهر والاقسرائى ـ وسوء التأليف وسوء التركيب وسوء اعتبار الحمل عند المنطقيين يذكر جميعها فى لفظ المغالطة فى فصل الطاء المهملة من باب الغين المعجمة ـ

فصل الباء الموحدة

(السبب) بفتح السين والموحدة فى اللغة الحبل وفى العرف العام هو كل شئ يتوسل به الى مطلوب كما فى بحر الجواهر ـ (وفى الجرجانى السبب فى اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود وفى الشريعة عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم غير مؤثر فيه ـ والسبب التام هو الذى يوجد المسبب بوجوده فقط والسبب الغير التام هو الذى يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط انتهى ـ) وعند اهل العروض يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما ما يسمى بالسبب الثقيل وهو حرفان متحركان نحولك وثانيهما مايسمى بالسبب الخفيف وهوحرفان ثانيهما ساكن مثل من ـ وعند الحكماء ويسمى بالمبدأ

ايضا هو مايحتاج اليه الشئ اما فى ماهيته اوفى وجوده وذلك الشئ يسمى مسببا بفتح الموحدة المشددة وترادفه العلة فهو اما تام او ناقص و الناقص اربعة اقسام لانه اما داخل فى الشئ فان كان الشئ معه بالقوة فسبب مادى او بالفعل فسبب صورى واما غير داخل فان كان مؤثرا فى وجوده فسبب فاعلى او فى فاعلية فاعله فسبب غائى ويجئ فى لفظ العلة توضيح ذلك فى فصل اللام من باب العين المهملة وقد صرح بكون هذا المعنى من مصطلح الحكماء هكذا فى بحر الجواهر وشرح القانونچة . ثم انهم قالوا تأدى السبب الى المسبب ان كان دائما او اكثريا يسمى ذلك السبب سببا ذاتيا والمسبب غاية ذاتية وان كان التأدى مساويا او اقليا يسمى ذلك السبب سببا اتفاقيا والمسبب غاية اتفاقية . قيل ان كان السبب مستجمعا لجميع شرائط التأدى كان التأدى دائما والسبب ذاتيا والمسبب غاية ذاتية والا امتنع التأدى فلا يكون سببا اتفاقيا . ولا غاية اتفاقية . واجيب بان كل ما هومعتبر فى تحقق التأدى بالفعل جزء من السبب اذ انتفاء المانع واستعداد القابل معتبرفيه مع انه ليس شئ منهما جزء منه فالسبب اذا انفك عنه بعض هذه الامور انفكاكا مساويا لاقترانه او انفكاكا راجحا عليه فهو السبب الاتفاقى والمسبب الغاية الاتفاقية والا فهو السبب الذاتى والمسبب الغاية الذاتيه كذا ذكر العلمى فى حاشية شرح هداية الحكمة فى فصل القوة والفعل . وعند الاطباء هو اخص مما هو عند الحكماء قال فى بحر الجواهر واما الاطباء فانهم يخصون باسم السبب ماكان فاعلا ولا كل سبب فاعل بل ماكان فعله فى بدن الانسان اولا ولا كل ما كان فعله كذلك فانهم لا يسمون الامراض اسبابا مع انها فاعلة الاعراض فى بدن الانسان بل ما كان فاعلا لوجود الاحوال الثلث اى الصحة والمرض والحالة الثالثة او حفظها سواء كان بدنيا او غير بدنى جوهرا كان كالغذاء والدواء او عرضا كالحرارة والبرودة ولذا عرفوه بما يكون فاعلا اولا فيجب عنه حدوث حالة من احوال بدن الانسان او ثباتها وقد يكون الشئ الواحد سببا ومرضا وعرضا باعتبارات مختلفة مثلا السعال قد يكون من اعراض ذات الجنب وربما استحكم حتى صار مرضا بنفسه وقد يكون سببا لانصداع عرق . ولفظ او فى التعريف لتقسيم المحدود دون الحد فهو اشارة الى ان السبب على قسمين فالذى يجب عنه حدوث حالة من تلك الاحوال يسمى السبب الفاعل والمغير والذى يجب عنه ثبوت حالة من تلك الاحوال يسمى السبب المديم والحافظ . ثم السبب باعتبار دخوله فى البدن وخروجه عنه ثلثة اقسام لانه . اما ان لا يكون بدنيا بان لايكون خلطيا او مزاجيا او تركيبيا بل يكون من الامور الخارجة مثل الهواء الحار او من الامور النفسانية كالغضب فان النفس غير البدن يسمى بادئا لظهوره من حيث يعرفه كل احد من بدأ الشئ اذا ظهر وعرف بانه الشئ الوارد على البدن من خارج المؤثر فيه من غير واسطة . وما ان يكون بدنيا فان اوجب حالة من الاحوال المذكورة بغير واسطة كايجاب العفونة للحمى يسمى واصلا لانه يوصل البدن

الى حالة وان اوجبها بواسطة كايجاب الامتلاء للحمى بواسطة العفونة يسمى سابقا لسبقها على الحمى بالزمان . وايضا السبب ينقسم باعتبار آخر الى ضرورى وغير ضرورى لانه اما ان تمكن الحيوة بدونه ويسمى غير ضرورى سواء كان مضادا للطبيعة كالسموم اولا كالتمرغ فى الرمل واما ان لا تمكن الحيوة بدونه ويسمى ضروريا وهو ستة جنس الحركة والسكون البدنيين وجنس الحركة والسكون النفسانيين وجنس الهواء المحيط وجنس النوم واليقظة وجنس المأكول والمشروب وجنس الاستفراغ والاحتباس ويسمى هذه بالاسباب الستة الضرورية وبالاسباب العامة ايضا . وباعتبار آخر الى ذاتى وهوما يكون تأثيره بمقتضى طبعه من حيث هو هو كتبريد الماء البارد والى عرضى وهو مالا يكون كذلك كتسخن الماء بحقن الحرارة . وباعتبار آخر الى مختلف وغير مختلف لانه اما ان يكون بحيث اذا فارق بقى تأثيره وهو المختلف او لا يكون كذلك وهو غير المختلف . ومن الاسباب الاسباب التامة وهى الاسباب التى افادت البدن الكمال ومنها الاسباب الكلية وهى مايلزم من وجوده حدوث الكائنات . وعند الاصوليين هو ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير ولا توقف للحكم عليه . فبقيد الطريق خرجت العلامة لانها دالة عليه لا طريق اليه اى مفضية اليه وبقيد عدم التأثير خرجت العلة وبالقيد الاخير خرج الشرط . ثم طريق الشئ لابد ان يكون خارجا عنه فخرج الركن ايضا . وقد جرت العادة بان يذكر فى هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر فى تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب فى معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازى كاليمين سبب لوجوب الكفارة وسبب له شبهة العلية كتعليق الطلاق بالشرط . ولما رأى صاحب التوضيح ان الرابع هو بعينه السبب المجازى قسم السبب الى ثلثة اقسام ولم يتعرض للسبب الذى فيه شبهة العلل فقسمه الى مافيه معنى العلة و الى ما ليس كذلك وسمى الثانى سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ماهو سبب مجازا اى مما يطلق عليه اسم السبب . فالسبب المحض الحقيقى مايكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم ولا وجوده ولا تعقل فيه معانى العلل بوجه ما لكن تخلل بينه وبين الحكم علة لاتضاف الى السبب كدلالته انسانا ليسرق مال انسان فانها سبب حقيقى للسرقة من غير ان يكون موجبا او موجدا لها وقد تخللت بينها وبين السرقة علة هى فعل السارق المختار غير مضافة الى الدلالة اذ لايلزم من دلالته على السرقة ان يسرقه البتة فان سرق لا يضمن الدال شيئا لانه صاحب سبب . والسبب فى معنى العلة هو الذى اضيفت اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم كسوق الدابة فانه سبب لما يتلف بها وعلة التلف فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق لان الدابة لا اختيار لها فى فعلها ولذا يضمن سائقها ما اتلفته لان السبب حينئذ علة العلة . والسبب المجازى

كاليمين بالله او الطلاق والعتاق لوجوب الكفارة او لوجود الجزاء فان اليمين شرعت للبر والبر لا يكون طريقا الى الكفارة او الجزاء ابدا ولكن لما كان يحتمل ان يفضى الى الحكم عند زوال المانع سمى سببا مجازا باعتبار مايؤل ولكن ليس هو بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة هذا . ثم اعلم ان مايترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعه فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت فى هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره يخص باسم العلة فاحفظ هذه الاصطلاحات المختلفة حتى لا يقع لك خبط فى عبارات القوم هكذا يستفاد من نور الانوار شرح المنار والتوضيح والتلويح .

(السحاب) بالفتح بمعنى ابر ويطلق ايضا على قرحة اقل حجما من القتام والقتام قشور شبيهة بالدخان منتشرة فى سواد العين كذا فى بحر الجواهر . وفى الموجز والسحاب قرحة على سواد العين اصغر واشد عمقا وبياضا انتهى . ويطلق ايضا على الرسوب الطافى . ويسمى غماما ايضا وقد سبق فى فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة .

(الانسحاب) هو عند النحاة سبق فى لفظ التابع فى فصل العين المهملة من باب التاء المثناة الفوقانية .

(السكوب) بالفتح هو ان تغلى الادوية وتصب على العضو قليلا قليلا ويجئ فى لفظ النطول فى فصل اللام من باب النون . وفى بحر الجواهر السكوبات بالفتح هى السيالات التى تصب على الاعضاء قليلا قليلا عن قريب قال ابو الفرج الفرق بينه وبين النطول ان النطول يستعمل فى الشئ الغليظ ويشبه ان يكون من النطل وهو الدردى والسكوب يستعمل فى الشئ الرقيق .

(السلب) بفتح السين واللام لغة المسلوب اى ماينزع من الانسان وغيره . وشرعا مركب القتيل وماعليهما اى على المركب والقتيل من السلاح والثياب والسرج واللجام وغيرها بخلاف ما معه من غلام او مركب آخر او الامتعة وغيرها فانه ليس بسلبه بل من جملة الغنائم فلا يدخل تحت قول الامام من قتل قتيلا فله سلبه هكذا فى البرجندى وجامع الرموز فى كتاب الجهاد . وعند الصوفية السلب بسكون اللام هو ما فى كشف اللغات سلب در اصطلاح سالكان سلب اختيار سالك را كويند در جميع احوال واعمال ظاهرى وباطنى . ويطلق السلب عند المنطقيين والحكماء سواء كان بفتحتين او بفتح الاول وسكون الثانى على مقابل الايجاب قالوا الايجاب والسلب قد يراد بهما الثبوت واللا ثبوت فثبوت

شيء لشيء ايجاب وانتفائه عنه سلب وقد يعبر عنهما بالوقوع واللاوقوع وبوقوع النسبة ولا وقوعها وقد يراد بهما ايقاع النسبة وانتزاعها اى رفعها . وبعبارة اخرى الايجاب ايقاع النسبة الثبوتية والسلب رفع الايجاب اى الثبوت اذ لو اريد به الايقاع لزم ان لا يتحقق السلب الا بعد تحقق الايجاب فيجب ان توقع النسبة فى كل سالبة وترفعها وهل هذا الا تناقض ويمكن ان يراد به الايقاع ويدفع الايراد بالفرق بين جزء الشيء وجزء مفهومه فان البصر ليس جزءا من العمى والا لم يتحقق الا بعد تحققه بل هو جزء من مفهومه فالايجاب جزء من مفهوم السلب وليس جزءا من السلب . ثم اعلم ان هذا المعنى هو المعتبر فى ايجاب القضية وسلبها لا المعنى الاول والا لكانت كل قضية صادقة فالقضية الموجبة ما اشتمل على الايجاب والسالبة ما اشتمل على السلب اشتمال الدال على المدلول فى القضية الملفوظة واشتمال المشروط على الشرط فى القضية المعقولة كاشتمال الكل على الجزء حتى لا يرد ان الايقاع علم فكيف يكون جزء من المعلوم الذى هو القضية . اعلم انهم قالوا الموجبة تستدعى وجود الموضوع دون السالبة يعنى ان صدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع حال ثبوت المحمول له واتحاده معه فى ظرف ذلك ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وان ساعة فساعة وان دائما فدائما بخلاف صدق السالبة فانه لا يستلزم وجود الموضوع بل قد يصدق بانتفائه ضرورة ان مالا ثبوت له فى نفسه فكيف يثبت له غيره لكن تحقق مفهوم السالبة فى الذهن يستلزم وجود موضوعه فى الذهن حال الحكم فقط . قال شارح اشراق الحكمة قولنا لابد للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف النفى . ليس معناه مايسبق الى الفهم وهو ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما فى الخارج دون موضوع الموجبة على ماظن وعلل به كون السالبة اعم من الموجبة لان موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما فى الخارج كقولنا اجتماع الضدين محال . ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتمثل فى خارج او ذهن دون موضوع السالبة لان موضوع السالبة لابد ان يكون كذلك بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت اى اذا اخذ من حيث هو غير ثابت على معنى ان للعقل ان يعتبر هذا فى السلب بخلاف الاثبات فانه وان صح على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث ان له ثبوتا ما لان الاثبات يقتضى ثبوت شيء حتى يثبت له شيء ولذا صح ان يقال المعدوم من حيث هو معدوم ليس بزيد ولا يصح ان يقال بانه من حيث هو معدوم زيد بل من حيث له ثبوت فى الذهن والغفلة الجمهور عن هذه الحيثية لدقتها وغموضها ظن ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما فى الخارج دون الموجبة ولا يصح ذلك الا بان يؤل بما ذكرنا . ويقال مقصودهم منه ان السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون الايجاب فيستقيم ولا يرد الاشكال فتمحض بما ذكرنا ان المقصود بوجود الموضوع فى الموجبة

والسالبة شئ واحد وهو تمثله فى وجود او وهم ليحكم عليه بحسب تمثله وان السالبة البسيطة انما تكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول اذا كان موضوعها غير ثابت واخذ من حيث هو غير ثابت لاستحالة اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث هو غير ثابت اومنتف لتوقف اثبات الشئ للشئ على ثبوته فى نفسه . واما ان لم يؤخذ من حيث هو غير ثابت بل اخذ من حيث ان له ثبوتا ما فى الذهن فيمكن اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث له ثبوت وتتالا زمان حينئذ لكن نحن لانأخذ موضوع السالبة من حيث هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت اى متمثل فى وجود او وهم على ما هو المصطلح والمتعارف وعلى هذا تتلا زمان فى جميع القضايا انتهى ما فى شرح اشراق الحكمة . ثم اعلم ان متأخرى المنطقيين اعتبروا قضية سالبة المحمول وحكموا بان موجبتها مساوية للسالبة البسيطة فكما ان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع فكذلك الموجبة المحمول . وفرقوا بينهما بان فى السالبة المحمول زيادة اعتبار اذ فى السالبة نتصور الطرفين والنسبة بينهما ونرفع تلك النسبة و فى السالبة المحمول نتصور الطرفين والنسبة ونرفعها ثم نعود ونحمل ذلك السلب على الموضوع فانه اذا لم يصدق ايجاب المحمول على الموضوع يصدق سلبه عليه فتكرر اعتبار السلب فيها بخلاف السالبة فان فيها اربعة امور تصور الموضوع وتصور المحمول و تصور النسبة الايجابية وسلبها و فى السالبة المحمول خمسة اشياء وهى تلك الامور الاربعة مع حمل السلب على الموضوع وهكذا الحال فى السالبة الموضوع فانه قد حمل فيها سلب العنوان على الموضوع . و من ههنا تسمعهم يقولون معنى السالبة المحمول ان الموضوع شئ سلب عنه المحمول ومعنى السالبة الطرفين ان شيئا سلب عنه الموضوع هو شئ سلب عنه المحمول ومعنى السالبة ان الموضوع سلب عنه المحمول فالسالبة وسالبة المحمول تشتركان فى ان السلب خارج عن المحمول فيهما جميعا وانما الفرق بينهما بزيادة اعتبار كما عرفت فلذا لا تستدعيان وجود الموضوع . واما الفرق بين السالبة وسالبة الطرف سواء كانت سالبة الموضوع او سالبة المحمول او سالبة الطرفين وبين المعدولة الموضوع ومعدولة المحمول ومعدولة الطرفين فبخروج السلب وعدم خروجه هذا ما قالوا . وفيه نظر لان قولهم نعود ونحمل ذلك السلب على الموضوع يقتضي انيكون السلب جزءا من المحمول وهو يناقض قولهم ان السلب خارج عن المحمول فيهما معا . وكذا الحال فى سالبة الموضوع الا ان يتكلف ويقيد الموضوع والمحلول بالاولين اللذين ورد عليهما السلب وعلى هذا يدخل اقسام سالبة الطرف فى المحصلة فلابد من تخصيص قولهم ان الموجبة المحصلة تقتضى وجود الموضوع بماعدا سالبة المحلول او تخصيص تقسيم المعدولة والمحصلة بما بقى على موضوعه ومحموله الاولين بان لم يرجع فى موضوعه من وضع الى وضع آخر ولا فى محموله من حمل الى حمل آخر حتى تخرج اقسام سالبة الطرف من القسمين معا . وايضا المقدمة القائلة

بان ثبوت الشیٔ للشیٔ يستلزم ثبوت المثبت له لايستثنى العقل منها الامر السلبى ۔ وايضا المفهوم من كلام الشيخ وغيره ان الايجاب مطلقا يقتضى وجود الموضوع وانه لا فرق بين ما سموه سالبة المحمول والمعدولة فالموجبة مطلقا تقتضى وجود الموضوع لاجل معنى الرابطة لا لاقتضاء المحمول ذلك ۔ والحق ان السالبة المحمول على ما اعتبره المتأخرون قضية ذهنية لان اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه انما هو فى الذهن فتقتضى وجود الموضوع فى الذهن لا فى الخارج فيكون بينها و بين السالبة الخارجية تلازم ۔ ويرد عليه ان نفس السلب وان كان امرا اعتباريا ذهنيا لكن يجوز ان يكون الاتصاف به فى الخارج لما تقرر ان الاتصاف الخارجى لايستدعى وجود الصفة فى الخارج بل انما يقتضى وجود الموصوف فيه كما فى الاتصاف بالعمى ۔ ويمكن ان يجاب بان الموجبة السالبة المحمول تصدق عند عدم موضوعها فى الخارج مطلقا كما فى قولك العمى ليس بموجود وقد تقرر ان الايجاب مطلقا يستدعى وجود الموضوع فلا بد ان تكون هذه القضية ذهنية لوجود الموضوع فى الذهن فكذا سائر الموجبات السالبة المحمول لعدم الفرق ۔ ولا يخفى ان للمناقشة فيه مجالا وقد بقيت ههنا ابحاث تركناها حذرا من الاطناب فان شئت فارجع الى كتب المنطق ۔

(سلب المزيد وسلب القديم) القديم يذكر فى لفظ السلوك فى فصل الكاف من باب السين المهملة ۔

(اسلوب الحكيم) عند اهل المعانى هو تلقى المخاطب بغير ما يترقب بحمل كلامه على خلاف مراده تنبيها له على انه هو الاولى بالقصد وهو من خلاف مقتضى الظاهر كقول القبعثرى للحجاج حين قال الحجاج له مخوفا اياه لا حملنك على الادهم يعنى به القيد مثل الامير يحمل على الادهم والاشهب (فابرز القبعثرى وعيد الحجاج فى معرض الوعد وتلقاه بغير مايترقب بان حمل لفظ الادهم الذى فى كلام الحجاج على الفرس الادهم اى الذى غلب سواده حتى ذهب البياض الذى فيه وضم اليه الاشهب اى الذى غلب بياضه حتى ذهب ما فيه من السواد قرينة على تعيين مراد القبعثرى ودفعا لمراد الحجاج فان مراد الحجاج انما هو القيد فنبه على ان الحمل على الفرس الادهم هو الاولى بان يقصده الامير اى من كان مثل الامير فى السلطان وبسطة اليد فجدير بان يصفد بان يعطى المال لا ان يصفد بان يقيد ويعذب بالنكال ۔ قال الحجاج له ثانيا اردت به الحديد فقال القبعثرى الحديد خير من البليد فحمل الحديد ايضا على خلاف مراد الحجاج اى الجلد الماضى فى الاموره واصل القصة ان القبعثرى الشاعر كان جالسا فى بستان مع جملة الادباء وكان الزمان زمان الحصرم [١] فجرى ذكر الحجاج فى ذلك المجلس فقال القبعثرى تعريضا على الحجاج اللهم سود وجهه

[١] الحصرم اول العنب ما دام حامضا كما فى المصباح (لمصححه)

واقطع عنقه واسقنى من دمه فاخبر الحجاج بذلك فاحضر القبعثرى وهدده فقال القبعثرى اردت بذلك الحصرم فقال له الحجاج لاحملنك الى آخر القصة فانظر الى ذكاوة القبعثرى فقد سخر الحجاج بهذا الاسلوب حتى تجاوز عن جريمته واحسن اليه وانعم عليه هكذا فى المطول وحاشية الچلبى فى آخر الباب الثانى •) ولفظ الاسلوب بضم الهمزة وسكون السين بمعنى روش وراه و وجه التسمية ظاهر [١] (و فى اصطلاحات الجرجانى اسلوب الحكيم هو عبارة عن ذكر الاهم تعريضا للمتكلم على تركه الاهم كما قال الخضر عليه السلام حين سلم عليه موسى عليه السلام انكارا لسلامه لان السلام لم يكن معهودا فى تلك الارض بقوله انى بارضك السلام فقال موسى عليه السلام فى جوابه انا موسى كانه قال اجبت عن اللائق بك وهو ان تستفهم عنى لا عن سلامى بارضى فقول موسى هو اسلوب الحكيم انتهى •) (وفى المطول ويأتى السائل بغير ما يتطلب بتنزيل سؤاله منزلة غيره تنبيها على ان ذلك الغير هو الاولى بحال ذلك السائل او المهم له كقوله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج فقد سألوا عن السبب فى اختلاف القمر فى زيادة النور ونقصانه حيث قالوا ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يتزايد قليلا قليلا حتى يمتلئ ويستوى ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ ولا يكون على حالة واحدة فاجيبوا ببيان الغرض [٢] من هذا الاختلاف وهو ان الاهلة بحسب ذلك الاختلاف معالم يوقت بها الناس امورهم من المزارع والمتاجر وآجال الديون والصوم وغير ذلك ومعالم للحج يعرف بها وقته وذلك للتنبيه على ان الاولى بحال السائلين ان يسئلوا عن الغرض لا عن السبب فانهم ليسوا ممن يطلعون بسهولة على ما هو من دقائق علم الهيئة وايضا لا يتعلق لهم به غرض وايضا لم يعط الانسان عقلا بحيث يدرك به ما يريد من حقائق الاشياء و ماهياتها ولهذا لم يجب فى الشريعة البحث عن حقائقها انتهى •)

(**الاسهاب**) بالهاء عند اهل المعانى اعم من الاطناب وهو التطويل لفائدة اولا لفائدة وقيل هو الاطناب ويجئ فى فصل الباء الموحدة من باب الطاء المهملة •

فصل التاء المثناة الفوقانية

(**السبات**) بالضم وفتح الموحدة النوم واصله الراحة قال الله تعالى وجعلنا نومكم سباتا • وعند الاطباء نوم طويل غرق ثقيل • والمقصود بالطويل ان يكون زائد المقدار على النوم الطبيعى وبالغرق ان لا يكون مخلوطا بالتململ والحركة كنوم الصحاح فانه لا يخلو عن ادنى

[١] وفى المختار الاسلوب الفن (لمصححه)

[٢] لا يخفى بحال المؤلف والعلامة ان المناسب ان يقولا ببيان الحكمة لان افعال الله تعالى منزهة عن الغرض عند الاشاعرة وانما اوقعهما فيه تقرير اهل الاعتزال كالسكاكى والزمخشرى ومن العجب ان الزمخشرى قال فاجيبوا ببيان الحكمة (لمصححه)

تململ وحركة من جانب الى جانب وبالثقيل ان يكون صاحبه عسر التنبه بالتنبيه هكذا فى بحر الجواهر والاقسرائى .

(السبات السهرى) عند الاطباء اسم لورم دماغى عن بلغم وصفراء فهو علة سرسامية مركبة من السرسام البارد والحار . وعلامته مركبة من علامتى السرسامين . وقد يغلب البلغم فتغلب علاماته ويسمى سباتا سهريا . وقد تغلب الصفراء فتغلب علاماتها ويسمى سهرا سباتيا . وعلاجه مركب من علاجى السرسامين . وقد يسميه البعض بالشخوص وليس كذلك بل الشخوص نوع من الجمود كذا قال الشيخ هكذا فى بحر الجواهر والموجز .

(السكت) بالفتح وسكون الكاف عند القراء هو قطع الصوت زمنا دون زمن من غير تنفس واختلفت الفاظ الائمة فى التأدية عنه بما يدل على طوله وقصره فعن حمزة رحمه الله فى السكت على الساكن قبل الهمزة سكتة يسيرة . وقال الاشنانى سكتة قصيرة . وعن الكسائى سكتة مختلسة من غير اشباع . وقال ابن غلبون وقفة يسيرة . وقال مكى وقفة خفيفة . وقال ابن شريح دقيقة . وعن قتيبة من غير قطع نفس . وعن الدانى سكتة لطيفة . وعن الجعفر قطع الصوت زمانا قليلا اقصر من زمن اخراج النفس لانه ان طال صار وقفا . وفى عبارات اخر قال ابن الجذرى والصحيح انه مقيد بالسماع والنقل ولا يجوز الا فيما صحت الرواية به بمعنىً مقصود بذاته . وقيل يجوز فى رؤس الآى مطلقا حالة الوصل لقصد البيان كذا فى الاتقان . وقد يطلق على الوقف ويجئ فى فصل الفاء من باب الواو مع بيان الفرق بينه وبين القطع والوقف . والسكتة بالفتح عند الاطباء هى تعطل الاعضاء عن الحس والحركة الا التنفس لسدة كاملة فى بطون الدماغ الثلثة ومجارى روحه وهذا المرض قد يسمى باسم عرض يلزمه وهو السكوت كما يسمى الصرع باسم عرض يلزمه وهو السقوط . والفرق بين الميت والمسكوت يعسر جدا ولذا حرم الدفن الى تيقن الحال وظهور الموت هكذا فى بحر الجواهر والاقسرائى .

(السمت) بالفتح وسكون الميم فى اللغة بمعنى راه وروش نيك وراه راست يافتن وعند اهل الهيئة قوس من الافق محصورة بين الدائرة السمتية اى دائرة الارتفاع المسماة بدائرة السمت ايضا . وبين دائرة السموت المسماة ايضا بدائرة المشرق والمغرب وهى دائرة عظيمة تمر بقطبى الافق وقطبى نصف النهار . وقطبا اول السموت نقطتا الشمال والجنوب وهى تقطع نصف النهار على نقطتى سمت الرأس والقدم على زوايا قوائم . وقطبا نصف النهار نقطتا المشرق والمغرب . وقطبا الافق نقطتا سمت الرأس والقدم فدائرتا الافق ونصف النهار تمران بقطبى اول السموت . ودائرة الارتفاع وهى العظيمة المارة بقطبى

الافق وبكوكب ما تقطع الافق بنقطتين على زوايا قوائم وهما غير ثابتتين بل منتقلتان على دائرة الافق بحسب انتقال الكوكب من موضع الى موضع فى الارتفاع والانحطاط وتسمى كل واحدة من نقطتى التقاطع نقطة السمت والنقطة السمتية والخط الواصل بين هاتين النقطتين يسمى خط السمت وبحسب انتقل التقاطعين ينتقل ايضا قطبا الدائرة السمتية على الافق . والقوس الواقعة من دائرة الافق بين احدى نقطتى التقاطع اى بين احدى نقطتى السمت وبين احدى نقطتى المشرق والمغرب تسمى قوس السمت . فمبدأ السمت نقطتا المشرق والمغرب وتمام السمت هى القوس الواقعة من الافق بين احدى نقطتى السمت وبين احدى نقطتى الجنوب والشمال فابتداء السمت من دائرة اول السموت ولذا سميت بها فان دائرة الارتفاع اذا انطبقت عليها كانت دائرة الارتفاع بحيث ليس لها قوس سمت لان نقطتى التقاطع قد انطبقتا على نقطتى المشرق والمغرب فلا تحصر من الافق قوس بين احديهما وبين احدى نقطتى المشرق والمغرب واذا فارقتها دائرة الارتفاع ابتداء السمت وتتزايد الى ان تنطبق دائرة الارتفاع نصف النهار وحينئذ تصير قوس السمت ربعا من الدور ولا يكون هناك تمام سمت هذا . وقال عبد العلى البرجندى الظاهر ان نقطة السمت هى نقطة التقاطع التى هى اقرب الى الكوكب فتكون قوس السمت هى الواقعة بين تلك النقطة ومشرق الاعتدال ومغربه ايهما يكون اقرب . والقوس الواقعة فى الربع المقابل بين التقاطع الآخر ومغرب الاعتدال او مشرقه وان كانت مساوية لقوس السمت لكن لا تسمى قوس السمت كما لا يخفى على من يزاول الاعمال الحسابية انتهى . وبالنظر الى هذا قال عبد العلى القوشجى فى رسالة فارسية دائرهٔ ارتفاع عظيمه آن بودكه بدو قطب افق وبنقطهٔ مفروضه از فلك البروج كذرد وقوسى از افق كه ميان اين دائره ودائرهٔ اول السموت كذرد از جانب اقرب آن را قوس سمت آن نقطهٔ مفروضه كويند وسمت ارتفاع آن نقطه نيز كويند اكر آن نقطه فوق الارض باشد واكر تحت الارض بود سمت انحطاط آن نقطه كويند انتهى . پس قوس سمت اعم است از سمت ارتفاع وسمت انحطاط هذا الذى ذكر هو المشهور . وذهبت طائفة الى عكس هذا فقالوا قوس السمت قوس من الافق بين نقطة السمت ونقطة الشمال والجنوب بشرط ان لا يكون اكثر من الربع وتمام السمت قوس منه بين نقطة السمت ونقطة المشرق والمغرب بشرط ان تكون اقل من الربع فعلى هذا مبدأ السمت نقطتا الشمال والجنوب وتكون دائرة نصف النهار هى دائرة اول السموت وتكون اول السموت مسماة بدائرة المشرق والمغرب كذا ذكر عبد العلى البرجندى فى حاشية الجغمنى . وقال فى شرح التذكرة اعلم ان عرض تسعين مستثنى من هذه الاحكام لعدم تعين نقطتى المشرق والمغرب ونقطتى الشمال والجنوب هناك . واعلم ايضا ان النقطة المطلوب ارتفاعها او انحطاطها ان كانت فى شمال اول

السموت فالسمت شمالى وان كانت فى جنوبها فالسمت جنوبى وان كان الارتفاع او الانحطاط شرقيا فالسمت شرقى وان كان غربيا فهو غربى انتهى . بدانكه اسطرلابى كه بران دوائر سموت رسم كنند يعنى دوائر ارتفاع آنرا اسطرلاب مسمت خوانند .

(سمت الرأس) عند اهل الهيئة نقطة من الفلك ينتهى اليها الخط الخارج من مركز العالم على استقامة قامة الشخص ويقابله سمت القدم وسمت الرجل بكسر الراء المهملة . اعلم انه اذا قام شخص على طرف قطر من اقطار الارض واخرج ذلك القطر على استقامة قامته من الطرفين الى سطح الفلك الاعلى حدثت فيه نقطتان فالتى منهما اقرب من ذلك الشخص تسمى سمت الرأس لانها اقرب الى رأسه والاخرى سمت القدم وسمت الرجل . واما ما قيل ان سمت الرأس هو ما يحاذى رأس ذلك الشخص ففيه ان المقصود وان كان ظاهرا لكن يرد على ظاهره ان سمت القدم ايضا على محاذاة رأسه كذا ذكر عبد العلى البرجندى فى شرح التذكرة .

(سمت المطالع) عندهم قوس من الافق بين فلك البروج اى نقطة الطالع وبين دائرة الارتفاع فان الافق وفلك البروج يتقاطعان على نقطتين تسمى احديهما وهى التى فى جهة الشرق بالطالع والاخرى وهى التى فى جهة الغرب بالغارب . وهما قد تكونان بعينهما نقطتى المشرق والمغرب كما اذا كان الاعتدالان على الافق وقد تكونان غيرهما فدائرة الارتفاع اذا قطعت الافق على غير نقطتى الطالع والغارب فهناك قوس من الافق بين الطالع وبين نقطة تقاطع دائرة الارتفاع مع الافق وتلك القوس بشرط كونها من الافق الشرقى تسمى قوس السمت من الطالع اذ لو كانت من الافق الغربى فلا تسمى سمت الطالع فالمقصود بالافق فى التعريف هو الافق الشرقى . ثم ان سمت الطالع يتحد بسمت الارتفاع المذكور سابقا اذا كان الطالع احد الاعتدالين . واعلم ان دوائر الارتفاع غير متناهية ولا يعلم ان المقصود ههنا اى دائرة منها والاشبه ان تراد منها دائرة ارتفاع كوكب يستخرج الطالع منه وان دائرة الارتفاع اذا مرت بالجزء الطالع لا يكون له سمت وكذا اذا انطبقت دائرة البروج على الافق فى عرض يساوى تمام الميل الكلى فانه لا يكون حينئذ سمت طالع هذا خلاصة ما ذكر عبد العلى البرجندى فى حاشية الجغمنى .

(سمت القبلة) عندهم نقطة من الافق اذا واجهها الانسان كان مواجها للقبلة . واما قوس سمت القبلة للبلد وقد تسمى بقوس انحراف سمت القبلة ايضا وبانحراف سمت القبلة ايضا وقد يطلق سمت القبلة على هذه القوس ايضا على ما ذكره القاضى الرومى فقوس من دائرة الافق فيما بين دائرة نصف النهار والدائرة المارة بسمت رؤس اهل البلد ورؤس اهل مكة . فنقول البلد بالقياس الى مكة شرفها الله ان كان شماليا فقط او جنوبيا فقط

فهما تحت نصف نهار واحد فيتوجه المصلى على الاول الى نقطة الجنوب وعلى الثانى الى نقطة الشمال فنقطتا الشمال والجنوب هما سمت القبلة وليس ههنا للبلد قوس سمت القبلة ٠ وان كان البلد شرقيا عنها او غربيا فقط او واقعا عنها بين الشرق والشمال او الشرق والجنوب تفرض هناك دائرة عظيمة تمر بسمتى رأس اهل البلد ومكة وتقاطع الافق على نقطتين غير نقطتى الشمال والجنوب فتنحصر قوس من الافق بين احديهما و بين احدى نقطتى الشمال والجنوب فتلك القوس هى سمت القبلة للبلد لان المصلى يجب ان ينحرف عن نقطة الجنوب او الشمال بمقدار تلك القوس ليكون مواجها للقبلة هكذا ذكر السيد الشريف فى شرح الملخص ٠ قال عبد العلى البرجندى فى حاشية الجغمنى هكذا وقع فى كتب الهيئة من غير تميين ان هذه القوس من اى ربع من ارباع الافق تؤخذ ٠ والتحقيق ان مكة ان كانت غربية عن البلد وكان طولها اقل من طوله فان وقعت نقطة تقاطع الدائرة السمتية فى الربع الغربى الجنوبى كانت قوس السمت من ذلك الربع مبتدأة من نقطة الجنوب وان وقعت فى الغربى الشمالى كانت قوس السمت منه مبتدأة من نقطة الشمال ٠ وان كان طول مكة اكثر من طوله كانت نقطة التقاطع السمتية فى الجانب الشرقى ومبدأ السمت على قياس ما مر ٠ وان كان طول مكة مثل طول البلد لا يكون للبلد سمت قبلة بهذا المعنى ٠ وقال فى شرح بيست باب خط سمت قبله فصل مشترك است ميان سطح افق حسى ودائرهٔ عظيمه كه بسمت رأس مكه ورأس بلد مفروض كذرد وسمت قبله نقطهٔ تقاطع اين دائره است با افق بلد آن تقاطع كه در جهت مكه بود وانحراف سمت قبله قوسى است از دائرهٔ افق ما بين خط سمت قبله وخط نصف النهار بشرطيكه از ربع زياده نبود ٠ وخط نصف النهار فصل مشترك است ميان سطح افق حسى ودائرهٔ نصف النهار ٠

فصل الجيم

(السحج) بفتح السين والحاء المهملة فى اللغة خراشيدن وپوست باز كردن ٠ ويقال حقيقة عند الاطباء على تفرق اتصال منبسط فى سطح عضو زال معه شئ من ظاهر ذلك السطح عن موضعه ٠ ومجازا على ما كان من هذا التفرق فى السطح الباطن من الامعاء ثم اشتهر هذا المجاز عندهم حتى اذا اطلق لفظ السحج بادر منه هذا المعنى الى الفهم كذا فى بحر الجواهر وقد سبق فى لفظ الخدش ايضا فى فصل الشين من باب الخاء المعجمتين ٠

(السفاتج) جمع سفتجة معرب سفته وسفته [١] بمعنى الشئ المحكم وسمى هذا القرض به لاحكام امره ٠ وفى المغرب السفتجة بضم السين وفتح التاء واحدة السفاتج وصورتها ان

[١] اشارة الى ان فى سين سفتجة اختلافا قيل بضم السين وقيل بفتحها اذ هى اما معرب سفته بالضم واما معرب سفته بالفتح واما التاء فمفتوحة فيهما (المصحح)

يدفع الى تاجر مالا قرضا ليدفعه الى صديقه فى بلده وانما يدفعه على سبيل القرض لا على طريق الوديعة لان ذلك التاجر لا يدفع عين ذلك المال بل انما يؤديه مثله فلا يكون وديعة وانما يقرضه ليستفيد المقرض سقوط خطر الطريق ، وبعبارة اخرى هى ان يقرض انسانا ليقضيه المستقرض فى بلد يريده المقرض ليستفيد به سقوط خطر الطريق وهو فى معنى الحوالة وهذا مكروه لانه نوع نفع استفاد به المقرض وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قرض جر نفعا هكذا فى الهداية والكفاية ،

فصل الحاء المهملة

(السبحة) الهباء فانه ظلمة خلق الله فيها الخلق ثم رش عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطأ ضل وغوى كذا فى الجرجانى ، وفى الاصطلاحات الصوفية هى الهباء المسماة بالهيولى لكونها غير واضحة ولا موجودة الا بالصور لا بنفسها ، [١]

(التسبيح) تنزيه الحق عن نقائص الامكان وامارات الحدوث وعن عيوب الذات والصفات وكذلك التقديس كذا فى الجرجانى ،

(المنسرح) اسم فاعل است از انسراح بمعنى برهنه شدن وبيرون آمدن از جامه ودر اصطلاح اهل عروض اسم بحريست از بحور مشتركه در ميان عرب وعجم واصل اين بحر مستفعلن مفعولات بضم تا است چهار بار [٢] واين بحر در نقصان اركان بحدى ميرسدكه آنچه بر وزن دو ركن است همچون من يشترى الباذنجان كه بر وزن مستفعلن مفعولات است در اشعار عرب آنرا مصراع تمام ميدارند واين نقصان واختصار را به بيرون آمدن از جامه تشبيه كرده اند واين بحر را منسرح كفته اندواين بحر مثمن ومسدس هر دو مستعمل است كذا فى عروض سيفى ، (ونيز در عروض سيفى مذكور است كه اين بحر را ازان جهت منسرح كويندكه انسراح در لغت آسانى وروانى است وچون در اركان اين بحر سببها مقدم اند بر وتد آسان تر كفته مى شود) وتحقيق زحافهاى اين بحر از كتب عربيه وفارسية عروض معلوم بايد كرد ،

(السطح) بالفتح وسكون الطاء المهملة بمعنى بام وبالاى هر چيز كما فى الصراح وعند بعض المتكلمين هو الجواهر الفردة المنضمة فى جهتين فقط اى فى الطول والعرض وقد يسمى سطحا جوهريا ، وعند الحكماء هو العرض المنقسم فى جهتين فقط (اى العرض

[١] فى المصباح الهباء بالمد دقاق التراب والشئ المنبث الذى يرى فى ضوء الشمس (لمصححه)

[٢] اعلم ان اصل هذا البحر انما كان مستفعلن مفعولات اربع مرات فى العروض الفارسى واما فى العربى فستفعلن مفعولات مستفعلن مرتين وان شئت تحقيق هذا المقال فارجع الى عروض الوحيد التبريزى وكتاب التيسير (لمصححه)

الذى يقبل الانقسام طولا وعرضا لا عمقا ونهايته الخط والخط عرض يقبل الانقسام فى جهة واحدة اى طولا فقط ونهايته النقطة والنقطة عرض لا يقبل الانقسام اصلا اى لا طولا ولا عرضا ولا عمقا) والسطح يسمى بسيطا ايضا وهو عندهم قسم من المقدار الذى هو الكم المتصل كما يجئ فى موضعه . وهو قسمان . اما مفرد وهو ما يعبر عنه باسم واحد كثلثة وكجذر خمسة . واما مركب وهو ما يعبر عنه باسمين ويسمى ذا الاسمين كثلثة وجذر خمسة مجموعين . وايضا . اما مستو وهو ما يكون الخطوط المستقيمة المفروضة عليه متحاذية اى متقابلة بان لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض فخرج سطح الكرة لعدم كون الخطوط المفروضة عليه مستقيمة وسطح الاسطوانة والمخروط المستديرين لعدم كون الخطوط المفروضة عليه متحاذية . او يقال هو ما يماسه جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه فى اى جهة تخرج . فبقيد المستقيمة خرج سطح الكرة وبقيد اى جهة تخرج سطح الاسطوانة والمخروط المستديرين فانه وان ماسته جميع الخطوط المستقية المخرجة عليه لكن لا فى اى جهة بل فى بعضها . واما غير مستو وهو بخلافه فان كان بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه اى فى ذلك السطح المقطوع دائرة اما فى جميع الجهات كسطح الكرة او فى بعضها كسطح المخروط والاسطوانة المستديرين فهو مستدير . وقد يخص السطح المستدير بالاول اى بما اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه الدائرة فى جميع الجهات فيكون المستدير بهذا المعنى مرادفا للسطح الكروى . وقد يطلق على سطح الاسطوانة المستديرة وعلى سطح احدى نهايتيه نقطة والاخرى محيط دائرة تكون بحيث تتساوى الخطوط المخرجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط وهو السطح المخروطى . وان لم يكن السطح الغير المستوى بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه دائرة فى جميع الجهات او فى بعضها يسمى منحنيا ومحدبا هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب . قال عبد العلى البرجندى فى حاشية الجغمنى السطح المستدير يطلق على معنيين . احدهما عام شامل لسطح الاسطوانة والمخروط والبيضى وغيرها وهو الذى اذا قطع بسطح مستو فى بعض الجهات تحدث دائرة . وثانيهما خاص وهو الذى اذا قطع بسطح مستو فى اى جهة كانت تحدث دائرة وقد يطلق السطح المستدير على بعضه انتهى . ثم ان كلا من المستوى والمستدير اما متواز او غير متواز ويجئ فى لفظ التوازى فى فصل الياء التحتانية من باب الواو . والسطح المحدب والسطح المقعر من الفلك يجئ فى فصل الكاف من باب الفاء .

(السطح التنينى) هو قطعة من سطح الكرة يحيط بها نصفا محيطى دائرتين عظيمتين المفروضتين على سطح تلك الكرة . والمجسم الذى يحيط به هذا السطح ونصفا سطحى الدائرتين المذكورتين يسمى ضلع الكرة هكذا ذكر عبد العلى البرجندى فى شرح التذكرة فى الفصل الاول من الباب الرابع .

(السطوح المتشابهة) هى التى زواياها متساوية واضلاعها المحيطة بالزوايا المتساوية متناسبة .

(السطوح المتكافية الاضلاع) هى التى اضلاعها متناسبة على التقديم والتأخير اى يقع فى كل منهما مقدم وتال كما اذا كان شكلان نسبة ضلع من احدهما الى ضلع من الآخر كنسبة ضلع آخر من الآخر الى ضلع آخر من الاول كذا فى تحرير اقليدس وحواشيه فى صدر المقالة السادسة . [١]

(السطح المطوق) قد ذكر فى لفظ الحلقة فى فصل القاف من باب الحاء المهملة .

(المسطح) بفتح الطاء المشددة عند المحاسبين والمهندسين يطلق على شكل يحيط به خط واحد او اكثر كما يجئ فى فصل اللام من باب الشين المعجمة . وعلى شكل مسطح قائم الزوايا يحيط باحدى زواياه خطان مختلفان كما فى حاشية تحرير اقليدس وهذا هو المستطيل فعلى هذا يكون مباينا للمربع . وفى تلك الحاشية ايضا ويقال المسطح هو الذى يحصل من ضرب احد الخطين المحيطين باحدى الزوايا القائمة فى الآخر انتهى فعلى هذا يكون المسطح اعم من المربع . وفى تحرير اقليدس العدد المسطح هو المجتمع من ضرب عدد فى عدد ويحيط به عددان هما ضلعاه متساويين كانا او مختلفين . والعدد المربع هو المجتمع من ضرب عدد فى مثله ويحيط به عددان متساويان انتهى . وفى تلك الحاشية فالعدد المربع اخص من العدد المسطح . والمفهوم من شرح خلاصة الحساب انهما متباينان حيث قال المسطح هو حاصل ضرب عدد فى عدد آخر اى لا فى نفسه كالعشرين الحاصل من ضرب الاربعة فى الخمسة فان حاصل ضرب العدد فى نفسه يسمى مربعا وقد صرح فى تلك الحاشية بذلك ايضا حيث قال سموا كل عدد يجتمع من ضرب عددين مختلفين احدهما فى الآخر مسطحا .

(التسامح) بالميم فى عرف العلماء استعمال اللفظ فى غير حقيقته بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليه اعتمادا على ظهور الفهم فى ذلك المقام كذا ذكر الچلبى فى حاشية التلويح فى الخطبة . (وفى اصطلاحات السيد الجرجانى هو ان لا يعلم الغرض من الكلام ويحتاج فى فهمه الى تقدير لفظ آخر . [٢]

[١] يعنى ان قوله السطوح المتشابهة الى قوله وتال مأخوذ من التحرير وما بعده من حواشيه كما يظهر عند المراجعة (لمصححه)

[٢] اعلم ان المسامحة من السماحة كان المتكلم يعطى علما للسامع فيستعمل الكلام فى غير معناه الظاهر اعتمادا على فهمه المقصود فالمسامحة استعمال اللفظ فى غير معناه الظاهر لظهور المقصود والظهور ان معناه الظاهر ليس بمقصود (لمصححه)

(السماحة) هى بذل ما لا يجب تفضلا كذا فى اصطلاحات السيد الجرجانى .

(المسامحة) ترك ما يجب تنزها كذا فى الجرجانى .

فصل الخاء المعجمة

(السلخ) بالفتح وسكون اللام قسم من سرقة الاشعار [١] ويسمى الماما ايضا (وهو ان تعمد الى بيت فتضع مكان كل لفظ لفظا آخر فى معناه وتجعله بيتا آخر مثل ان تقول فى قول الشاعر . شعر . دع المكارم لا ترحل لبغيتها . واقعد فانك انت الطاعم الكاسى . هكذا . شعر . ذر المآثر لا تذهب لمطلبها . واجلس فانك انت الآكل اللابس . كذا فى الجرجانى) ويجئ فى فصل القاف من هذا الباب .

فصل الدال المهملة

(السجود) بضم السين فى اللغة الخضوع وفى الشرع وضع الجبهة او الانف على الارض وغيرها كذا فى جامع الرموز فى فصل صفة الصلوة . وعند الصوفية عبارة عن سحق آثار البشرية ومحقها باستمرار ظهور الذات المقدسة كذا فى الانسان الكامل . وسجود قلب در اصطلاح صوفيه عبارت است از فنا فى الله نزد شهود عبد او را بحيثيتى كه استعمال جوارح باز ندارد او را از آن حالت بلكه از استعمال جوارح خبر ندارد كذا فى لطائف اللغات . ويجئ فى لفظ الصلوة .

(مسجد) در لغات سجده كاه را كويند (اما در اصطلاح علماء پس بفتح جيم موضع سجود را كويند هر جا كه باشد وبكسر جيم مكان معين خاص كه براى اداى نماز وقف كنند .) ودر اصطلاح سالكان مظهر تجلى جمالى را كويند وقيل آستانهٔ پير ومرشد كذا فى كشف اللغات .

(السجادة) بالكسر بمعنى جاى نماز ونشان سجده در پيشانى كما فى المنتخب . وعند اهل السلوك هو من يستقيم على الشريعة والطريقة والحقيقة ومن لم يكن كذلك لا يسمى سجادة الا رسما ومجازا وهو معرب سه جاده والمقصود منها ثلث طرق الشريعة والطريقة والحقيقة كذا فى مجمع السلوك فى بيان معنى السلوك .

(السدة) بالضم والدال المهملة المشددة عند الاطباء لزوجة وغلظ ينبت فى المجارى

[١] اى من نوعها الظاهر وهو ان يؤخذ المعنى كله اما مع اللفظ كله او بعضه او وحده وهذا القسم هو الثالث اعنى ان يؤخذ المعنى كله وحده واما القسم الاول فنوعان نوع يسمى نسخا وانتحالا ونوع يسمى اغارة ومسخا والقسم الثانى يسمى ايضا اغارة ومسخا ومن رام الاطلاع على التفصيل فليرجع الى موضعه (لمصححه)

والعروق الضيقة فتمنع الغذاء والفضلات من النفوذ فيها والسدد الجمع ـ وتطلق السدة ايضا على ما يمنع نفوذ بعضها دون البعض ومثال ذلك انا اذا قلنا ان رقة البول تدل على السدد فمعناه ان السدة منعت نفوذ الشئ الثخين من الانحدار وصفاء البول وخرج رقيقه ـ قال العلامة واعلم ان الانسداد عند الاطباء غير السدة لان الانسداد انما يطلقونه على مسام الجلد وافواه العروق اذا انضمت وقد تطلق السدة على صلابة تنبت على رأس الجراحة بمنزلة القشر ـ والسدة فى الخيشوم هى الشئ المحتبس فى داخله حتى يمنع الشئ النافذ من الحلق الى الانف ومن الانف الى الحلق كذا فى بحر الجواهر وعلى هذا فقس سدد الكبد وسدد الماساريقا ونحو ذلك ـ

(المسدود) نزد اهل رمل شكلى است كه يك مرتبهٔ او زوج باشد وباقى مراتبش افراد باشند پس اكر آن زوج در مرتبهٔ اول باشد چون آنرا مسدود اول كويند واكر در مرتبهٔ دوم باشد چون آنرا مسدود دوم كويند واكر در مرتبهٔ سيوم باشد چون آنرا مسدود سيوم كويند واكر در مرتبهٔ چهارم باشد چون آنرا مسدود چهارم كويند ـ ومقابل مسدود مفتوح است يعنى آنكه يك مرتبهٔ او فرد باشد وباقى ازواج پس اكر آن فرد در مرتبهٔ اول باشد آنرا مفتوح اول كويند مثل واكر در دوم باشد آنرا مفتوح دوم كويند چون واكر در سيوم باشد مفتوح سيوم كويند چون واكر در چهارم باشد مفتوح چهارم كويند چون ونتيجهٔ مفتوح اول ودوم را نبيرهٔ اول كويند چون ونتيجهٔ مفتوح اول ومسدود دوم را شريك نبيرهٔ اول كويند چون ونتيجهٔ مفتوح اول وسيوم را نبيرهٔ دوم كويند چون ونتيجهٔ مفتوح دوم وسيوم را نبيرهٔ سيوم كويند چون ونتيجهٔ مسدود اول ومفتوح سيوم را شريك نبيرهٔ دوم كويند چون ونتيجهٔ مسدود دوم ومفتوح سيوم را شريك نبيرهٔ سيوم كويند چون پس چهارده شكل تمام شدند ـ وشكل طريق كه ام الاشكال است پانزدهمى است وجماعت شكل شانزدهمى واين هر دو شكل بمنزلهٔ والدين اند ومسدودات ومفتوحات بمنزلهٔ اولاد كما لا يخفى هذا خلاصة ما فى رسائل الرمل ـ

(السعادة) بالعين المهملة نزد صوفيه خواندن ازلى را كويند ـ

(الساعد) نزد صوفيه صفت قوت را كويند كذا فى بعض الرسائل ودر كشف اللغات كويد ساعد عبارت از محض قدرت باشد ـ

(السند) بفتح السين والنون عند اصحاب المناظرة هو ما يذكر لتقوية المنع سواء كان

مفيدا فى الواقع او لم يكن ويسمى اسنادا ومستندا ايضا ويندرج فيه الصحيح والفاسد ـ
والاول اى السند الصحيح اما ان يكون اخص من نقيض المقدمة الممنوعة او مساويا له ـ
والثانى اى السند الفاسد انما هو الاعم منه مطلقا او من وجه وقيل ان الاعم ليس بسند
مصطلح ولذا يقولون فيه ان هذا لا يصلح للسندية ـ وفيه ان معنى قولهم ما ذكرت للتقوية
ليس مفيدا لها لا انه ليس بسند ـ وبالجملة فالسند الاخص عندهم هو ان يتحقق المنع مع
انتفاء السند ايضا من غير عكس وهو ان يتحقق السند مع انتفاء المنع فان هذا هو السند
الاعم مطلقا او من وجه ـ والسند المساوى ان لا ينفك احدهما عن الآخر فى صورتى
التحقق والانتفاء هكذا فى الرشيدية (وفى الجرجانى السند ما يكون المنع مبنيا عليه اى ما
يكون مصححا لورود المنع اما فى نفس الامر او فى زعم السائل ـ وللسند صيغ ثلث
الاولى ان يقال لا نسلم هذا لم لا يجوز ان يكون كذا والثانية لا نسلم لزوم ذلك وانما
يلزم لو كان كذا والثالثة لا نسلم هذا كيف يكون هذا والحال انه كذا ـ) وعند المحدثين
هو الطريق الموصل الى متن الحديث ـ والمقصود بالطريق رواة الحديث وبمتن الحديث
الفاظ الحديث واما الاسناد فهو الحكاية عن طريق متن الحديث فهما متغايران ـ وقال
السخاوى فى شرح الالفية هذا اى التغاير بينهما هو الحق انتهى ـ ومعنى الحكاية عن الطريق
الاخبار عنه وذكره ولذا قال صاحب التوضيح الاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ ويقابل الاسناد الارسال وهو عدم الاسناد انتهى ـ وقد
يستعمل الاسناد بمعنى السند قال فى شرح مقدمة المشكوة سند رجال حديث را كويند كه
روايت كرده اند واسناد نيز بمعنى سند آيد وكاهى بمعنى ذكر سند واظهار آن نيز آيد ـ
وقال الطيبى السند اخبار عن طريق المتن والاسناد رفع الحديث وايصاله الى قائله ـ قيل
لعل الاختلاف وقع بينهم فى الاصطلاح فى السند والاسناد ففسر بناء على ذلك الاختلاف ـ
اعلم ان اصل السند خصيصة فاضلة من خصائص هذه الامة وسنة بالغة من السنن المؤكدة
قال ابن المبارك الاسناد من الدين ولولاه لقال من شاء ما شاء ـ وطلب العلو فيه سنة فهو
قسمان عال ونازل اما مطلقا او بالنسبة ويجئ فى محله اى فى لفظ العلو ـ واعلم ايضا انهم قد
يقولون هذا حديث صحيح باسناد جيد ويريدون بذلك ان هذا الحديث كما انه صحيح
باعتبار المتن كذلك صحيح باعتبار الاسناد كذا يستفاد من فتح المبين شرح الاربعين
للنووى فى الحديث السابع والعشرين وعلى هذا القياس قولهم حديث صحيح باسناد صحيح
او باسناد حسن ـ ومعنى السند الصحيح والحسن قد سبق فى لفظ الحسن فى فصل النون
من باب الحاء ـ وسند القرآن عبارة من رواة القرآن كما يستفاد من الاتقان ـ

(السناد) بالكسر عند اهل القوافى العربية عبارة عن كل عيب يحدث قبل حرف
الروى وذلك اما باجتماع قافية مردفة مع قافية غير مردفة كأن تكون احدى القافيتين

قوسى والاخرى خمسى . او باجتماع قافية مؤسسة مع غيرها كقافية اسامى مع عالم [١] . او باختلاف الحذو اما بالضم والكسر او بالضم والفتح او بالفتح والكسر او باختلاف الاشباع او باختلاف التوجيه كذا فى بعض رسائل القوافى العربية . واما شعراى عجم سناد بمعنى اخص اطلاق كنند . ودر رسالهٔ منتخب تكميل الصناعه كويد سناد اختلاف ردف است مانند داد و دود و ديد . وسناد در لغت بمعنى باكسى يار بودنست وچون دو قافيه در شعرى بحسب ردف مختلف باشند در آن شعر اتحاد قافيه نباشد بلكه اين دو قافيه مانند دو كس باشند كه يار يكديكر اند وكفته اندكه سناد بمعنى اختلاف آمده ووجه تسميه برين تقدير ظاهر است . [٢]

(الاسناد) عند اهل النظر والمحدثين عرفت فى لفظ السند . وعند اهل العربية يطلق على معنيين . احدهما نسبة احدى الكلمتين الى الاخرى اى ضمها اليها وتعلقها بها فالمنسوب يسمى مسندا والمنسوب اليه مسندا اليه وهذا فيما سوى المركبات التقييدية شائع واما فيها فالمستفاد من اطلاقاتهم ان المنسوب يسمى مضافا او صفة والمنسوب اليه يسمى مضافا اليه او موصوفا . قال المولوى عبد الحكيم فى حاشية حاشية الفوائد الضيائية ما حاصله ان الشائع فى عرفهم ان النسبة عبارة عن الثبوت والانتفاء وهى صفة مدلول الكلمة فاضافتها الى الكلمة اما بحذف المضاف اى بنسبة مدلول احدى الكلمتين الى مدلول الاخرى او بحمل النسبة على المعنى اللغوى فعلى الاول يكون اطلاق المسند والمسند اليه على الالفاظ مجازا تسمية للدال بوصف المدلول وعلى الثانى حقيقة . ثم المقصود بالاسناد والنسبة والضم الحاصل بالمصدر المبنى للمفعول وهى الحالة التى بين الكلمتين او مدلوليهما ولذا عبر عنه الرضى بالرابط بين الكلمتين . والمقصود بالكلمة ههنا اعم من الحقيقية ملفوظة كانت او مقدرة ومن الحكمية . والكلمة الحكمية ما يصح وقوع المفرد موقعه فدخل فيه اسناد الجمل التى لها محل من الاعراب وكذا الاسناد الشرطى اذ الاسناد فى الشرطية عندهم فى الجزاء والشرط قيد له نعم يخرج الاسناد الشرطى على ما حققه السيد السند والمنطقيون من ان مدلول الشرطية تعليق حصول الجزاء بحصول الشرط لا الاخبار بوقوع الجزاء وقت وقوع الشرط اذ ليس المسند اليه والمسند فيهما كلمة حقيقة وهو ظاهر ولا حكما اذ المقصود حينئذ تعليق الحكم بالحكم فتكون النسبة فى كل واحد منهما ملحوظة تفصيلا

[١] فى قوله . يا دارمية اسلمى ثم اسلمى . فخندق هامة هذا العالم . (لمصححه)

[٢] الردف حرف مد اولين ساكن قبل الروى كما فى صبور ونصيب وعتاب والليل واليوم . والتأسيس الف تكون بينها وبين الروى حرف واحد كالف عالم والحذو حركة ما قبل الردف . والاشباع حركة الدخيل الذى قبل الروى وبعد التأسيس . والتوجيه حركة ما قبل الروى الساكن والتفصيل محال الى محله (لمصححه)

لابد فيها من ملاحظة المسند اليه والمسند قصدا لا اجمالا فلا يصح التعبير عنهما بمفرد انتهى فالموافق لمذهبهم هو ان يقال الاسناد ضم كلمة او ما يجرى مجراها الى الاخرى او ضم احدى الجملتين الى الاخرى (تنبيه) قال صاحب الاطول فى بحث المسند فى قوله واما تقييد الفعل بالشرط الخ الكلام التام هو الجزاء والشرط قيد له اما لمسنده نحو ان جئتنى اكرمك اى اكرمك على تقدير مجيئك واما لمجموعه نحو ان كان زيد ابا عمرو فانا اخ له فان التقييد ليس للفعل ولا لشبهه بل للنسبة وهذا هو المنطبق لجعل الاسناد اليه من خواص الاسم ولحصر الكلام فى المركب من اسمين او فعل واسم فقد رجع الشرطيات عندهم الى الحمليات الا انه يخالف ما ذهب اليه الميزانيون من ان كلا من الشرط والجزاء خرج عن التمام بدخول اداة الشرط على الجملتين والجزاء محكوم به والشرط محكوم عليه والنسبة المحكوم بها بينهما ليس من نسبتى الشرط والجزاء . قال السيد السند ليس كون الشرط قيدا للجزاء الا ما ذكره السكاكى . وفى كلام النحاة برمتهم حيث قالوا كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثانى اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء فينبغى ان تحفظ هذه الاشارة وتجعل مذهب عامتهم ما يوافق الميزانيين وكيف لا ولو كان الحكم فى الجزاء لكان كثير من الشرطيات المقبولة فى العرف كواذب وهو ما لا يتحقق شرطه فيكون قولك ان جئتنى اكرمك كاذبا اذا لم يجئ المخاطب مع انه لا يكذبه العرف وذلك لان انتفاء قيد الحكم يوجب كذبه . وفيه انه لا يخص السكاكى لان حصر الكلام فى القسمين المذكورين يقتضيه اقتضاء بينا وجعل الاسناد اليه من خواص الاسم ظاهر فيه ولا يلزم كذب القضايا المذكورة لانه يجوز ان يكون المقصود بالجزاء فى قولك ان جئتنى اكرمك انى بحيث اكرمك على تقدير مجيئك وفى قولك ان كان زيد حمارا فهو حيوان انه كائن بحيث يكون حيوانا على تقدير الحمارية وفى قولك ان كان الآن طلوع الشمس كان النهار موجودا انه يكون النهار بحيث يتصف بالوجود على تقدير طلوع الشمس الآن وعلى هذا القياس . واشارة قولهم كلم المجازاة تدل الخ الى ان المقصود هو الارتباط بينهما غير سديدة بل هو كقولهم فى للظرفية اى لظرفية مجرورها لغيره وله نظائر لا تحصى ولم يقصد بشئ ان المقصود الارتباط بينهما . فان قلت اذا دار الامر بين ما قاله الميزانيون وبين ما قاله النحاة فهل يعتبر كل منهما مسلكا لاهل البلاغة او يجعل الراجح مسلكا وايهما ارجح . قلت الارجح تقليل المسلك تسهيلا على اهل الخطاب والاصطلاح ولعل الارجح ما اختاره النحاة لئلا يخرج الجزاء عن مقتضاه كما خرج الشرط اذ مقتضى التركيب ان يكون كلاما تاما وايضا هو اقرب الى الضبط اذ فيه تقليل اقسام الكلام ولو اعتبره الميزانيون لاستغنوا عن كثير من مباحث القضايا والاقيسة فكن حافظا لهذه المباحث الشريفة (التقسيم) الاسناد بهذا المعنى اما اصلى ويسمى بالتام ايضا واما غير اصلى ويسمى

بغير التام ايضا . فالاسناد الاصلى هو ان يكون اللفظ موضوعا له ويكون هو مفهوما منه بالذات لا بالعرض . وغير الاصلى بخلافه فقولنا ضرب زيد مثلا موضوع لافادة نسبة الضرب الى زيد وهى المفهومة منه بالذات والتعرض للطرفين انما هو لضرورة توقف النسبة عليهما وقولنا غلام زيد موضوع لافادة الذات والتعرض للنسبة انما هو للتبعية وكذا الحال فى اسناد المركبات التوصيفية واسناد الصفات الى فواعلها فانها موضوعة لذات باعتبار النسبة والمفهوم منها بالذات هو الذات باعتبار النسبة والنسبة انما تفهم بالعرض ولا شك ان اللفظ انما وضع لافادة ما يفهم منه بالذات لا ما يفهم منه بالعرض . وتلوح لك حقيقة ذلك بالتأمل فى المركبات التامة انشائية كانت او خبرية وفى غيرها من المركبات التقييدية وما فى معناها هذا خلاصة ما حققه السيد الشريف فى حاشية العضدى فى تعريف الجملة فى مبادى اللغة . ومن الاسناد الغير الاصلى اسناد المصدر الى فاعله ولذا لا يكون المصدر مع فاعله كلاما ولا جملة كما يجئ فى لفظ الكلام فى فصل الميم من باب الكاف . ومنه اسناد اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والظرف ايضا على ما قالوا . والاسناد الاصلى هو اسناد الفعل او ما هو فعل فى صورة الاسم كالصفه الواقعة بعد حرف النفى او الاستفهام كذا فى الاطول فى باب المسند اليه فى بحث التقوى . اعلم ان المقصود بالاسناد الواقع فى حد الفاعل هو هذا المعنى صرح به فى غاية التحقيق حيث قال المقصود بالاسناد فى حد الفاعل اعم من ان يكون اصليا اولا مقصودا لذاته اولا . وثانيهما الاسناد الاصلى فالاسناد الغير الاصلى على هذا لا يسمى اسنادا وعرف بانه نسبة احدى الكلمتين حقيقة او حكما الى الاخرى بحيث تفيد المخاطب فائدة تامة اى من شانه ان يقصد به افادة المخاطب فائدة يصح السكوت عليها اى لو سكت المتكلم لم يكن لاهل العرف مجال تخطئته ونسبته الى القصور فى باب الافادة وان كان بعد محتاجا الى شئ كالمفعول به والزمان والمكان ونحوها فدخل فى الحد اسناد الجملة الواقعة خبرا او صفة او صلة ونحوها فان تلك الجمل بسبب وقوعها موقع المفرد وان كانت غير مفيدة فائدة تامة لكن من شانها ان يقصد بها الافادة اذا لم تكن واقعة فى مواقع المفرد . وكذا دخل اسناد الجملة التى علم مضمونها المخاطب كقولنا السماء فوقنا فانها وان لم تكن مفيدة باعتبار العلم بمضمونها لكنها مفيدة عند عدم العلم به . فالاسناد الاصلى على نوعين . احدهما ما هو مقصود لذاته بان يلتفت الى النسبة قصدا بان يلاحظ المسند والمسند اليه مفصلا كما فى قولنا زيد قائم واقائم الزيدان . وثانيهما ما هو غير مقصود لذاته بان لا يلتفت الى النسبة قصدا بل الى مجموع المسند والمسند اليه من حيث هو مجموع كاسناد جملة قائمة مقام المفرد والواقعة صلة ونحو ذلك ويتضح ذلك فى لفظ القضية فى فصل الياء من باب القاف . فبقيد الافادة خرج الاسناد الغير الاصلى ولما كانت الافادة غير مقيدة بشئ يشتمل الحد

الاسناد الخبرى وهو النسبة الحاكية عن نسبة خارجية . والاسناد الانشائى وهو ما لا يكون كذلك . وعرف الاسناد الخبرى بانه ضم كلة او ما يجرى مجراهـا كالمركبات التقييدية وما فى معناهـا الى الاخرى بحيث يفيد ان مفهوم احديهما ثابت لمفهوم الاخرى او منفى عنه فان مفاد الخبر هو الوقوع واللا وقوع لا الحكم بهما وهذا اوفق باطلاق المسند والمسند اليه على اللفظ على ما هو اصطلاحهم فهو اولى من تعريف المفتاح بانه الحكم بمفهوم لمفهوم بانه ثابت له او منفى عنه لكن صاحب المفتاح اراد التنبيه على ان هذا الاطلاق على ضرب من المسامحة وتنزيل الدال منزلة المدلول لشدة الاتصال بينهما . وتعريفه المنطبق على مذهب الميزانيين هو انه ضم كلة او ما يجرى مجراها الى الاخرى او ضم احدى الجملتين الى الاخرى بحيث يفيد الحكم بان مفهوم احديهما ثابت لمفهوم الاخرى او عنده او مناف لمفهوم الاخرى او ينفى ذلك كذا فى الاطول (فائدة) قيل فى نحو زيد عرف ثلثة اسانيد مترتبة فى التقديم والتأخير اولها اسناد عرف الى زيد بطريق القصد وامتناع اسناد الفعل الى المبتدأ قبل عود الضمير ممنوع وثانيها اسناده الى ضمير زيد وثالثها اسناده الى زيد بطريق الالتزام بواسطة ان عود الضمير الى زيد يستدعى صرف الاسناد اليه مرة ثانية . اما وجه تقديم الاول على الثانى فلان الاسناد نسبة لا تحقق قبل تحقق الطرفين وبعد تحققهما لا تتوقف على شئ آخر ولا شك ان ضمير الفاعل انما يكون بعد الفعل والمبتدأ قبله فكلما يتحقق الفعل اسند الى زيد لتحقق الطرفين ثم اذا تحقق الضمير انعقد بينهما الحكم . واما وجه تقديم الثانى على الثالث فظاهر كذا فى المطول فى آخر باب المسند (فائدة) المسند فعلى وسببى فالمسند الفعلى كما ذكر فى المفتاح ما يكون مفهومه محكوما بثبوته للمسند اليه او بالانتفاء عنه بخلاف السببى فان زيد ضرب حكم فيه بثبوت الضرب لزيد وزيد ما ضرب حكم فيه بنفى الضرب عنه بخلاف زيد ضرب ابوه فانه لم يحكم فيه بثبوت ضرب ابوه لزيد بل بثبوت امر يدلك عليه ذلك المذكور وهو كائن بحيث ضرب ابوه فالمسند السببى سمى مسندا لانه دال على المسند الحقيقى . والمسند السببى ما اسند فيه شئ الى ما هو متعلق المسند اليه وصار ذلك سببا لاسناد امر حاصل بالقياس اليه الى المسند اليه نحو زيد ابوه منطلق فان ابوه منطلق اسند فيه شئ الى متعلق زيد وصار ذلك سببا لاسناد كون زيد بحيث ينطلق ابوه اليه وعلى هذا يلزم ان يكون منطلق ابوه فى زيد منطلق ابوه مسندا سببيا ولا يكون نحو زيد مررت به وزيد كسرت سرج فرس غلامه فعليا ولا سببيا هذا هو مختار صاحب الاطول . وذكر الفاضل فى شرح المفتاح ان المسند فى زيد منطلق ابوه فعلى بخلافه فى زيد ابوه منطلق فان فى المثال الاول اسم الفاعل مع فاعله ليس بجملة فالمحكوم به فى زيد منطلق ابوه هو المفرد بخلاف زيد ابوه منطلق وهذا خبط ظاهر لان اللازم مما ذكر ان لا يكون منطلق مع ابوه جملة ولم يلزم منه ان يكون

المسند هو منطلق وحده . وقال صاحب التلخيص والمقصود بالسببى نحو زيد ابوه منطلق وقال فى المطول لم يفسر المصنف له لاشكاله وتعسر ضبطه وكان الاولى ان يمثل بالجملة الفعلية ايضا نحو زيد انطلق ابوه ويمكن ان يفسر بانه جملة علقت على المبتدأ بعائد بشرط ان لايكون ذلك العائد مسندا اليه فى تلك الجملة فخرج نحو زيد منطلق ابوه لانه مفرد ونحو قل هو الله احد لان تعليقها على المبتدأ ليس بعائد ونحو زيد قائم وزيد هو قائم لان العائد مسند اليه ودخل فيه نحو زيد ابوه قائم وزيد ما قام ابوه وزيد مررت به وزيد ضرب عمرا فى داره وزيد كسرت سرج فرس غلامه وزيد ضربته ونحو قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا لان المبتدأ اعم من ان يكون قبل دخول العوامل او بعدها والعائد اعم من الضمير وغيره فعلى هذا المسند السببى هو مجموع الجملة التى وقعت خبر مبتدأ . وههنا بحث طويل الذيل وتحقيق شريف لصاحب الاطول تركناه حذرا من الاطناب . اعلم ان الاسناد فى الحديث ان يقول المحدث حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو يسمى بعلم اصول الحديث ايضا وقد سبق فى المقدمة .

(المسند) على صيغة اسم المفعول من الاسناد عند اهل العربية هو فعل او ما فى معناه نسب الى شئ وذلك الشئ يسمى مسندا اليه . والمقصود بمعنى الفعل المصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وافعل التفضيل والظرف واسم الفعل والاسم المنسوب . وايضا الخبر مسند والمبتدأ مسند اليه . وعند المحدثين المسند حديث هو مرفوع صحابى بسند ظاهره الاتصال . فالمرفوع كالجنس يشمل المحدود وغيره وقوله صحابى كالفصل يخرج به ما رفعه التابعى بان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فانه مرسل وكذا يخرج ما رفعه من دون التابعى فانه معضل او معلق وقوله ظاهره الاتصال يخرج مايكون ظاهره الانقطاع كالمرسل الجلى . ويدخل فيه ما يحتمل فيه الاتصال والانقطاع كالمرسل الخفى وما توجد فيه حقيقة الاتصال من باب الاولى . ويفهم من التقييد بالظهور ان الانقطاع الخفى كعنعنة المدلس وعنعنة المعاصر اللذين لم يثبت لقياهما عن شيخهما لا يخرج الحديث عن كونه مسند الاطباق الائمة الذين خرجوا المسانيد على ذلك . وهذا التعريف موافق لقول الحاكم المسند ما رواه المحدث عن شيخ يظهر منه سماعه منه وكذا شيخه عن شيخه متصلا الى صحابى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجه الموافقة انه خص بالمرفوع واعتبر الظهور كما فى تعريف الحاكم . وقال الخطيب المسند ما اتصل سنده الى منتهاه فعلى هذا الموقوف اذا جاء بسند متصل يسمى عنده مسندا فيشتمل المرفوع بل المقطوع ايضا اذ يصدق عليه انه متصل الى التابعى وكذا يشتمل ما بعد المقطوع لكنه قال ان ذلك اى مجئ الموقوف مسندا قد يأتى بقلة واكثر ما يستعمل فيما جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم

دون غيره من الصحابة ومن بعدهم . وقيل المقصود باتصال سنده هو الاتصال ظاهرا فيندرج فيه الانقطاع والارسال الخفيين لما مر من الاطباق . وقال ابن عبد البر المسند المرفوع وهو ما جاء عن النبى صلى النبى عليه وسلم خاصة متصلا كان او منقطعا وهذا ابعد اذ لم يتعرض فيه للاسناد فانه يصدق على المرسل والمعضل والمنقطع اذا كان المتن مرفوعا ولا قائل به . وبالجملة ففى المسند ثلثة اقوال . الاول انه المرفوع المتصل وقال به الحاكم وغيره وهو المشهور المعتمد عليه . والثانى مرادف المتصل وقال به الخطيب . والثالث انه مرادف المرفوع وقال به ابن عبد البر هذا كله خلاصة ما فى شرح النخبة وشرحه وشرح الغريب للسخاوى ومقدمة شرح المشكوة . ويطلق المسند عندهم ايضا على كتاب جمع فيه مسند كل صحابى على حدة اى جمع فيه ما رواه من حديثه صحيحا كان او ضعيفا واحدا فواحدا . وجمع المسند المسانيد ومن ذلك مسند الامام احمد وغيره وهو الاكثر . ومنهم من يقتصر على الصالح للحجة . ثم ان شاء رتبه على سوابقهم فى الاسلام بان يقدم العشرة المبشرة ثم اهل بدر فاحد مثلا وان شاء رتبه على حروف المعجم فى اسماء الصحابة كأن يبتدئ بالهمزة ثم ما بعدها كذا فى شرح شرح النخبة .

(الاستناد) عند الاصوليين هو ان يثبت الحكم فى الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته فى الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فأدى الضمان يثبت النسب من الغاصب كذا فى التوضيح فى فصل المأمور به المطلق والموقت . (اعلم ان الاحكام تثبت بطرق اربعة . الاول الاقتصار وهو ان يثبت الحكم عند حدوث علة الحكم لا قبله ولا بعده كما فى تنجيز الطلاق والعتاق بان قال انت طالق . والثانى الانقلاب وهو صيرورة ما ليس بعلة علة كما فى تعليق الطلاق بالشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق فعند حدوث الشرط ينقلب ما ليس بعلة علة يعنى ان قوله انت طالق فى صورة التعليق ليس بعلة قبل وجود الشرط وهو دخول الدار وانما يتصف بالعلية عند الدخول [١] . والثالث الاستناد وهو ان يثبت الحكم فى الحال بوجود الشرط فى الحال ثم يستند الحكم الى الماضى بوجود السبب فى الماضى وذلك كالحكم فى المضمونات فانها تملك عند اداء الضمان مستندا الى وقت وجود سبب الضمان وهو الغصب وكالحكم فى النصاب فانه تجب الزكوة عند تمام الحول بوجود الشرط عنده مستندا الى وقت وجود سبب الزكوة وهو ملك النصاب . والرابع التبيين وهو ان يظهر فى الحال ان الحكم كان ثابتا من قبل فى الماضى بوجود علة الحكم والشرط كليهما فى الماضى مثل ان يقول فى يوم الجمعة ان كان زيد فى الدار فانت طالق ثم تبين يوم السبت

[١] فيصير حينئذ علة (لمصححه)

وجوده فيها يوم الجمعة يقع الطلاق فى يوم الجمعة ويعتبر ابتداء العدة منه لكن ظهر هذا الحكم يوم السبت [١] هكذا فى الاشباه وحاشية الحموى ٠)

(المستند) عند اهل النظر هو السند كما عرفت ٠

(مستند المعرفة) هى الحضرة الواحدية التى هى منشأ جميع الاسماء كذا فى الاصطلاحات الصوفية ٠

(السوداء) كحمراء عند الاطباء نوع من انواع الاخلاط كما سبق ٠ وهى قسمان ٠ طبيعية ويسميها جالينوس خلطا اسود وهى عكر الدم الطبيعى ٠ وغير طبيعية وهى كل خلط محترق حتى السوداء المحترقة فى نفسها ويسمى بالمرة السوداء والسوداء الاحتراقية والسوداء المحترقة كذا فى شرح القانونچه والموجز ٠

(سواد اعظم) در اصطلاح صوفيه عبارت از فقر است كه الفقر سواد الوجه فى الدارين وهرچه در تمامة موجودات مفصل است درين مرتبه بطريق اجمال است كالشجر فى النواة كذا فى كشف اللغات ودر لفظ فقر ذكر اين نيز خواهد آمد ٠

(السرمدى) ما لا اول له ولا آخر له والازلى ما لا اول له [٢] والابدى ما لا آخر له [٣] كذا فى الاصطلاحات الصوفية ٠

فصل الراء المهملة

(الستر) بالكسر كل ما يحجبك عما يغنيك كغطاء الكون والوقوف مع العادات والاعمال كذا فيها ٠

(الستائر) صور الاكوان لانها مظاهر الاسماء الالهية تعرف من خلفها كما قال الشيبانى ٠ شعر ٠ تجليت للاكوان خلف ستورها ٠ فنمت بما ضمت عليه الستائر ٠ كذا فيها ايضا ٠

(الستور) تخص بالهياكل البدنية الانسانية المرخاة بين عالم الغيب والشهادة والحق والخلق كذا فيها ٠

(السترة) بالضم وسكون المثناة الفوقانية فى الاصل الستر غلبت فى الشرع على ماينصبه

[١] وكذا اذا قال لامرأته اذا حضت فانت طالق فرأت الدم لا يقضى بوقوع الطلاق ما لم يمتد ثلثة ايام فاذا تم ثلثة ايام حكمنا بوقوع الطلاق من حين حاضت (لمصححه)

[٢] وبعبارة اخرى ما لا يكون مسبوقا بالعدم (لمصححه)

[٣] وبعبارة اخرى ما لا يكون متقدما (لمصححه)

المصلى بين يديه [١] سواء ستر جسمه بتمامه اولا كذا فى البرجندى .

(المستور) عند المحدثين هو مجهول الحال وقيل انه قسم منه وقد سبق فى فصل اللام من باب الجيم . وعند الصوفية يطلق على المكتوم ويجئ فى فصل الميم من باب الكاف .

(الاستتار) در لغت در پرده شدن است ونزد شعرا آنست كه حرفى بجهت استقامت وزن بحرفى بپوشد مثلا عين را الف خواند واين از عيوب است . ومستتر نزد نحويان قسمى است از ضمير وآنرا مستكن نيز نامند ويجئ فى لفظ الضمير فى فصل الراء من باب الضاد المعجمة .

(السحر) بالكسر وسكون الحاء المهملة هو فعل يخفى سببه ويوهم قلب الشئ عن حقيقته كذا قال ابن مسعود . وفى كشف الكشاف السحر فى اصل اللغة الصرف حكاه الازهرى عن الفراء ويونس وقال وسمى السحر سحرا لانه صرف الشئ عن جهته فكأن الساحر لما ارى الباطل حقا اى فى صورة الحق وخيل الشئ على غير حقيقته فقد سحر الشئ عن وجهه اى صرفه . وذكر عن الليث انه عمل يتقرب به الى الشيطان ومعونة منه وكل ذلك لامر كينونة السحر فلم يصل الى تعريف يعول عليه فى كتب الفقه . والمشهور عند الحكماء منه غير المعروف فى الشرع والاقرب انه الاتيان بخارق عن موازلة قول او فعل محرم فى الشرع اجرى الله سبحانه سنته بحصوله عنده ابتلاء فان كان كفرا فى نفسه كعبادة الكواكب او انضم معه اعتقاد تأثير من غيره تعالى كفر صاحبه والا فسق وبدع . نقل فى الروضة عن كتاب الارشاد لامام الحرمين ان السحر لا يظهر الا على فاسق كما ان الكرامة لا تظهر الا على متق وليس له دليل من العقل الا اجماع الامة وعلى هذا تعلمه حرام مطلقا وهو الصحيح عند اصحابنا لانه توسل الى محظور عنه للغنى انتهى . وفى البيضاوى فى تفسير قوله تعالى يعلمون الناس السحر المقصود بالسحر ما يستعان فى تحصيله بالقرب الى الشيطان مما لا يستقل به الانسان وذلك لا يحصل الا لمن يناسبه فى الشرارة وخبث النفس فان التناسب شرط فى التضام والتعاون وبهذا يميز الساحر عن النبى والولى . واما ما يتعجب منه كما يفعله اصحاب الحيل بمعونة الآلات والادوية او يريه صاحب خفة اليد فغير مذموم وتسميته سحرا على التجوز او لما فيه من الدقة لان السحر فى الاصل موضوع لما خفى سببه انتهى . وفى الفتاوى الحمادية السحر نوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر وبامور حسابية فى مطالع النجوم فيتخذ من تلك الجواهر هيكل مخصوص على صورة الشخص المسحور ويترصد له وقت مخصوص فى المطالع وتقرن به كلمات تتلفظ بها من الكفر والفحش المخالف للشرع ويتوصل

---

[١] علامة لمصلاه (لصححه)

فى تسميتها الى الاستعانة بالشياطين ونحصل من مجموع ذلك بحكم اجراء الله العادة احوال غريبة فى الشخص المسحور انتهى . وكونه معدودا من الخوارق مختلف فيه كما عرفت فى فصل القاف من باب الخاء المعجمة . وقال الحكماء السحر مزج قوى الجواهر الارضية بعضها ببعض . (قال الامام فخر الدين الرازى فى التفسير الكبير اعلم ان السحر على اقسام . القسم الاول سحر الكلدانيين والكسدانيين الذين كانوا فى قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون انها هى المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى عليهم ابراهيم عليه السلام مبطلا لمقالتهم وردا عليهم فى مذاهبهم وعقائدهم . والقسم الثانى من السحر سحر اصحاب الاوهام والنفوس القوية قالوا اختلف الناس فى الانسان . فاما اذا قلنا بان الانسان هو هذه البنية فلا شك ان هذه البنية مركبة من الاخلاط الاربعة فلم لا يجوز ان يتفق مزاج من الامزجة يقتضى القدرة على خلق الجسم والعلم بالامور الغائبة عنا . واما اذا قلنا ان الانسان هو النفس فلم لا يجوز ان يقال ان النفوس مختلفة فيتفق فى بعض النفوس ان تكون قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغريبة . ثم الذى يؤكد هذا الاحتمال على وجوه . الاول ان الجذع يتمكن الانسان من المشى عليه لو كان موضوعا على الارض ولا يمكنه لو كان كالجسر موضوعا على هاوية تحته وما ذاك الا ان تخيل السقوط ومتى قوى اوجب السقوط . الثانى انه اجمعت الاطباء على نهى المرعوف عن النظر الى الاشياء الحمر والمصروع عن النظر الى الاشياء القوية اللمعان او الدوران وما ذاك الا لان النفوس خلقت على الاوهام . الثالث حكى عن ارسطو ان الدجاجة اذا تشبثت وبلغت واشتاقت الى الديك ولم تجده فتصورت الديك وتخيلته وتشبهت بالديك فى الصوت والجوارح نبت على ساقها مثل الشئ النابت على ساق الديك وارتفع على رأسها مثل تاج الديك وليس هذا الا بسبب كثرة التوهم والتخيل وهذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية . الرابع اجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة واجمعوا على ان الدعاء اللسانى الخالى من الطلب النفسانى قليل العمل عديم الاثر فدل ذلك على ان للهمم والنفوس آثارا وهذا الاتفاق غير مختص بمسئلة معينة وبحكمة مخصوصة . الخامس ان المبادى القوية للافعال النفسانية ليست الا التصورات النفسانية لان القوة المحركة مودعة فى العضلات صالحة للفعل وتركه ولان يرجح احد الطرفين على الآخر لا لمرجح وما ذاك الا تصور كون الفعل لذيذا او قبيحا او مؤلما بعد ان كانت كذلك بالقوة فتلك التصورات هى المبادى لصيرورة القوى العقلية مبادى بالفعل لوجود الافعال بعد ان كانت بالقوة واذا كانت هذه التصورات هى مبادٍ لمبادى هذه الافعال فاى استبعاد فى كونها مبادى للافعال لنفسها والغاء الواسطة عن درجة الاعتبار . والسادس ان التجربة والعيان لشاهدان بان هذه التصورات

مبادٍ قريبة لحدوث الكيفيات فى الابدان فان الغضبان تشتد سخونة مزاجه عند هيجان كيفية الغضب لاسيما عند ارادة الانتقام من المغضوب عليه واذا جاز كون التصورات مبادى لحدوث الحوادث فى البدن فاى استبعاد من كونها مبادى لحوادث فى خارج البدن . السابع ان الاصابة بالعين امر قد اتفق عليه العقلاء وناطقت به الاحاديث والحكايات وذلك ايضا يحقق امكان ما قلنا . واذا عرفت هذا فنقول ان النفوس التى تفعل هذه الافعال قد تكون قوية جدا فتستغنى فى هذه الافعال عن الاستعانة بالآلات والادوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه الآلات . وتحقيقه ان النفس ان كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كأنها روح الارواح السماوية فكانت قوية على التأثير فى مواد هذا العالم . واما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينئذ لايكون لها تصرف البتة الا فى البدن فاذا اراد الانسان صيرورتها بحيث يتعدى تأثيرها من بدنها الى بدن آخر اتخذ تمثال ذلك الغير ووضعه عند الحس واشتغل الحس به فتبعه الخيال عليه واقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية ولذلك اجمعت الامم على انه لابد لهذه الاعمال من الانقطاع عن المألوفات والمشتهيات وتقليل الغذاء بل الاعتزال عن الخلق وكلما كانت هذه الامور اتم كانت هذه التأثيرات اقوى . والسبب فيه ان النفس ان اشتغلت بالجانب الواحد اشتغلت جميع قواها فى ذلك الفعل واذا اشتغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قواها وتوزعت على تلك الافعال ولهذا من حاول الوقوف على مسئلة فانه حال تفكره فيها لابد ان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفريغ الخاطر يتوجه بكليته اليها فيكون الفعل احسن واسهل واذا كانت كذلك كان الانسان المشغول الهم والهمة بقضاء الشهوات وتحصيل اللذات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مشغوفة اليها مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل ذلك الفعل قويا شديدا . والقسم الثالث من السحر الاستعانة بالارواح الارضية . واعلم ان القول بالجن انكره بعض المتأخرين من الفلاسفة اما اكابر الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به الا انه سموها بالارواح الارضية بعضها خيرة وبعضها شريرة فالخيرة هم مؤمنوا الجن والشريرة هم الكفار وهى قادرة عالمة واتصال النفوس بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة الحاصلة لها بسبب الاتصال بالارواح السماوية . ثم ان اصحاب الصنعة وارباب التجربة لشاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقى والتجريد . والقسم الرابع من السحر التخيلات والاخذ بالعيون وهذا النوع مبنى على مقدمات . احديها ان اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة ان نظر الى الشط رأى السفينة واقفة والشط متحركا وذلك يدل على ان الساكن يرى متحركا والمتحرك ساكنا والقطرة

النازلة ترى خطا مستقيما والشعلة التى تدار بسرعة ترى دائرة والشخص الصغير يرى فى الضباب عظيما ويرى العظيم من البعيد صغيرا فعلم ان القوة الباصرة قد تبصر الشئ على خلاف ما عليه فى الجملة لبعض الاسباب العارضة . ثانيها ان القوة الباصرة انما تقف على المحسوس وقوفا تاما اذا ادركت المحسوس فى زمان له مقدار فاما اذا ادركته فى زمان صغير جدا ثم ادركت محسوسا آخر وهكذا فانه يختلط البعض بالبعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض الآخر ومثال ذلك ان الرحى اذا اخرجت من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة بألوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونا واحدا كأنه مركب من الالوان . وثالثها ان النفس اذا كانت مشغولة بشئ فربما حضر عند الحس شئ آخر فلا يتبعه الحس البتة كما ان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشئ آخر وكذا الناظر فى المرآة فانه ربما قصد ان يرى قذاة فى عينه فيريها ولا يرى ما اكثر منها وربما قصد ان يرى سطح المرآة هل هو مستو ام لا فلا يرى شيئا مما فى المرآة . فاذا عرف هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبذ الحاذق يظهر عمل شئ يشغل انظار الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استفرغهم الشغل بذلك الشئ والتحديق نحوه عمل شيئا آخر بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا وحينئذ يظهر لهم شئ آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا ولو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعلمه ولم يحرك الناس والاوهام والانظار الى غير ما يريد اخراجه لفطن الناظرون بكل ما يفعله فهذا هو المقصود من قولهم ان المشعبذ يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التى يحتال لها . فاذا عرفت هذه الاقسام فاقول المعتزلة انكروا السحر بجميع اقسامها الا التخيل . اما اهل السنة فقد جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير فى الهواء ويقلب الانسان حمارا والحمار انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند ما يقرء الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة فاما ان المؤثر لذلك هو الفلك او النجوم فلا وقد اجمعوا على وقوع السحر بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى وما هم بضارين من احد الا باذن الله . واما الاخبار احدها ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل الى انى اقول الشئ وافعله ولم اقله ولم افعله وان امرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر راعوفة البئر فلما استخرج ذلك زال عن النبى عليه الصلوة والسلام ذلك العارض ونزلت المعوذتان بسببه . وثانيها ان امرأة اتت عند عائشة رضى الله عنها فقالت انى ساحرة فهل لى من توبة فقالت وما سحرك فقالت صرت الى الموضع الذى فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا لى يا امة الله لا تختارى عذاب الآخرة بامر الدنيا فابيت فقالا لى اذهبى فبولى على

ذلك ارماد فذهبت لابول عليه ففكرت فى نفسى فقلت لا افعل وجئت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لى ما رأيت لما فعلت فقلت ما رأيت شيئا فقالا لى انت على رأس امرك فاتقى الله ولا تفعلى فابيت فقالا لى اذهبى فافعلى فذهبت ففعلت فرأيت كأن فارسا مقنعا بالحديد خرج من فرجى فصعد الى السماء فجئتهما فاخبرتهما فقالا ايمانك خرج عنك وقد احسنت السحر فقالت وما هو قالا ما تريدين شيئا يتصور فى وهمك الا كان فصورت فى نفسى حبا من حنطة فاذا انا بحب الزرع فخرج من ساعته سنبله فقلت انطحن فانطحن وانخبز واناا لا اريد شيئا الا حصل فقالت عائشة رضى الله عنها ليس لك توبة انتهى من التفسير الكبير. وشيخ عبد الحق دهلوى در مدارج النبوة فرموده اند كه سحر در شرع حرام است وبعضى كفته اند كه تعلم وى به نيت دفع سحر از خود حرام نيست وساحر كه در سحر وى كفر نباشد توبه كنانيده شود واكر كفر باشد قتل كرده شود ودر قبول توبهٔ وى اختلاف است مثل زنديق كه منكر دين ونبوت وحشر ونشر وقيامت باشد. ودر حقيقت سحر اختلاف است بعضى كويند كه مجرد تخيل وايهام است واختيار ابو بكر استرآبادى از شافعيه وابو بكر رازى از حنفيه وطائفهٔ ديكر همين است. واما جمهور علماء اتفاق دارند برين كه سحر را حقيقت است وظاهر كتاب وسنت مشهوره برين دلالت دارد اما اختلاف دارند درين امر كه مر اورا تأثير است فقط در تغيير مزاج پس نوعى از مرض است ويا تأثير او منتهى مى شود با حالت يعنى انقلاب حقيقت شئ بحقيقت ديكر چنانچه حيوان جماد كردد وبالعكس وانسان حمار وكوسپند شير كردد وبالعكس وجمهور قائل اند بآن. وبعضى كويند كه سحر ثبوت و وقوع ندارد واين سخن مكابره وباطل است وكتاب وسنت بخلاف آن ناطق است وسحر از حيل صناعيه است كه حاصل مى شود باعمال واسباب بطريق اكتساب واكثر وقوع آن از اهل فسق وفساد است واكر در حالت جنب باشد زياده تأثير كند بلكه اكر جنب از وطئ حرام بلكه بامحارم بود زياده تر مؤثر مى باشد اعاذنا الله من السحر ومن الساحر. وبنقل صحيح ثابت شده است كه يهود سحر كردند آن حضرت صلى الله عليه وسلم را وتأثير آن در ذات جليل وى ظاهر شد از عروض نسيان وتخيل وضعف قوت جماع وامثال آنها و وقوع اين حادثه بعد از رجوع از حديبيه بود در ذى حجه در آخر سنهٔ سادسه از هجرت ومدت بقاى اين عارضه بقولى چهل روز وبروايتى شش ماه وبنقلى يك سال بود تاآنكه شبى نزد عائشه رضى الله عنها بود ودعاء كرد وبسيار كريه كرد پستر كفت ياعائشه آكاهى دارى تو بآنكه خداى تعالى فتوى داد مرا در آنچه استفتاء كردم يعنى اجابت كرد آنچه سؤال كردم از وى فرود آمدند مرا دو مرد وبنشست يكى ازان دو نزد من وديكرى نزد پايهاى من پس كفت يكى ازان دو مرد يار خود را چه حال است اين مرد را ودرد وى از چيست

گفت مسحور است گفت کدام سحر کرده است اورا گفت لبید بن اعصم یهودی گفت در چه چیز سحر کرده است گفت در مشاطه یعنی مویها که از شانه کردن می ریزد از سر و ریش ودر وعای شکوفهٔ نخل نر گفت کجا نهاده است گفت در چاه ذروان ودر روایتی چاه اردان پس آمد آن حضرت با چند صحابه بران چاه وفرمود که همین چاه است که نمودند مرا آب وی پس بر آوردند ازان چاه آن سحر را . ودر روایتی آمده که یافتند در وی زه کمان که در وی یازده گره بود پس نازل شد سورهٔ فلق وناس وهر آیتی که می خواندند گرهی ازان کشاده می‌شد وآیات این دو سوره نیز یازده اند . ودر روایتی آمد که یافتند طلعهٔ نخل را در وی تمثال آن حضرت از موم ساخته ودر وی سوزنها خلانیده ورشتهٔ در وی یازده گره کرده پس معوذتین می‌خواندند وگرهی کشاده می‌شد وهر سوزنی که می کشیدند تسکین می یافت وراحت پیدا می‌شد . پستر دانستنی است که تأثیر سحر در ذات مبارك آن حضرت موجب منقصیت نیست بلکه ظهور تأثیر سحر در وی علیه الصلوة والسلام از دلائل نبوت است زیرا که کفار آن حضرت را ساحر می خواندند ومقرر است که سحر در ساحر تأثیر نمی کند ونیز ظهور سحر وآلات سحر از جای مخفی که بجز از ساحر دیگری نداند از شواهد نبوت است وهم دفع تأثیر سحر وابطال اثر آن بغیر از سحر دیگر از براهین نبوت است . الغرض تأثیر سحر در آن حضرت برای این حکمتها ومصلحتها است واحادیث درین باب صحیح آمده است که قابل انکار نیستند انتهی من مدارج النبوة .

(المسخرة) بفتح میم وخای معجمه آنکه مردمان باو سخریه واستهزا کنند . ودر اصطلاح صوفیه آنکه در هنگامهٔ مردمان کشف وکرامات خود بیان کند ولاف درویشی ومعرفت زند کذا فی کشف اللغات .

(السدر) بفتح السین والدال المهملة فی اللغة تحیر البصر . وفی الطب ظلمة تعرض البصر اذا اراد صاحبه القیام وربما وجد طنینا فی اذنیه وثقلا عظیما فی رأسه وربما زال عقله والشدید منه یشبه الصرع الا انه لا یکون له تشنج کما یکون للصرع کذا فی الاقسرائی و بحر الجواهر .

(السر) بالکسر والتشدید یطلق علی امرین احدهما امر خفی ضد العلانیة والآخر القلب وهذا من باب اطلاق لفظ الحال علی المحل کاطلاق لفظ الخاطر الموضوع لما یخطر بالبال علی محله لان القلب محل السر یقال ظهر سر قلبی ووقع فی سری کذا کما یقال ورد لی خاطر و وقع فی خاطری کذا . والسر بالمعنی الثانی مختلف فیه فهو عند طائفة فوق الروح والقلب . وعند طائفة فوق القلب دون الروح . وعند المحققین انه هو القلب وان

ما زعموه فوق الروح والقلب هو عين الروح المتجلي في النهاية بوصف غريب مستعجم على الطائفة الاولى وعين القلب المتجلي في النهاية بوصف غريب مستعجم على الطائفة الثانية كذا في شرح القصيدة الفارضية . وفي مجمع السلوك واما الصوفية فيقولون النفس جسم لطيف كلطافة الهواء في اجزاء البدن كالزبد في اللبن والدهن في الجوز واللوز والقلب داخل في النفس وهو الطف واضوء منها واما السر فقال الله تعالى فانه يعلم السر واخفى والسر نور روحاني آلة النفس فان النفس تعجز عن العمل ولا تفيد فائدة ما لم يكن السر الذي هو همة مع النفس فالنفس بدون اعانة السر لها عاجزة . وقال بعض الصوفية السر بعد القلب وقبل الروح وقيل بعد الروح واعلى منه والطف . وقيل السر محل المشاهدة والروح محل المحبة والقلب محل المعرفة . وشيخ شيوخ كويد آن را كه سر نام نهاده اند نيست آن سر چيزى مستقل بنفس خويش بلكه چون نفس پاك مى كردد قلب از مقام خويش عروج مى كند ويا روح از مقام خويش عروج مى كند اين را سر مى كويند واين سر هم از قلب وهم از روح پيدا مى شود . واما الروح فهو نور روحاني آلة النفس ايضا كالسر فان الحيوة انما تبقى في البدن بشرط وجود الروح في النفس اجرى الله تعالى العادة بذلك واما الروح الخفي فانهم يسمونه اخفى والاصوب اخفى لموافقته قوله تعالى فانه يعلم السر واخفى وانما سمى اخفى لانه ابلغ من السر والروح والقلب في الاستتار والاختفاء عن الخواطر والفهوم يعنى يكايك وورود وهم وفهم سالك عارف در مرتبه روح خفى نمى رسد الا باعانة الله وهو نور الطف من السر والروح وهو اقرب الى عالم الحقيقة فهو كالحاجب للنفس في الحضرة الصمدية اذا ذهل النفس والقلب والسر والروح عن الحضرة يتفت الهم الاخفى شرزا بلمحة لطيفة فيتنبه الكل لله تعالى عقيب ذلك فذلك التنبيه من الله تعالى بوسيلة الروح الاخفى وهذا الذهول عن الحضرة الصمدية لعامة الاولياء او لعامة المؤمنين فاما الانبياء وكبار الاولياء فان اسرارهم قلما تلتفت عن الاعلى الى الاسفل وهم الذين قال الله فيهم يخشونه ولا يخشون احدا الا الله وفيهم ايضا ان لله عبادا لو حجبوا عن الله طرفة عين في الدنيا والآخرة لارتدوا . اعلم ان ثمه روحا آخر الطف من هذه الارواح كلها وهي لطيفة داعية لهذه الاطوار الى الله وهذا الروح لا يكون لكل احد بل هو للخواص قال الله تعالى يلقى الروح من امره على من يشاء من عباده وهذا الروح ملازم عالم القدرة مشاهد عالم الحقيقة لا يلتفت الى خلقه قط . واعلم ايضا ان من قال هذه الاطوار من النفس الى آخرها كلها شيء واحد لا يلتفت الى قوله ﴿ فائدة ﴾ الفرق بين السر والعقل ان العقل نور روحاني ومقامه في جانب السر الا ان السر ميال الى الاعلى والعقل ميال الى الدنيا والآخرة . وازينجا است كه بعضى كويند عقل بر دو نوع است نوعيست كه مى بيند بدان عقل امر دنيا را ونوعيست كه مى بيند بدان عقل امر آخرت را

وبعضی مسکن آن عقل که بدان تدبیر کار آخرت میکند در دل میگویند ومسکن آن عقل که بدان تدبیر کارهای دنیا کند در دماغ میگویند وجایگاه کار هر دو در سینه است . وشیخ شیوخ میگوید عقل زبان روح است وترجمان بصیرت وبصیرت مر روح را بمثابهٔ دل است وعقل بمثابهٔ زبان است واین عقل عقلی واحد است لیس علی ضربین وقد ورد فی اخبار داود علیه السلام انه سال ابنه سلیمان علیه السلام این موضع العقل منك قال القلب لانه قلب الروح والروح قالب الحیوة انتهی ما فی مجمع السلوك .

(السر) هو ما يختص بكل شئ من جانب الحق عند التوجه الايجادى اليه المشار اليه بقوله انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولهذا قيل لا يعرف الحق الا الحق ولا يطلب الحق الا الحق ولا يحب الحق الا الحق لان ذلك السر هو الطالب للحق والمحب له والعارف به كما قال النبى عليه الصلوة والسلام عرفت ربى بربى .

(سر العلم) هو حقيقة سر العالم به لان العلم عين الحق فى الحقيقة وغيره بالاعتبار .

(سر الحال) ما يعرف من مراد الله فيها .

(سر الحقيقة) ما لا يفشى من حقيقة الحق فى كل شئ

(سر التجليات) هو شهود كل شئ فى كل شئ وذلك بانكشاف التجلى الاول للقلب فيشهد احدية الجمعية بين الاسماء كلها لاتصاف كل اسم بجميع الاسماء لاتحادها بالذات الاحدية وامتيازها بالتعينات التى تظهر فى الاكوان التى هى صورها فيشهد كل شئ فى كل شئ .

(سر القدر) ما علمه الله من كل عين فى الازل مما انطبع فيها من احوالها التى تظهر عليها وجودها فلا يحكم على شئ الا بما علمه فى حال ثبوتها .

(سر الربوبية) هو توقفها على المربوب لكونها نسبة لابد لها من المنتسبين واحد المنتسبين هو المربوب وليس الا الاعيان الثابتة فى العدم والموقوف على المعدوم معدوم ولهذا قال سهل للربوبية سر لو ظهر لبطلت الربوبية وذلك لبطلان ما يتوقف به .

(سرائر الربوبية) هو ظهور الرب بصور الاعيان فهى من حيث مظهريتها للرب القائم بذاته الظاهر بتعيناته قائمة به موجودة بوجوده فهى عبيد مربوبون من هذه الحيثية والحق رب لها فما حصلت الربوبية فى الحقيقة الا بالحق والاعيان معدومة بحالها فى الازل فلسر الربوبية سر به ظهرت ولم تبطل .

(سرائر الآثار) هى الاسماء الالٰهية التى هى بواطن الاكوان .

(السرار) انمحاق السالك فى الحق عند الوصول التام واليه الاشارة بقوله عليه الصلوة والسلام لى مع الله وقت الحديث وقوله تعالى واولئك تحت قبائى لا يعرفهم غيرى من قوله السر هو مايختص لكل شئ الى ههنا كلها من الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم عبد الرزاق الكاشى السمرقندى .

(السفر) بفتح السين والفاء فى اللغة الخروج المديد وفى الشريعة قصد المسافة المخصوصة كذا فى الكرمانى . والمسافة المخصوصة هى مسافة ثلثة ايام ولياليها بسير وسط وهذا ادنى مدة السفر ولا حد لاكثرها ولا يخفى ان مجرد القصد لا يكفى فى كون الشخص مسافرا ولذا قال فى التلويح انه الخروج عن عمرانات الوطن على قصد سير تلك المسافة فالمسافر من فارق وخرج من بيوت بلده وعماراته اى عن سوره وحده قاصدا مسافة ثلثة ايام ولياليها بسير وسط . والمقصود بالقصد هو الارادة المعتبرة شرعا بان يكون على سبيل الجزم والسير الوسط المشى بين البطوء والسرعة وذلك ما سار الابل الجمل والراجل والفلك اذا اعتدلت الريح وما يليق بالجبل فى الجبل هكذا فى جامع الرموز . (وفى الاصطلاحات الصوفية السفر هو توجه القلب الى الحق والسير مرادف له . والاسفار اربعة . الاول هو السير الى الله من منازل النفس الى الوصول الى الافق المبين وهو نهاية مقام القلب ومبدأ التجليات الاسمائية . الثانى هو السير فى الله بالاتصاف بصفاته والتحقق باسمائه الى الافق الاعلى وهو نهاية مقام الروح والحضرة الواحدية . الثالث هو الترقى الى عين الجمع والحضرة الاحدية وهو مقام قاب قوسين فما بقيت الاثنينية فاذا ارتفعت فهو مقام او ادنى وهو نهاية الولاية . الرابع هو السير بالله عن الله للتكميل وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع . نهاية السفر الاول هى رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة . ونهاية السفر الثانى هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنية . ونهاية السفر الثالث هو زوال التقيد بالضدين الظاهر والباطن بالحصول فى احدية عين الجمع . ونهاية السفر الرابع عند الرجوع عن الحق الى الخلق فى مقام الاستقامة هو احدية الجمع والفرق بشهود اندراج الحق فى الخلق واضمحلال الخلق فى الحق حتى ترى العين الواحدة فى صور الكثرة والصور الكثيرة فى عين الوحدة .)

(السكر) بالضم وسكون الكاف بمعنى مستى ومست شدن ونبيذ خرما وهرچه مست كننده باشد كما فى المنتخب وقال العلماء السكر بمعنى مستى حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة من الخمر وما يقوم مقامها اليه فيتعطل معه عقله المميز بين

الامور الحسنة والقبيحة . قيل السكر غفلة تعرض للانسان مع الطرب والنشاط وفتور الاعضاء من غير مرض ولا علة بمباشرة ما يوجبها من المأكول والمشروب والمشموم . وقيل هو فتور يغلب على العقل من غير ان يزيله . وقيل هو معنى يزول به العقل . وفى الكشف الكبير قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله ولهذا بقى السكران اهلا للخطاب انتهى . وقال ابو حنيفة رح السكران هو الذى لا يعقل مطلقا قليلا ولا كثيرا ولا الرجل من المرأة . وعندهما هو الذى يهذى ويختلط جده بهزله ولا يستقر على شئ فى جواب وخطاب واليه مال اكثر المشايخ كما فى الهداية . وفى فتاوى قاضيخان قال ابو حنيفة السكران من لا يعرف الارض من السماء ولا الرجل من المرأة وقال صاحباه اذا اختلط كلامه بالهذيان فهو سكران وعليه الفتوى . وفى الملتقط عن ابى يوسف رح هو الذى لا يستطيع ان يقرء قل يا ايها الكافرون كذا فى البرجندى (اقول هذا الاختلاف انما هو فى وجوب الحد بالسكر فى غير الخمر يعنى ما قال الامام الاعظم فى حد السكر انما هو فى وجوب الحد عليه بالمسكر غير الخمر اما فى حد الحرمة فقوله مثل قولهما واما فى وجوب الحد بالخمر فلا يشترط السكر بل يجب الحد بشرب القليل من الخمر ولو بقطرة كما قال فى شرح الوقاية حد الشرب ثمانون سوطا بشرب الخمر ولو قطرة فمن اخذ بريح الخمر او سكران زائل العقل بنبيذ الى قوله يحد صاحيا . اعلم ان السكر عند ابى حنيفة رح فى وجوب الحد بشرب الاشربة التى هى غير الخمر هو ان لا يعرف شيئا حتى الارض من السماء وفى حق الحرمة ان يهذو وعندهما ان يهذو مطلقا اى فى وجوب الحرمة والحد واليه مال اكثر المشائخ . وعند الشافعى ان يظهر اثره فى مشيه وحركاته واطرافه هذا خلاصة ما فى شرح الوقاية) . والسكر عند الصوفية دهش يلحق سر المحب فى مشاهدة جمال المحبوب فجأة لان روحانية الانسان التى هى جوهر العقل لما انجذبت الى جمال المحبوب بعد شعاع العقل عن النفس وذهل الحس عن المحسوس والم بالباطن فرح ونشاط وهزة وانبساط لتباعده عن عالم التفرقة واصاب السر دهش ووله وهيجان لتحير نظره فى شهود جمال الحق وتسمى هذه الحالة سكرا لمشاركتها السكر الظاهر فى الاوصاف المذكورة الا ان السبب لاستتار نور العقل فى السكر المعنوى غلبة نور الشهود وفى السكر الظاهر غشيان ظلمة الطبيعة لان النور كما يستتر بالظلمة كذلك يستتر بالنور الغالب كاستتار نور الكواكب بغلبة نور الشمس . وقلنا فجأة لان صدمة نور الجمال فى النظرة الاولى اكثر وفى النظرات بعدها تقل على التدريج لحصول الانس بوصول الجنس حتى اذا استقر نازل حال المشاهدة ونزل كل جزء من اجزاء الوجود الى اصله عاد شعاع العقل الى عالم النفس والعقل وظهر التميز بين المتفرقات من المعقولات والمحسوسات وتسمى هذه الحالة صحوا نظيره فى هذا

العالم محبوب دخل على محبه فجأة فاذهله عما فيه من الامر بحيث غاب متحيرا فى مشاهدته عن العقل والتميز فلما كرر النظر الى محاسنه وجماله واستأنس بلقائه ووصاله عاد التميز والتبصير وزال الدهش والتحير . والسكر حال شريف يعتور عليه صحوان صحو قبله وهو تفرقة محضة ليس من الاحوال بشئ وصحو بعده ويسمى الصحو الثانى وصحو الجمع والصحو بعد المحو وهو حال يصير مقاما ويكون اعز من السكر لاشتماله على الجمع والتفرقة ولكونه لا ينال الا بعد العبور على ممر السكر والجمع . فالصحو الاول حضيض النقصان لافادته اثبات الحدث والسكر معراج السالكين لافادته محو الحدث . والصحو الثانى اوج الكمال لافادته اثبات القدم وافادة السكر محو الحدث لانه نتيجة مشاهدة جمال القدم ونور القدم يزيل ظلمة الحدث الا ان حال الشهود لا تدوم فى البداية بل تلوح وتخفى سريعا كالبوارق فلا يزيل نوره ظلمة وجود السيار بالكلية بل يزول تارة ويعود اخرى ويتردد السائر بين الصحو الاول المثبت للحدث والسكر الماحى له وتسمى هذه الحالة تلوينا فاذا استقر حال المشاهدة دام محو الحدث واثبات القدم وتسمى هذه الحالة تمكينا لدوام الوجدان وصاحب السكر لا يدوم وجدانه بل يجد تارة ويفقد اخرى ويكون مأسورا تحت تصرف التلوين ومناط تلوينه الوجود الذى هو مثار الصحو الاول والسالك لا يستغنى عن السكر ما لم يخلص عن الصحو الاول فاذا خلص الى الصحو الثانى صار غنيا عن السكر . اعلم ان السكر الزائل فى الصحو الثانى هو الذى يظهر من مشاهدة جمال الصفات ولا تستقر من حال الشهود الا هذه والسكر الواقع فى الصحو الثانى هو الذى يظهر من مشاهدة جمال الذات فلا يزول لعدم استقرار حال شهود الذات فانه لا تحصل لاحد منها فى الدنيا الا لمحات يسيرة كقوله عليه السلام لى مع الله وقت عبارة عنها وموطن استقرارها الآخرة والرؤية الموجودة فى الآخرة لاهلها هى هذه والمقام المحمود لعله عبارة عنها كذا فى شرح القصيدة الفارضية .

(المسامرة) خطاب الحق للعارفين ومحادثته لهم فى عالم الاسرار والغيوب كذا فى الجرجانى .

(المسامير) جمع مسمار بكسر الميم وهى عند الاطباء ثآليل كبار عظيمة ارؤس مستدقة الاصول كذا فى بحر الجواهر .

(السور) بالضم وسكون الواو عند المنطقيين هو اللفظ الدال على كمية الافراد فى القضايا الحملية كلفظ كل وبعض وعلى كمية الاوضاع فى القضايا الشرطية كلفظ كلما ومهما ومتى وليس كلما وليس مهما وليس متى . ولفظ مهما وان كان بحسب اللغة موضوعا لعموم الافراد لكنهم نقلوه الى عموم الاوضاع فجعلوه سور الشرطية الكلية المتصلة صرح به

فى بديع الميزان • والقضية المشتملة على السور تسمى مسورة ومحصورة وهى اماكلية او جزئية وقد سبق فى فصل الراء والام من باب الحاء المهملة فى لفظ المحصورة ولفظ الحملية •

(السورة) بالضم فى الشرع بعض قرآن يشتمل على آى ذو فاتحة وخاتمة واقلها ثلث آيات كذا قال الجعبرى • والسور بالضم وسكون الواو وفتحها الجمع • وقيل السورة الطائفة المترجمة توقيفا اى الطائفة من القرآن المسماة باسم خاص بتوقيف من النبى صلى الله عليه وسلم وقد ثبتت اسماء السور بالتوقيف من الاحاديث والآثار (وقيل السورة بعض من كلام منزل مبين اوله وآخره اعلاما من الشارع قرآنا كان او غيره بدليل ما يقال سورة الزبور وسورة الانجيل هكذا فى التلويح) قال القتبى السورة تهمز ولا تهمز فمن همزها جعلها من اسأرت اى افضلت من السؤر وهو الباقى من الشراب فى الاناء كأنها قطعة من القرآن • ومن لم يهمزها جعلها من المعنى المتقدم وسهل همزتها • ومنهم من شبهها بسورة البناء اى القطعة منه اى منزلة بعد منزلة • وقيل من سور المدينة لاحاطتها باياتها واجتماعها كاجتماع البيوت بالسور ومنه السوار لاحاطته بالساعد • وقيل لارتفاعها لانها كلام الله والسورة المنزلة الرفيعة [١] • وقيل لتركيب بعضها على بعض من التسور بمعنى التصاعد والتركب ومنه اذا تسوروا المحراب كذا فى الاتقان وممن لم يهمزها صاحب الصراح حيث جعلها اجوف • والسورة عند الصوفية عبارة عن الصور الذاتية الكمالية وهى تجليات الكمال كذا فى الانسان الكامل فى باب ام الكتاب (فائدة) قسم القرآن الى اربعة اقسام وجعل لكل قسم منه اسم اخرج احمد وغيره من حديث واثلة بن الاسقع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اعطيت مكان التورية السبع الطوال واعطيت مكان الزبور المئين واعطيت مكان الانجيل المثانى وفضلت بالمفصل • قالت جماعة السبع الطوال اولها البقرة وآخرها براءة لكن اخرج الحاكم والنسائى وغيرهما عن ابن عباس قال السبع الطوال البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والانعام والاعراف قال الراوى وذكر السابعة فنسيتها • وفى رواية صحيحة عند ابى حاتم وغيره من مجاهد وسعيد بن جبير انها يونس وفى رواية عبد الحاكم انها الكهف • والمئون ما وليها سميت بذلك لان كل سورة منها تزيد على مائة آية او تقاربها • والمثانى ما ولى المئين لانها ثنيها اى كانت بعدها فهى لها ثوان والمئون لها اوائل • وقال الفراء هى السور التى آيها اقل من مائة آية لانها تثنى اكثر مما تثنى الطوال والمئون • وقد تطلق المثانى على القرآن كله وعلى الفاتحة •

[١] (قال) الم تر ان الله اعطاك سورة • ترى كل ملك دونها يتذبذب • فكل سورة من القرآن بمنزلة درجة رفيعة ومنزل عال يرتفع القارئ منها الى درجة اخرى ومنزل آخر الى ان يستكمل القرآن (لمصححه)

والمفصل ما ولى المثانى من قصار السور سمى بذلك لكثرة الفصول التى بين السور بالبسملة . وقيل لقلة المنسوخ منه ولهذا يسمى بالمحكم ايضا وآخره سورة الناس بلا نزاع واختلف فى اوله . فقيل الحجرات . وقيل القتال . وقيل الجاثية . وقيل الصافات . وقيل الصف . وقيل تبارك . وقيل الفتح . وقيل الرحمن . وقيل الانسان . وقيل سبح . وقيل الضحى .. وعبارة الراغب فى مفرداته المفصل من القرآن السبع الاخير . اعلم ان للمفصل طوالا واوساطا وقصارا قال ابن معن وطواله الى عم واوساطه منها الى الضحى وقصاره منها الى آخر القرآن وهذا اقرب ما قيل فيه كذا فى الاتقان . وفى جامع الرموز المفصل السبع الاخير وطواله من الحجرات . وقيل من ق . وقيل من النجم . وقيل من الفتح . وفى المنية قال الاكثرون من سورة محمد الى البروج طوال ومن البروج الى سورة لم يكن وقيل الى البلد اوساط ومنها اى من لم يكن الى الآخر وقيل من البلد الى الآخر قصار . وفى النهاية من الحجرات الى عبس ثم التكوير الى والضحى ثم الم نشرح الى الآخر انتهى . قال فى الاتقان وفى جمال القراء قال بعض السلف فى القرآن ميادين وبساتين ومقاصير وعرائش ودبابيج ورياض فميادينه ما افتتح بالم وبساتينه ما افتتح بالر ومقاصيره الحامدات وعرائشه المسبحات ودبابيجه آل حم ورياضه المفصل وقالوا والطواسين والطواسيم او آل حم والحواميم . واخرج الحاكم عن ابن مسعود قال الحواميم ديباج القرآن . قال السخاوى وقوارع القرآن الآيات التى يتعوذ بها سميت بها لانها تقرع للشيطان وتدفعه وتقمعه كآية الكرسى والمعوذتين ونحوهما . وفى مسند احمد من حديث معاذ بن انس مرفوعا آية العز الحمد لله الذى لم يتخذ ولدا الآية (فائدة) عدد سور القرآن مائة واربعة عشر باجماع من يعتد به (وقال فى الاتقان وتعديد الآى من معضلات القرآن فان من آياته طويلا وقصيرا ومنه ما ينقطع ومنه ما ينتهى الى تمام الكلام ومنه ما يكون فى اثنائه . وقيل سبب اختلاف السلف فى عدد الآى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يقف على رؤس الآى للتوقيف فاذا علم محلها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ انها ليست فاصلة . وعن ابن عباس قال جميع آى القرآن ستة آلاف آية وستمائة وست عشرة آية وجميع حروف القرآن ثلاثمائة الف حرف وثلاثة وعشرون الف حرف وستمائة حرف واحد وسبعون حرفا . وقيل اجمعوا على ان عدد آيات القرآن ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك فمنهم من لم يزد ومنهم من قال ومائتا آية واربع آيات وقيل واربع عشرة وقيل وتسع عشرة وقيل وخمس وعشرون وقيل ست وثلثون . وفى الشعب للبيهقى عن عائشة رضى الله عنها مرفوعا عدد درج الجنة عدد آى القرآن فمن دخل الجنة من اهل القرآن فليس فوقه درجة انتهى من الاتقان . (اما مشهور درميان حفاظ وقراء همان است كه در شعر مشهور است . بيت . آيت قرآن كه جان را دلكش

است . شش هزار وششصد وشصت وشش است) واعلم انه قد يكون للسورة اسم واحد وهو كثير وقد يكون لهـا اسمان فاكثر . منهـا الفاتحة لها نيف وعشرون اسما . فاتحة الكتـاب وفاتحة القرآن لانه يفتتح بهـا فى المصحف . وام الكتاب وام القرآن لتقدمها وتأخر ما سـواها تبعـا لها لانها امته اى تقـدمته ولذا يقـال لراية الحرب ام لتقدمها . والقرآن العظيم لاشتمالها على المعانى التى فى القرآن . والسبع المثانى لكونها سبع آيات بالاتفـاق الا ان بعضهم من عد التسـمية آية واحدة دون انعمت عليهم ومنهم من عكس ولانها تثنى فى الصلوة او لانها انزلت مرتين ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة وبالمدينة لما حولت القبلة والاصح انها مكية لقوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثانى وهو مكى ولما فيها من الثناء على الله تعالى او لانها اشتملت على الوعد والوعيد بقوله مالك يوم الدين او لانها اشـتملت على حال المؤمنين والكافرين هكذا فى البيضـاوى وحواشـيه) والوافية لانهـا وافية بما فى القرآن من المعانى . والكنز لما عرفت . والكافية لانها تكفى عن غيرها فى الصـلوة ولا يكفى غيرها عنها . والاسـاس لانها اصـل القرآن . والنور . وسورة الحمد . وسورة الشكر . وسورة الحمد الاولى . والرقية . والشفاء . والشافية . لقول النبى عليه الصلوة والسـلام فاتحة الكتاب شفاء لكل داء . وسورة الصلوة لتوقف الصلوة عليها . وقيل ان من اسمائها الصلوة ايضاء وسورة الدعاء لاشتمالها عليه فى قوله اهدنا. وسورة السؤال لذلك. وسورة تعليم المسئلة. وسورة المناجاة. وسورة التفويض لاشتمالها عليه فى قولك اياك نستعين . ومنها سورة البقرة تسمى سنام القرآن وسنام كل شئ اعلاه. ومنها آل عمران تسـمى طيبة وفى صحيح مسلم تسـميتها والبقرة الزهراوين . والمائدة تسـمى ايضـا العقود والمنقذة لانها تنقذ صاحبها من ملائكة العذاب . والانفال تسـمى ايضـا بسـورة بدر . وبراءة تسـمى ايضـا التوبة لقوله تعـالى فيها لقد تاب الله. والفاضحة. وسورة العذاب. والمقشقشـة اى المبرئة من النفاق. والمنقرة لانها نقرت عما فى قلوب المشركين . والبحوث بفتح الموحـدة . والمعبرة لانهـا تعبر عن اسرار المنافقين . والمخزومة والمتكلمة والمشردة والمدمدمة . والنحل تسمى ايضا سورة النعم . والاسراء تسمى ايضا سورة سبحان وسورة بنى اسرائيل . والكهف تسمى ايضا سورة اصحاب الكهف. والحائلة لانها تحول بين قارئها وبين النار . وطه تسمى ايضا سورة الكليم . والشعراء تسمى ايضا سورة الجامعة . والنمل تسمى ايضا سورة سليمان . والسجدة تسمى ايضـا سورة المضاجع . والفاطر تسمى ايضـا سـورة الملائكة . ويس تسـمى ايضـا قلب القرآن . والمعمة لانها تعم صاحبه بخير الدنيـا والآخرة . والمدافعة القاضية لانها تدفع عن صاحبها كل سوء وتقضى له كل حاجة . وسورة الزمر تسمى ايضا سورة الغرف . وسورة الغافر تسمى ايضـا سـورة الطويل والمؤمن . وسورة فصلت تسمى ايضـا السجدة وسـورة المصابيح . وسـورة الجاثية تسمى ايضا

الشريعة ـ وسورة الدهر وسورة محمد تسميان ايضاً القتال ـ وسورة ق تسمى ايضاً سورة الباسقات ـ وسورة اقتربت تسمى ايضاً القمر والمبيضة لانها تبيض وجه صاحبها يوم تسود الوجوه ـ وسورة الرحمن تسمى ايضا عروس القرآن ـ وسورة المجادلة تسمى فى مصحف ابىّ الظهار ـ وسورة الحشر تسمى ايضا سورة بنى النضير ـ والممتحنة بفتح الحاء وقد تكسر تسمى ايضا سورة الامتحان ـ وسورة المؤودة وسورة الصف تسمى ايضا سورة الحواريين ـ وسورة الطلاق تسمى ايضا سورة النساء القصرى ـ وسورة التحريم تسمى ايضا سورة التحرم وسورة لم تحرم ـ وسورة تبارك تسمى ايضا سورة الملك والمانعة والمناعة والواقية ـ وسورة سأل تسمى المعارج ـ وسورة الواقع وعم تسمى النبأ والتساؤل والمعصرات ـ وسورة لم يكن تسمى سورة اهل الكتاب وسورة القيمة وسورة البينة وسورة البرية وسورة الانفكاك ـ وسورة ارأيت تسمى سورة الدين ـ وسورة الماعون والكافرون تسمى المقشقشة وسورة العبادة ـ وسورة النصر تسمى سورة التوديع ـ وسورة تبت تسمى سورة المسد ـ وسورة الاخلاص تسمى سورة الاساس ـ وسورتا الفلق والناس تسميان المعوذتين ـ بكسر الواو والمقشقشتين كذا فى الاتقان ـ وفى الصراح المقشقشتان سورة الكافرون وسورة الاخلاص ـ

(الاسوارية) فرقة من المعتزلة اصحاب الاسوارى وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر [١] كذا فى شرح المواقف ـ

(السهر) بفتح السين والهاء فى اللغة اليقظة وعند الاطباء هو اليقظة المفرطة اى المتجاوزة عن الحد الطبيعى ـ والسهر السباتى والسبات السهرى قد سبق ذكرهما فى فصل التاء المثناة الفوقانية ـ

(السبر) بالكسر وبالباء الموحدة وقيل بالفتح والياء المثناة كما يجىء بعد هذا ويقال له التقسيم هو حصر الاوصاف فى الاصل والغاء بعض ليتعين الباقى للعلة كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب المجموع وغير الماء وغير الاسكار لايكون علة بالطريق الذى يفيد ابطال علة الوصف فيتعين الاسكار للعلة كذا فى الجرجانى ـ

(السير) بالفتح وسكون الياء عند اهل التصوف واهل الوحدة يطلق بالاشتراك على معنيين در مجمع السلوك در بيان معنى سلوك مى آورد. سير دو نوع است سير الى الله وسير

[١] فتعلق العلم او الاخبار من الله تعالى باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد (لمصححه)

فی الله . سیر الی الله نهایت دارد واهل تصوف کویند سیر الی الله آنست که سالك چندان سیر کند که خدایرا بشناسد وچون خدایرا شناخت سیر تمام شد وابتدای سیر فی الله حاصل شد پس سیر الی الله را غایت ونهایت است وسیر فی الله بی انتها . واهل وحدت کویند سیر الی الله آنست که سالك چندانی سیر کند که یقین بداند که وجود یکی است بیش نیست وجز وجود خدای تعالی وجودی دیکر نیست واین بجز حصول فنا وفنای فنا حاصل نشود . وسیر فی الله نزد اهل تصوف آنست که سالك بعد از شناختن خدای چندانی دیکر سیر کند که تمام صفات واسامی وعلم وحکمت خدای که بسیار اند بلکه بی نهایت در یابد وتازنده باشد هم درین کار باشد . ونزد اهل وحدت آنست که سالك بعد ازحصول سیر الی الله دیکر چندانی سیر کند که تمام حکمتهای جواهر اشیاء کماهی بداند وبه بیند . وبعضی کویند سیر فی الله امکان ندارد چرا که عمر اندك وعلم وحکمت خدای بیشمار وبعضی کویند امکان دارد چرا که استعداد آدمی متفاوت است استعداد بعضی چون قوی باشد ممکن است که همه در یابد انتهی . وفی حاشیة جدی علی حاشیة البیضاوی فی تفسیر سورة الفاتحة اعلم ان المحققین قالوا ان السفر سفران . سفر الی الله وهو متناه لانه عبارة عن العبور علی ما سوی الله واذا کان ما سوی الله متناهیا فالعبور علیه متناه . وسفر فی الله وهو غیرمتناه لان نعوت جماله وجلاله غیر متناهیة لا یزال العبد یترقی من بعضها الی بعض وهذا اول مرتبة حق الیقین کذا قال الفاضل . ودر توضیح المذاهب آورد سیر الی الله وقتی منتهی شود که بادیهٔ وجود بقدم صدق یکبارکی قطع کند وسیر فی الله آن کاه متحقق شود که او سبحانه تعالی بنده را بعد از فنای مطلق ذاتی مطهر از آلایش حدثان ارزانی فرماید تا بدان دو عالم اتصاف باوصاف الهی وتخلق باخلاق ربانی ترقی کند . وعند الاصولیین واهل النظر هو من مسالك اثبات العلة ویسمی بالسبر والتقسیم ایضا وبالتقسیم ایضا وبالتردید ایضا فالتسمیة بالسبر فقط او بالتقسیم فقط او بالتردید فقط اما تسمیة الکل باسم الجزء واما اکتفاء عن التعبیر عن الکل بذکر الجزء کما تقول قرأت الم وترید سورة مسماة بذلك ویفسر بانه حصر الاوصاف الموجودة فی الاصل الصالحة للعلیة فی عدد ثم ابطال علیة بعضها لتثبت علیة الباقی وعند التحقیق الحصر راجع الی التقسیم والسبر الی الابطال (وحاصله ان تتفحص اولا اوصاف الاصل ای المقیس علیه وتردد بان علة الحکم فیه هل هذه الصفة او تلك او غیر ذلك ثم تبطل ثانیا علة کل صفة من تلك الصفات حتی یبقی وصف واحد فیستقر ویتعین للعلیة فیستفاد من تفحص اوصاف الاصل وتردیدها لعلیة الحکم وبطلان الکل دون واحد منها ان هذا الوصف علة للحکم دون الاوصاف الباقیة کما یقال علة حرمة الخمر . اما الاتخاذ من العنب . او المیعان . او اللون المخصوص . او الطعم المخصوص . او الریح المخصوص . او الاسکار .

لكن الاول ليس بعلة لوجوده فى الدبس بدون الحرمة وكذلك البواقى ما سوى الاسكار فتعين الاسكار لعلية الحرمة فى الخمر هكذا فى شرح التهذيب لعبد الله اليزدى) . فان قيل المفروض ان الاوصاف كلها صالحة لعلية ذلك الحكم والابطال نفى لذلك لان معناه بيان عدم صلوح البعض فتناقض . قلنا المقصود بصلوح الكل صلوحه فى بادئ الرأى وبعدم صلوح البعض عدمه بعد التأمل والتفكر فلا تناقض . وبالجملة فالسبر والتقسيم هو حصر الاوصاف الصالحة للعلية فى بادئ الرأى ثم ابطال بعضها بعد النظر والتأمل كما تقول فى قياس الذرة على البر فى الربوية بحثت عن اوصاف البر فما وجدت ثمه علة للربوية فى بادئ الرأى الا الطعم او القوت او الكيل لكن الطعم او القوت لا يصلح لذلك عند التأمل فتعين الكيل (لان الاشياء التى يوجد فيها الطعم والتى يحصل منها القوت من اعظم وجوه المنافع لانها اسباب بقاء الحيوان و وسائل حيوة النفوس فالسبيل فى امثالها الاطلاق بابلغ الوجوه والاباحة باوسع طرائق التحصيل لشدة الاحتياج اليها وكثرة المعاملات فيها دون التضييق فيها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج وقوله عليه السلام لعلى ومعاذ حين ارسلهما الى اليمن يسرا ولا تعسرا ولقول المجتهدين المشقة تجلب التيسير هكذا فى الهداية وحواشيه) وهناك مقامان . احدهما بيان الحصر ويكفى فى ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفى عليه او لان الاصل عدم الغير وحينئذ للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر الذى ادعاه . وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفى فى ذلك ايضا الظن . وذلك بوجوه . الاول الالغاء وهو بيان ان الحكم بدون هذا الوصف موجود فى الصورة الفلانية فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه . والثانى كون الوصف طرديا اى من جنس ما علم الغوه مطلقا فى الشرع كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة فى العتق . والثالث عدم ظهور المناسبة فيكفى للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ويصدق فى ذلك لعدالته . والحنفية لا يتمسكون بهذا المسلك ويقولون الترديد ان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان يثبت عدم علية غير هذه الاشياء التى ورد فيها بالاجماع مثلا بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان العلة للولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفى ما عداهما هذا كله خلاصة ما فى التلويح والعضدى وحواشيهما .

(التسيير) نزد منجمان نام عملى است وبيانش در لفظ حد در فصل دال مهمله از باب حاى مهمله كذشت .

(السير) بكسر الاول وفتح الثانى جمع سيرة والسيرة هى اسم من السير ثم نقلت الى

الطريقة ثم غلبت في الشرع على طريقة المسلمين في المعاملة مع الكافرين والباغين وغيرهما من المستأمنين والمرتدين واهل الذمة كذا في البرجندي وجامع الرموز . وفي فتح القدير السير غلب في عرف الشرع على الطريق المأمور به في غزو الكفار . وفي الكفاية السير جمع سيرة وهي الطريقة في الامور وفي الشرع يختص بسير النبي عليه السلام في المغازي . وفي المنشور السير جمع سيرة . وقد يراد بها قطع الطريق . وقد يراد بها السنة في المعاملات يقال سار ابو بكر رضي الله عنها بسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسميت المغازي سيرا لان اول امورها السير الى الغزو وان المقصود بها في قولنا كتاب السير سير الامام ومعاملاته مع الغزاة والانصار والكفار . وذكر في المغرب انها غلبت في الشرع على امور المغازي وما يتعلق بها كالمناسك على امور الحج انتهى .

(السيارة) هي الكواكب السبعة الزحل والمشترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ويسمى بالسيارات ايضا (وبعضهم جمعها في بيت واحد . شعر . هفت كوكب كه هست عالم را . كاه ز ايشان نظام وكاه خلل . قمر است وعطارد وزهره . شمس ومريخ ومشترى وزحل .)

فصل السين المهملة

(السادسة) بالدال المهملة عند المنجمين واهل الهيئة هي سدس عشر الخامسة .

(التسديس) شش كوشه كردن وشش كردن ودر اصطلاح منجمين واقع شدن ستاره ببرج سيوم از ستارهٔ ديكر كما في المنتخب ويجئ في لفظ النظر .

(المسدس) على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل . عند المحاسبين والمهندسين سطح يحيط به ستة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية يسمى بذى ستة اضلاع . وعند اهل التكسير هو وفق مشتمل على ستة وثلثين مربعا صغيرا ويسمى بمربع ستة في ستة وبالوفق السداسى ايضا . وعند الشعراء يطلق على قسم من المسمط ويجئ في فصل الطاء المهملة .

(السلاسة) بالفتح مرادف هشاشت است ومقابل لزوجت چنانچه در فصل جيم باب لام خواهد آمد ونزد شعرا آنست كه در نظم روانى بحدى بود كه در اداى آن هيچ كرفتكى نبود از جهت لفظ كذا في جامع الصنائع واين سلاست نظم است وبرين قياس سلاست نثر كما لا يخفى .

(السياسة) بالكسر والمثناة التحتانية مصدر ساس الوالي الرعية اى امرهم ونهاهم ، كما في القاموس وغيره فالسياسة استصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجي في الدنيا

والآخرة فهي من الانبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهرهم . ومن العلماء ورثة الانبياء في باطنهم لا غير كما في انفردات وغيرها كذا في جامع الرموز في حد الزنا في كتاب الحدود . وفي البحر الرائق في آخر كتاب الحدود ورسمت السياسة بانها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الاموال (وفي كليات ابي البقاء ما حاصله ان السياسة المطلقة هي استصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجي في العاجل والآجل على الخاصة والعامة في ظواهرهم وبواطنهم وهي انما تكون من الانبياء وتسمى سياسة مطلقة . لانها في جميع الخلق وفي جميع الاحوال . او لانها مطلقة اى كاملة من غير افراط وتفريط واما من السلاطين وامرائهم فانما تكون على كل منهم في ظواهرهم ولا تكون الا منجية في العاجل لانها عبارة عن اصلاح معاملة عامة الناس فيما بينهم ونظمهم في امور معاشهم وتسمى سياسة مدنية واما من العلماء الذين هم ورثة الانبياء حقا على الخاصة في بواطنهم لا غير اى لا تكون على العامة لان اصلاحهم مبنى على الشوكة الظاهرة والسلطنة القاهرة وايضا لا تكون على الخاصة في ظواهرهم لانها ايضا منوطة بالجبر والقهر وتسمى سياسة نفسية . ويقال ايضا على تدبير المعاش باصلاح احوال جماعة مخصوصة على سنن العدل والاستقامة وتسمى سياسة بدنية). والسياسة نوعان . النوع الاول سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة علمها من علمها وجهلها من جهلها وقد صنف الناس في السياسة الشرعية كتبا متعددة . و لسياسة المدنية من اقسام الحكمة العملية وتسمى بالحكمة السياسية وعلم السياسة وسياسة الملك والحكمة المدنية (وهو علم تعلم منه انواع الرياسة والسياسات والاجتماعات المدنية واحوالها وموضوعه المراتب المدنية واحكامها والاجتماعات الفاضلة والردية و وجه استبقاء كل واحد منها وعلة زواله و وجه انتقاله وامر الرعية وعمارة المدن . وهذا العلم لا يستغنى عنه احد من الناس لان الانسان مدني بالطبع ويجب عليه اختيار المدينة الفاضلة مسكنا والهجرة من ارديئة وان يعلم كيف ينفع اهل مدينته ويدفع بهم وانما يتم ذلك بهذا العلم . وكتاب السياسة لارسطاطاليس الى الاسكندر يشتمل على مهمات هذا العلم وكتاب آراء المدينة الفاضلة لابي نصر الفارابي جامع لقوانينه كذا في ارشاد القاصد .)

فصل الطاء المهملة

(السرطان) بفتح السين والراء اسم حيوان [١]. واسم برج وهو الذي اذا وصلته الشمس بحركتها الخاصة مالت الى الجنوب . واسم مرض قال في بحر الجواهر هو ورم متقرح متولد من مواد سوداوية محترقة انصبت الى ذلك العضو في ملاآت العروق التي

[١] من حيوانات البحر معروف وجمعه بالالف والتاء على لفظه كذا في المصباح (مصححه)

حوله سمى به للمشاكلة لان وسطه يشبه جوف السرطان والعروق التى حوله تشبه بارجله وايضا هو يتشبث بالعضو كما يتشبث السرطان بما يمسكه . وفى الموجز السرطان منه ما هو متقرح ومنه ما هو غير متقرح . والفرق بينه وبين الصلابة ان الورم السوداوى ان كان مداخلا فى العضو مؤلما ذا اصول ناشبة فى الاعضاء يسمى سرطانا وان كان مداخلا غير مؤلم يسمى صلابة . وفى الاقسرائى الصلابة بارد المجسة [١] كمد اللون عادم الحس والسرطان له اقل من الحرارة فى المجسة يبتدئ وربما مثل اللوزة او اصغر ثم يتزايد على الايام وشكله مستدير واذا اخذ تظهر عليه عروق حمر وصفر وخضر شبيهة بارجل السرطان ولونه اكمد من السرطان .

(السفسطة) بالفاء وبعدها سين كبمترة عند المنطقيين هى القياس المركب من الوهميات وقيل القياس المركب من المشبهات بالواجبة القبول يسمى قياسا سوفسطائيا ويجئ فى لفظ المغالطة فى فصل الطاء من باب الغين المعجمة . ويطلق لفظ السوفسطائية على فرقة ينكرون الحسيات والبديهيات وغيرها (قالوا الضروريات بعضها حسيات والحس يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوى يجد الحلو مرا والسوداوى يجد المر حلوا والشخص البعيد عن شئ يراه صغيرا والراكب على السفينة يرى الساحل متحركا والماشى يرى القمر ذاهبا وهكذا كثير فلا جزم بان ايهم يعرف حقا وايهم باطلا . والبديهيات قد كثرت فيها اختلاف الآراء واعتراضات العقلاء وكلهم يجزم بحقية قوله ويزعم ببطلان اقوال مخالفيه فكيف يقطع بان هذا صادق وذلك كاذب والنظريات فرع الضروريات لانها انما تستفاد من الضروريات دفعا للزوم التسلسل او الدور ففسادها فسادها ولهذا ما من نظرى الا وقد وقع فيه اختلاف العقلاء وتناقض الآراء فحينئذ لا وثوق بالعيان ولا رجحان للبيان فوجب التوقف فلذا قال بعضهم ان الاشياء اوهام وبعضهم انها تابعة للاعتقاد وبعضهم انها مشكوكات هكذا فى شرح عقائد النسفى وحواشيه) وتنشعب الى ثلث فرق . اوليها اللاادرية وهم القائلون بالتوقف فى وجود كل شئ وعلمه قالوا ظهر من كلام القادحين فى البديهيات تطرق التهمة الى الحاكم الحسى والعقلى فوجب التوقف فى الكل . فاذا قيل لهم اقد قطعتم [٢] فى هذه القضية فقد ناقضتم كلامكم بكلامكم قالوا كلامنا هذا لا يفيدنا قطعا [٣] فيتناقض كما توهمتم بل يفيدنا شكا فانا شاك [٤] وشاك ايضا

[١] المجسة اسم للموضع الذى يمسه من جسه بيده اى مسه ليتعرفه وبابه رد واجتسه ايضا مثله فى المعنى (لمصححه)

[٢] ببطلان البديهيات والحسيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف (لمصححه)

[٣] بذلك البطلان والوجوب (لمصححه)

[٤] فى بطلان تلك الامور ووجوب التوقف (لمصححه)

فى انى شاك وهلم جرا فلا تنتهى بى الحال الى قطع شئ اصلا فيتم مقصودنا بلاتناقض . وثانيها العنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا فهم ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها فى انفسها فى نفس الامر مطابقا بتبعية الاعتقاد وبدونه فالحقائق عندهم كسراب يحسبه الظمآن ماء وليس لها ثبوت اصلا . ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام فناقضتم كلامكم . وثالثها العندية وهم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فهم ينكرون ثبوتها وتميزها فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا اى لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها بتبعية الاعتقاد وتوسطها كالمسائل الاجتهادية عند من يقول كل مجتهد مصيب . فعلى هذا السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوائف الثلث . وقيل لا يمكن ان يكون فى العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب وسوفا اسم للعلم وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة والسفسطى والفلسفى منسوبان اليهما هكذا يستفاد من شرح المواقف فى آخر المرصد الرابع من الموقف الاول وغيره .

(السقوط) بالقاف در لغت افتادن بچهٔ نا تمام از شكم كما فى المنتخب[١] ونزد منجمان عبارت است از غروب منزلى كما يجئ فى لفظ الطلوع فى فصل العين من باب الطاء المهملة . واطبا آنرا بر صرع اطلاق كنند .

(اسقاط الاضافات واسقاط الاعتبارات) هو اعتبار احدية الذات فى كل الذرات وهو التوحيد الحقيقى كما قال بعضهم . بيت . نكو گوئى نكو گفته است بالذات . كه التوحيد اسقاط الاضافات . كذا فى الاصطلاحات الصوفية .

(مسقط بالحجر) بكسر القاف[٢] عند المهندسين يطلق على موقع عمود خارج من اعلى الشكل على قاعدته . وقد يطلق على الارتفاع ايضا مجازا لانه بالحقيقة هو موقع العمود المذكور لانه قد علم بالتجربة ان الاثقال مائلة طبعا الى مركز العالم على سمت خط يكون عمودا على سطح الافق وذلك يكون ايضا عمودا على السطح الموازى للافق فان اسقط

---

[١] وآن بچه‌را سقط گويند ونرماده درين معنى سواء است وصاحب المصباح گفت والسقط الولد ذكرا كان او انثى يسقط قبل تمامه وهو مستبين الخلق يقال سقط الولد من بطن امه سقوطا فهو سقط والتثليث لغة (المصحح)

[٢] يعنى بفتح الميم وسكون السين وكسر القاف على وزن المسجد (المصحح)

عن رأس ذلك المرتفع حجر كان موضع سقوطه على ذلك السطح هو موقع ذلك العمود كذا فى شرح خلاصة الحساب .

(المسمط) مشتق است از تسميط وآن در لغت مرواريد در رشته كشيدن است ودر صنائع چنانست كه شاعر دومصراعى كويد كه متفق باشند در وزن وقافيه ودر آخر مصراع اخير كه متفق است در وزن وقافيهٔ اصلى بياورد كه بناى شعر بران كرده است خواه قافيهٔ اصلى موافق قافيهٔ مطلع باشد يا نباشد واين مصاريع چند را سمطى نهد بعده همبران شمار ابيات ديكر نويسد غير قافيهٔ مسمط اول مكر در مصراع اخير كه قافيهٔ مسمط اول آوردن دران شرط است واين را نيز سمطى نهد وهمبرين نمط شعر تمام كند واين كم از چهار روا نيست وبيش از ده لطافت ندارد پس برين تقدير هفت قسم مى‌شود مربع ومخمس ومسدس ومسبع ومثمن ومتسع ومعشر . مثال مربع سمط اول . شعر . اى لب لعل تو بطعم شكر . وى رخ خوب تو بنور قمر . وى قد رعناى تو سرو دكر . خاطرم آشفته بهر سه نكر . سمط ثانى . شعر . چون لب تو نيست شكر در جهان . ماه نتابد چو تو در آسمان . سرو نخيزد چو تو در بوستان . اى بلطافت ز همه خوبتر . درين مثال قافيهٔ اصلى موافق قافيهٔ مطلع است . مثال ديكر كه در وى قافيهٔ اصلى مخالف قافيهٔ مطلع است . شعر . ز آمدن نو بهار باغ چو بتخانه شد . كشت رخ كل چو شمع باد چو پروانه شد . بيشهٔ بلبل كنون كفتن افسانه شد . كل ز خوشى پاره كرد بر تن خود پيرهن . ابر بوقت بهار چونكه كشود است كف . ژاله نكر چون كهر لاله سراسر صدف . نالهٔ مرغان شده بر فلك از هر طرف . باغ شده چون صنم باد شده چون‌شمن . وهمبرين قياس مسمط مخمس كه درو پنج مصراع را سمطى نهند ومسدس كه درو شش مصراع را سمطى كنند وعلى هذا القياس .

(المسمط المختصر) نزد شعرا چنانست كه بيت را چهار قسم كند وسه قسم را مسجع آورد ودر قسم چهارم كلمهٔ چند را رديف سازد ودر هر بيت در قسم چهارم همان كلمات بياورد مثاله . شعر . هرچند كنه كارم بسيار كنه دارم . اميد تو نكذارم بخشا زكرم يارب . هر چند تبه كردم پيوسته كنه كردم . جمله ز سفه كردم بخشا ز كرم يارب . ماندم ز همه واپس كيرم كه نيرزم خس . چون جز تو ندارم كس بخشا بكرم يارب . كذا فى جامع الصنائع (وقال السيد الشريف فى الاصطلاحات التسميط هو تصيير كل بيت اربعة اقسام ثلثها على سجع واحد مع مراعاة القافية فى الرابع الى ان تنقضى القصيدة كقوله . شعر . وحرب وردت وثغر سددت . وعلج شددت عليه الحبالا . ومال حويت وخيل حميت وضيف قريت يخاف الوكالا الى آخر القصيدة . (وبعضى كسان مسمط را

مسجع کفته اند چنانچه صاحب مجمع الصنائع کفته که مسجع عبارت ازان است که شاعری بیتی را بچهار قسم متساوی کند وبعد از رعایت سه سجع بر قافیهٔ واحد چهارم اصلی بیاورد که بنای شعر بران است چنانچه مولانا عبد الرحمن جامی می فرماید ٭

٭ غزل ٭

از خار خار عشق تو در سینه دارم خارها ٭ هر دم شکفته بر تنم زان خارها کلزارها از بس فغان وشبونم چنکست خم کشته تنم ٭ اشك آمده تا دامنم از هر مژه چون تارها رو جانب بستان فکن کز شوق تو کل در چمن ٭ صدچاك کرده پیرهن شسته بخون رخسارها کر سوی باغ آری کذر سرو وصنوبر را نکر ٭ هر سو پی نظاره سر بر کرده از دیوارها تو دادی دل باهر کسی من مردم ازغیرت بسی ٭ یکبار میرد هر کسی بیچاره جامی بارها پستر دانستنی است که اقسام سجع سه معروف است وروا بود که زیاده بر سه بود چنانچه عبد الواسع جبلی کفته وهفت قسم را بر یك قافیه نموده وهشتم بر قافیهٔ اصلی آورده که بنای شعر بران نموده است ٭ شعر ٭ یا صاحبی ایش الخبر ٭ زان سرو قد سیمبر ٭ کز عشق او کشتم سمر ٭ تشنه لب وخسته جکر ٭ بر کنده جان افکنده سر ٭ باکام خشك وچشم تر ٭ کرده ز غم زیر وزبر ٭ دنیا ودین وجان وتن ٭ آمد بچشمم هر نفس ٭ عالم ز عشقش چون قفس ٭ بی او مرا فریاد رس ٭ شبها خیال اوست بس ٭ تا چند باشم چون جرس ٭ بی او خروشان از هوس ٭ هرکز مبادا حال کس ٭ در عشق چون احوال من ٭ تا من برین مفتون شدم ٭ آکه نهٔ تا چون شدم ٭ با دیدهٔ پر خون شدم ٭ با قامت چون نون شدم ٭ با محنت ذو النون شدم ٭ وز دست خود بیرون شدم ٭ سر کشته چون مجنون شدم ٭ کرد جهان بی خویشتن ٭ دارم ز بس نیرنك او ٭ دل چون دهان تنك او ٭ آواز دل چون سنك او ٭ وز ناز وخشم وجنك او ٭ تا کی چو زیر چنك او ٭ زاری کنم از خنك او ٭ وز عارض کلرنك او ٭ چون کل دریده پیرهن ٭ در وصل وهجر وعیش وغم ٭ در جان وچشم تف ونم ٭ در لعل وجزعش نوش وسم ٭ در روی وپشتم چین وخم ٭ هرکز ندیدی در عجم ٭ نی نیز خواهی دیدهم ٭ چون او بجمالا کی صنم ٭ چون من بغمنا کی شمن ٭ بی یاد او دم نشمرم ٭ جر راه مهرش نسپرم ٭ بی او همه در ننکرم ٭ با عاشق آن دلبرم ٭ از بسکه رنج وغم خورم ٭ چاك است جامه در برم ٭ خاك است دائم بر سرم ٭ پیش صفی الدین حسن ٭ الی آخر القصیدة انتهی من مجمع الصنائع)

فصل العين

(السبع المثانی) هی سورة الفاتحة وقد مر وجه تسميتها فی لفظ السورة وقيل هی عبارة عن سبع سور وهی من الفاتحة الی الانفال وقيل هی اسم القرآن ٭ وعند اهل السلوك يشار بسبع المثانی الی خد المحبوب كذا فی كشف اللغات ٭ والسبع الطوال قد عرفت معناه

فى لفظ السورة فى فصل الراء المهملة ـ

(السابعة) عند المنجمين هى سدس عشر السادسة ـ

(المسبع) صيغة اسم مفعول من باب التفعيل ـ عند المهندسين سطح تحيط به سبعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية فتسمى باسم العام وهو ذوسبعة اضلاع ـ وعند اهل التكسير وفق مشتمل على تسعة واربعين مربعا صغيرا ويسمى بمربع سبعة فى سبعة ايضاً وبالوفق السباعى ايضاً ـ وعند الشعراء يطلق على قسم من المسمط وقد سبق فى فصل الطاء ـ

(السبعية) فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم زعموا ان النطقاء بالشريعة اى الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدى سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد فى كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى ـ امام يؤدى عن الله ـ وحجة يؤدى عن ذلك الامام ويحمل عليه ويحتج به له ـ وذومصة يمص اى يأخذ العلم من الحجة ـ وابواب وهم الدعاة ـ فداع اكبرهم وهو يرفع درجات المؤمنين ـ وداع مأذون يأخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم فى ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة ـ ومكلب قد ارتفعت درجته فى الدين ولكن لم يؤذن له فى الدعوة بل فى الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعى ـ ومؤمن يتبعه اى يتبع الداعى وهو الذى اخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل فى ذمة الامام وحزبه ـ قالوا ذلك الذى ذكرنا كالسموات والارض والبحار وايام الاسبوع والكواكب السيارة وهى المدبرات امراكل منها سبعة كما هو المشهور ـ واصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم ليوجب ذلك اختلافا فى الاسلام ـ ورئيسهم فى ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم فى الدعوة واستدراج الطغام مراتب ـ الذوق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذا منعوا دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا التكلم فى بيت فيه سراج اى موضع فيه فقيه اومتكلم ـ ثم التأنيس باستمالة كل احد من المدعوين بما يميل اليه هواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه فى عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس به ـ ثم التشكيك فى اركان الشريعة ـ ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله ـ ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يسلمها المدعو وتكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ـ ثم الخلع وهو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية ـ ثم السلخ من الاعتقادات الدينية وحينئذ يأخذون فى الاباحة

والحث على استعجال اللذات وتأويل الشرائع كقولهم . الوضوء عبارة عن موالاة الامام . والتيمم هوالاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذى هوالحجة . والصلوة عبارة عن الناطق اى الرسول . والاحتلام عبارة عن افشاء سر من اسرارهم الى من ليس من اهله بغير قصد منه . والغسل تجديد العهد . والزكوة تزكية النفس بمعرفة ماهم عليه من الدين . والكعبة النبى . والباب على . والصفا هوالنبى . والمروة على . والميقات الايناس . والتلبية اجابة الدعوة . والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة . والجنة راحة الابدان عن التكاليف . والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم . اعلم انهم كما يلقبون بالسبعية . كذلك بالاسماعلية لانتسابهم الى محمد بن اسماعيل . وقيل لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق . وبالقرامطة لان اولهم رجل يقال له حمدان قرمط . وقرمط احدى قرى واسط . وبالحرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم . وبالبابكية اذاتبعت طائفة منهم بابك الخرمى فى الخروج بآذربيجان . وبالمحمرة للبسهم الحمر فى ايام بابك اولتسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا . وبالباطنية لقولهم بباطن القرآن دون ظاهره قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمقصود باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة فى الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره كذا فى شرح المواقف .

(السجع) بالفتح وسكون الجيم عند اهل البديع من المحسنات اللفظية وهو قد يطلق على نفس الكلمة الاخيرة من الفقرة باعتبار كونها موافقة للكلمة الاخيرة من الفقرة الاخرى . و بهذا الاعتبار قال السكاكى السجع فى النثر كالقافية فى الشعر فعلى هذا السجع مختص بالنثر وقيل بل يجرى فى النظم ايضا [١] . ومن السجع على هذا القول اى القول بعدم الاختصاص بالنثر مايسمى بالتصريع . ويجئ فى فصل العين من باب الصاد المهملة . و بالتشطير ويجئ فى فصل الراء من باب الشين المعجمة . وقد يطلق على التوافق المذكور الذى هوالمعنى المصدرى و بهذا الاعتبار قيل السجع تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد فى الآخر والتواطؤ التوافق كذا فى المطول . وقد يطلق على الكلام المسجع اى الكلام الذى فيه السجع قال فى المطول فى بيان التشطير ويجوزان تسمى الفقرة بتمامها سجعة تسمية للكل باسم جزئه وايضا يدل عليه تقسيمهم السجع الى قصير وطويل قال فى المطول السجع اما قصير واماطويل والقصير احسن لقرب الفواصل المسجوعة من سمع السامع ولدلالته على قوة المنشئ . واحسن القصير ماكان من لفظين نحو ياايها المدثر قم فانذر

[١] نحو قول ابى تمام تجلى به رشدى واثرت به يدى وفاض به ثمدى واورى به زندى اى صار ذاورى وهذا عبارة عن الظفر بالمطلوب والضمائر فى به تعود الى نصر فى البيت السابق من قوله ساحمد نصرا ماحييت وانى لاعلم ان قدجل نصر من الحمد (لمصححه)

وربك فكبر وثيابك فطهر ومنه مايكون من ثلثة الى عشرة وما زاد عليها فهو من الطويل ومنه مايقرب من القصير بان يكون تأليفه من احدى عشرة الى اثنتى عشرة واكثره خمس عشرة لفظة كقوله تعالى ولئن اذقنا الانسان منا رحمة الآية فالآية الاولى احدى عشرة والثانية ثلث عشرة . وفى الاتقان قالو احسن السجع ماكان قصيرا واقله كلمتان والطويل ما زاد على العشر ومابينهما متوسط كآيات سورة القمر انتهى . اعلم ان السجع بالمعنى الاول ثلثة اقسام فى المطول السجع ثلثة اضرب مطرف ان اختلفت الفاصلتان فى الوزن نحو مالكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا فالوقار والاطوار مختلفان وزنا والا فان كان جميع مافى احدى القرينتين من الالفاظ او اكثره مثل مايقابله اى مايقابل ما فى احدى القرينتين من الاخرى فى الوزن و التقفية اى التوافق على الحرف الاخير فترصيع نحو فهو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه ويقرع الاسماع بزواجر وعظه فجميع مافى القرينة الثانية يوافق مايقابله من الاولى فى الوزن والتقفية واما لفظة هو فلا يقابلها شئ من القرينة الثانية والا اى وان لم يكن مافى احدى القرينتين او اكثرها مثل مايقابله من الاخرى فهو المتوازى وذلك بان يكون مافى احدى القرينتين او اكثره ومايقابله من الاخرى مختلفين فى الوزن والتقفية جميعا نحو فيها سرر مرفوعة و اكواب موضوعة او فى الوزن فقط نحو والمرسلات عرفا فالعاصفات عصفا او فى التقفية فقط كقولنا حصل الناطق والصامت وهلك الحاسد والشامت اولا يكون لكل كلمة من احدى القرينتين مقابل من الاخرى نحو انا اعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر . وفى الاتقان فى نوع الفواصل قسم البديعيون السجع ومثله الفواصل الى اقسام . الاول المطرف وهو ان تختلف الفاصلتان فى الوزن وتتفقان فى حرف السجع نحو مالكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا . والثانى المتوازى وهو ان تتفقا وزنا وتقفية ولم يكن ما فى الاولى مقابلا لما فى الثانية فى الوزن والتقفية نحو سرر مرفوعة و اكواب موضوعة . و الثالث المتوازن وهو ان تتفقا وزنا دون التقفية نحو نمارق مصفوفة وزرابى مبثوثة . والرابع المرصع وهو ان تتفقا وزنا وتقفية ويكون ما فى الاولى مقابلا لما فى الثانية كذلك نحو ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم وان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم . والخامس المتماثل وهو ان تتساويا فى الوزن دون التقفية وتكون افراد الاولى مقابلة لما فى الثانية فهو بالنسبة الى المرصع كالمتوازن بالنسبة الى المتوازى نحو وآتيناهما الكتاب المستبين وهديناهما الصراط المستقيم فالكتاب والصراط متوازنان وكذا المستبين والمستقيم واختلفا فى الحرف الاخير انتهى (فائده) قالوا احسن السجع ماتساوت قرائنه نحو فى سدر مخضود وطلح منضود ثم بعد ان لم تتساو قرائنه فالاحسن ماطالت القرينة الثانية نحو والنجم اذا هوى ماضل صاحبكم وماغوى او القرينة الثالثة نحو خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه . قال ابن الاثير الاحسن فى الثانية المساواة والا فالطول قليلا وفى الثالثة ان تكون

اطول ويجوز ان تجئ مساوية لهما وقال الخفاجي لا يجوز ان تكون الثانية اقصر من الاولى (فائدة) مبنى الاسجاع و الفواصل على الوقف والسكون ولهذا ساغ مقابلة المرفوع بالمجرور و بالعكس كقوله تعالى انا خلقناهم من طين لازب مع قوله عذاب واصب وقوله بماء منهمر مع قوله قد قدر (لان الغرض من السجع ان يزاوج بين القرائن ولايتم ذلك فى كل صورة الا بالوقف والبناء على السكون كقولهم ما ابعد مافات وما اقرب ما آت فانه لو اعتبرت الحركة لفات السجع لان التاء من فات مفتوح ومن آت مكسور منون هكذا فى المطول) (فائده) قال ابن الاثير السجع يحتاج الى اربع شرائط اختيار المفردات الفصيحة واختيار التأليف الفصيح و كون اللفظ تابعا للمعنى لا عكسه وكون كل واحدة من الفقرتين دالة على معنى آخر والا لكان تطويلا [١] (فائده) حروف الفواصل اما متماثلة كما مر او متقاربة مثل الرحمن الرحيم مالك يوم الدين قال الامام فخر الدين وغيره فواصل القرأن لا تخرج عن هذين القسمين بل تنحصر فى المتماثلة والمتقاربة (فائده) هل يجوز استعمال السجع فى القرآن فيه خلاف والجمهور على المنع لان اصله من سجع الطير اى صات والقرأن من صفاته تعالى ولا يجوز وصفه بصفتهم مالم يرو الاذن بها . قال الرمانى فى اعجاز القرأن ذهب الاشعرية الى امتناع ان يقال فى القرأن سجع بل فواصل وفرقوا بان السجع هو الذى يقصد فى نفسه ثم يحال المعنى عليه والفواصل هى التى تتبع المعانى ولا تكون مقصودة فى نفسها قال و لذلك كانت الفواصل بلاغة و السجع عيبا وتبعه على ذلك القاضى ابو بكر الباقلانى ونقله عن نص اصحابنا كلهم وابى الحسن الاشعرى قال ذهب كثير من غير الاشاعرة الى اثبات السجع فى القرأن وزعموا ان ذلك مما يبين به فضل الكلام وانه من الاجناس التى يقع بها التفاضل فى البيان والفصاحة كالجناس والالتفات ونحوهما قال واقوى ما استدلوا به الاتفاق على ان موسى افضل من هارون ولمكان السجع قيل فى موضع هارون وموسى ولما كانت الفواصل فى موضع آخر بالواو والنون قيل موسى وهارون قالوا وهذا يفارق امر الشعر لانه لا يجوز ان يقع فى الخطاب الا مقصودا اليه واذا وقع غير مقصود اليه كان دون القدر الذى نسميه شعرا وذلك القدر مما يتفق وجوده من المفحم كما يتفق وجوده من الشاعر وماجاء فى القرأن من السجع فهو كثير لا يصح ان يتفق كله غير مقصود اليه و بنوا الامر فى ذلك على تحديد معنى السجع فقال اهل اللغة هو موالاة الكلام على حد واحد وقال ابن الدريد سجعت الحمامة معناه رددت صوتها قال القاضى وهذا غير صحيح ولو كان القرأن سجعا لكان داخلا فى اساليب كلامهم وحينئذ لم يقع بذلك الاعجاز ولو جاز ان يقال هو سجع معجز لجاز ان

[١] كقوله الصابى الحمد لله الذى لا تدركه العين بلحاظها ولا تحده الالسن بالفاظها ولا تخلقه العصور بمرورها ولا يهرمه الدهور بكرورها والصلوة على من لم ير للكفر اثرا الا طمسه ومحاه ولا رسما الا ازاله وعفاه اذ لافرق بين مرور العصور وكرور الدهور ولا بين محو الاثر وعفاء الرسم كذا فى المطول (لمصححه)

يقولوا شعر معجز وكيف السجع مما كان بالغه الكهان من العرب ونفيه من القرآن اجدر بان يكون حجة من نفى الشعر لان الكهانة تنافى النبوات بخلاف الشعر وقد قال صلى الله عليه وسلم سجع كسجع الكهان فجعله مذموما (وقصته ان امرأة ضربت بطن صاحبتها بعمود فسطاط فالقت جنينا ميتا فاختصم اولياؤها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام لاولياء الضاربة دوه فقالوا اندى من لاصاح ولا استهل ولاشرب ولا اكل ومثل دمه بطل فقال عليه السلام سجع كسجع الكهان قوموا فدوه هكذا فى الكفاية شرح الهداية) قال وماتوهموا انه سجع باطل لان مجيئه على صورته لايقتضى كونه سجعا لان السجع يتبع المعنى فيه اللفظ الذى يؤدى السجع وليس كذلك ما اتفق مما هو فى معنى السجع من القرآن لان اللفظ وقع فيه تابعا للمعنى . قال وللسجع منهج محفوظ وطريق مضبوط من اخل به وقع الخلل فى كلامه ونسب الى الخروج عن الفصاحة كما ان الشاعر اذا خرج عن الوزن المعهود كان مخطئا وانت ترى فواصل القرآن متفاوتة بعضها متدانى المقاطع وبعضها يمتد حتى يتضاعف طوله عليه وترد الفاصلة فى ذلك الوزن الاول بعد كلام كثير وهذا فى السجع غير مرضى ولا محمود . واما ماذكروه من تقديم موسى على هارون فى موضع وعكسه فى موضع فلفائدة اخرى وهو اعادة القصة الواحدة بالفاظ مختلفة تؤدى معنى واحدا وذلك من التفنن فان ذلك امر صعب تظهر به الفصاحة والبلاغة ولهذا اعيدت كثيرة من القصص على ترتيبات متفاوتة تنبيها بذلك على عجزهم عن الاتيان مبتدأ و متكررا بمثله ولو امكنتهم المعارضة لقصدوا تلك القصة وعبروا عنها بالفاظ لهم تؤدى الى تلك المعانى . ونقل صاحب عروس الافراح عن القاضى انه ذهب فى الانتصار الى جواز تسمية الفواصل سجعا . وقال الخفاجى فى سر الفصاحة قول الرمانى ان السجع عيب والفواصل بلاغة غلط فانه ان اراد بالسجع مايتبع المعنى وهو غير مقصود فذلك بلاغة والفواصل مثله وان اراد به ماتقع المعانى تابعة له وهو مقصود بتكلف فذلك عيب و الفواصل مثله . قال و اظن الذى دعاهم الى تسمية كل ما فى القرآن فواصل ولم يسموا ماتماثلت حروفه سجعا رغبتهم فى تنزيه القرآن عن الوصف اللائق بغيره من الكلام المروى عن الكهنة وغيرهم وهذا الغرض فى التسمية قريب والحقيقة ماقلناه . قال والتحرير ان الاسجاع حروف متماثلة فى مقاطع الفواصل . قال فان قيل اذا كان عندكم ان السجع محمود فهلا ورد القرآن كله مسجوعا . قلنا ان القرآن نزل بلغة العرب وعلى عرفهم وكان الفصيح منهم لايكون كلامه كله مسجوعا لما فيه من امارات التكلف فلم يرد كله مسجوعا . وقال ابن النفيس يكفى فى حسن السجع ورود القرآن به ولايقدح فيه خلوه فى بعض المواضع لان المقام قد يقتضى الانتقال الى احسن منه وكيف يعاب السجع على الاطلاق وانما نزل القرآن على اساليب الفصيح من كلام العرب فوردت الفواصل فيه بازاء ورود الاسجاع فى كلامهم وانما لم يجئ على اسلوب واحد لانه

لايحسن فى الكلام جميعا ان يكون مستمرا على نمط واحد لما فيه من التكلف وملال الطبع ولان الا فتنان فى ضروب الفصاحة اعلى من الاستمرار على ضرب واحد وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى الاتقان ٠

(المسجع) هو الكلام الذى فيه التسجيع اى السجع ويجئ فى لفظ الكلام فى فصل الميم من باب الكاف ٠ ونيز مسجع عبارت است از آنكه شاعر بيتى را بچهار قسم متساوى كند وبعد از رعايت سه سجع بر قافيهٔ واحد چهارم بر قافيهٔ آورد كه بناى شعر بران است كذا فى مجمع الصنائع وتفصيل آن در لغت مسمط كذشت ٠

(السريع) در اصطلاح اهل عروض نام بحريست از بحور مشترکه در عرب وعجم واصل اين بحر ٠ مستفعلن ٠ مستفعلن ٠ مفعولات است بضم تا دو بار ودرين بحر اسباب بيشتر اند از اوتاد پس سريع تر كفته ميشود ولهذا مسمى بسريع شد ومطوى موقوف[١] ومطوى مكشوف[٢] مستعمل ميشود كذا فى عروض سيفى ٠ وفى بعض الرسائل العربية ولا يجوز استعماله تاما لتحرك آخره ويستعمل مسدسا ومشطورا ٠ ودر مخزن الفوائد آورده كه زحاف بحر سريع شش اند طى خبن خبل وقف كشف صلم واجزاى آن كه از مستفعلن مشتق اند ٠ مفتعلن ٠ مفاعلن ٠ فعلتن ٠ مفعولن است وآنچه از مفعولات بر آورده اند ٠ فاعلات ٠ فاعلن ٠ فعلن فعلات است ٠[٣]

(السلعة) بالكسر وسكون اللام هى المتاع كما فى جامع الرموز فى كتاب المضاربة وهكذا فى الصراح ويرادفه العرض ويقال له العين ايضا وهو غير الدراهم والدنانير والفلوس الرائجة ٠ ويطلق ايضا على مرض وهى حينئذ بالكسر والفتح كما فى المنتخب وفى الموجز البلغمى من الورم ان لم يكن مخالطا للعضو بل متميزا عنه فهو السلع اللينة والورم

---

[١] على وزن فاعلان باسقاط رابعه الساكن واسكان سابعه المتحرك كقوله ازمان سلمى لايرى مثلها الراؤن فى شام ولافى عراق ٠ بسكون القاف من عراق (لمصححه)

[٢] على وزن فاعلن باسقاط الرابع الساكن والسابع المتحرك كقوله هاج الهوى رسم بذات الغضا مخلولق مستعجم محول ٠ ذات الغضا موضع والغضا شجرة والمحول الذى له حول والمخلولق الخراب مأخوذ من الثوب الخلق والمستعجم مالايقدر على الكلام اصلا كالدار والبهيمة (لمصححه)

[٣] الطى اسقاط الرابع الساكن فيصير مستفعلن مفتعلن ومفعولات فاعلات والخبن اسقاط الثانى الساكن فيصير مستفعلن مفاعلن ومفعولات مفاعيل والخبل جمع الخبن والطى فيصير مستفعلن فعلتن ومفعولات فعلات والوقف اسكان السابع المتحرك فيصير مفعولا مفعولان ومع الطى فاعلان كما عرفت والكشف اسقاط السابع المتحرك فيصير مفعولات مفعولن ومع الطى فاعلن كما عرفت والصلم ذهاب الوتد المفروق من الاخر وهولات فيصير مفعولات فعلن بسكون العين ٠ ولا يخفى ان مستفعلن انما يصير مفعولن بالقطع وهو اسقاط ساكن الوتد المجموع واسكان المتحرك الذى قبله ولم يذكر فيما قبله (لمصححه)

السوداوى ان لم يكن مداخلا ويكون متشبثا بظاهر العضو فهو السلع وان لم يكن متشبثا بظاهره فهو الورم الغدودى ٠

(السمع) بالفتح وسكون الميم فى اللغة الاذن وحس الاذن وهو قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ الذى فيه هو محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى ذلك العصب وقرعه ادركته القوة السامعة المودعة فى ذلك العصب فاذا انخرق ذلك العصب او بطل حسها بطل السمع ٠ اعلم ان المسلمين اتفقوا على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقالت الفلاسفة والكعبى وابو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات ٠ وقال الجمهور منا اى من الاشاعرة ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم [١] ٠ وقال ناقد المحصل اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر فى ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما كذا فى شرح المواقف ٠ قال الصوفية السمع عبارة عن تجلى علم الحق بطريق افادته من المعلوم لانه سبحانه يعلم كل ما يسمعه من قبل ان يسمعه ومن بعد ذلك فما ثم الا تجلى علمه بطريق حصوله من المعلوم سواء كان المعلوم نفسه او مخلوقه فافهم وهو لله وصف نفسى اقتضاه لكماله فى نفسه فهو سبحانه يسمع كلام نفسه وشأنه كما يسمع مخلوقاته من حيث منطقها ومن حيث احوالها فسماعه لنفسه من حيث كلامه ٠فهوم سماعه لنفسه من حيث شئونه وهو ما اقتضته اسماؤه وصفاته من اعتباراتها وطلبها لمؤثراتها فاجابته لنفسه وهو ابراز تلك المقتضيات فظهور تلك الآثار للاسماء والصفات ٠ ومن هذا الاسماع الثانى تعليم الرحمن القرآن لعباده المخصوصين بذاته الذين نبه عليهم النبى صلى الله عليه وسلم بقوله اهل القرآن اهل الله وخاصته فيسمع العبد الذاتى مخاطبة الاوصاف والاسماء للذات فيجيبها اجابة الموصوف للصفات وهذا السماع الثانى اعز من السماع الكلامى فان الحق اذا اعار عبده الصفة السمعية يسمع ذلك العبد كلام الله بسمع الله ولا يعلم ما هى عليه الاوصاف والاسماء مع الذات فى الذات ولا تعدد بخلاف السمع الثانى الذى يعلم الرحمن عباده القرآن فان الصفة السمعية تكون هنا للعبد حقيقة ذاتية غير مستعارة ولا مستفادة فاذا صح للعبد هذا التجلى السمعى نصب له عرش الرحمانية فيتجلى ربه مستويا على عرشه

[١] اعلم ان قول المؤلف من قوله اعلم الى هنا مأخوذ من المحصل ولذا قال ناقد المحصل اراد اى صاحب المحصل بالفلاسفة فى قوله فقالت الفلاسفة ومن رام الاطلاع على حقيقة الحال فليطالع شرح المواقف (المصحح)

ولولا سماعه اولا بالشأن لما اقتضته الاسماء والاوصاف من ذات الديان لما امكنه ان يتأدب بآداب القرآن فى حضرة الرحمن ولا يعلم ذلك الادباء وهم الافراد المحققون فسماعهم هذا الشأن ليس له انتهاء لانه لا نهاية لكلمات الله تعالى وليست هذه الاسماء والصفات مخصوصة بما نعرفه منها بل لله اسماء واوصاف مستأثرات فى علمه لمن هو عنده وهى الشئون التى يكون الحق بها مع عبده وهى الاحوال التى يكون بها العبد مع ربه فالاحوال بنسبتها الى العبد مخلوقة والشئون بنسبتها الى الله تعالى قديمة وما تعطيه تلك الشئون من الاسماء والاوصاف هى المستأثرات فى غيب الله تعالى والى قراءة هذا الكلام الثانى الاشارة فى قوله اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فان هذه القراءة قراءة اهل الخصوص وهم اهل القرآن اعنى الذاتيين المحمديين اما قراءة الكلام الالهى وسماعه من ذات الله بسمع الله تعالى فانها قراءة الفرقان وهو قراءة اهل الاصطفاء وهم النفسيون الموسويون قال الله لموسى عليه السلام واصطنعتك لنفسى فاهل القرآن ذاتيون واهل الفرقان نفسيون وبينهما من الفرق ما بين مقام الحبيب ومقام الكليم كذا فى الانسان الكامل ـ

(السماع) در لغت بمعنى شنودن ودر بعضى رسائل واقع شده كه سماع مجلس انس را كويند وبمعنى ماجراى كذشته را ياد دهانيدن نيز آمده ـ ودر كشف اللغات ميكويد سماع در عرف رقص كردن را كويند ـ

(السماعى) فى اللغة ما نسب الى السماع وفى الاصطلاح ما لم تذكر فيه قاعدة كلية مشتملة على جزئياتها بل يتعلق بالسمع من اهل اللسان ويتوقف عليه ويقابله القياسى يقال هذا مؤنث سماعى وعامل سماعى وحذف سماعى ونحو ذلك ـ

(السمعة) ما يذكر من القول الجميل والوعظ وما يقرء من القرآن وغيره لاراءة الناس واسماعهم ـ والفرق بين الرياء والسمعة ان الرياء يستعمل كثيرا فى الاعمال والسمعة فى الاقوال كما يقال الرياء عمل الخير لاراءة الغير وقد يستعمل الرياء فى الاعمال والاقوال ايضا كذا فى حواشى الاشباه ـ

(التسامع) على وزن التفاعل لغةً النقل عن الغير وشرعا الاشهاد وهو ما حصل من العلم بالتواتر او الشهرة او غيره كذا فى جامع الرموز فى كتاب الشهادة ـ

(الساعة) عند الفقهاء اسم لقطعة من الزمان كذا فى البحر الرائق من باب الاعتكاف ـ وعند المنجمين واهل الهيئة هى ثلث ثمن اليوم والليلة يعنى جزء من اربعة وعشرين جزء من مجموع اليوم والليل ـ وفاضل على برجندى در بعضى تصانيف خود ذكر نموده كه

هر يك از شبانروز وسطى وحقيقى را به بيست وچهار قسم متساوى قسمت كنند واين اقسام را ساعات مستويه ومعتدله واستوائيه واعتداليه نامند واقسام وسطى را ساعات وسطى واقسام حقيقى را ساعات حقيقى نامند وهر ساعتى را بشصت دقيقه وهر دقيقه را بشصت ثانيه وعلى هذا القياس وتسميهٔ وسطى بمستوى ظاهر است اما تسميهٔ حقيقى بمستوى بر سبيل تقريب است . وهر يك از روز وشب را جدا جدا بر اصطلاح اهل فارس وروم وقتيكه از مقدار يكدورهٔ معدل النهار كمتر باشد بدوازده قسم متساوى كنند وآن را ساعات معوجه وقياسيه وزمانيه كويند زيرا كه بطول وقصر شب وروز مختلف شوند ليكن هميشه نصف سدس شب يا روز باشند . و وجه تسميهٔ آنها بساعات قياسيه اين است كه اينها را بر آلات قياسيه مثل اسطرلاب ورخامات ونحو ذلك مى نويسند واز آنچه از معدل النهار در زمان يك ساعت طلوع كند آنرا اجزاى آن ساعت كويند . ودر سراج الاستخراج كويد كه منجمان هند شبانروز را بشست قسم متساوى قسمت كنند وهر يكى را كهرى كويند وهمچنان يك كهرى را بشصت پل وهر پل را بشصت بيل وهر بيل را بشصت بيلانس پس حصهٔ يك ساعت دو نيم كهرى شد وحصهٔ دقيقه دو نيم بيل وعلى هذا القياس . ودر توضيح التقويم مى آورد كه منجمان ساعات زمانى را دورى نهاده اند كه بر هفت مى كردد وابتدا از اجتماع كرده دوازده ساعت زمانى با آفتاب منسوب دارند بعد ازان دوازده ساعت زمانى ديكر بزهره وبعد ازان دوازدهٔ ديكر بعطارد وبعد ازان دوازدهٔ ديكر بزحل تا باز نوبت بشمس رسد بترتيب افلاك وهمچنين مى كردد تا اجتماع ديكر وهر دوازده ساعت كه با آفتاب منسوب شود آن را ساعات بيست خوانند وآن در اختيارات امور مذموم است الا مثل اعمال عداوت واين ساعات زمانى باشد وكاه باشد كه بساعات مستوى هم بياورند . وساعات فصل الدور يجئ ذكرها فى لفظ السنة فى فصل الواو .

فصل الغين

(التسبيغ) بالباء الموحدة عند اهل العروض زيادة حرف ساكن فى السبب الخفيف الذى فى آخر الجزء كزيادة الالف فى لن من مفاعيلن فيصير مفاعيلان . ومثل فاعلاتن زيد فى آخره نون آخر بعد ما ابدلت نونه الفا فصار فاعلاتان . والجزء الذى فيه التسبيغ يسمى مسبغا بفتح الموحدة المشددة . وتسبيغ در لغت تمام كردن است پس ازين زيادتى كويا كه آن جزء تمام ومنقطع مى شود از زيادتى ديكر كذا فى عروض سيفى وغيره وتسبيغ را اسباغ نيز نامند كما فى جامع الصنائع .

فصل الفاء

(الاسراف) هو انفاق المال الكثير فى الغرض الخسيس وقيل الاسراف صرف شئ

فيما ينبغى زيادة على ما ينبغى بخلاف التبذير فانه سرف الشئ فيما لا ينبغى كما فى الجرجانى .

(الاسكافية) فرقة من المعتزلة اصحاب ابى جعفر اسكاف قالوا الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه كذا فى شرح المواقف .

(السلف) بالفتح فى اللغة بمعنى در كذشتن وپدران در كذشته وپيش شدن وپيشينكان وبيع سلم كما فى المنتخب . وفى شرح المنهاج السلف والسلم بمعنى والسلم لغة اهل الحجاز والسلف لغة اهل العراق . وفى جامع الرموز فى كتاب الشهادة السلف فى الشرع اسم لكل من يقلد مذهبه فى الدين ويتبع اثره كابى حنيفة واصحابه فانهم سلف لنا والصحابة والتابعين فانهم سلفهم وقد يطلق السلف شاملا للمجتهدين كلهم انتهى . (وفى كليات ابى البقاء السلت محركة السلم اسم من الاسلاف والقرض الذى لا منفعة فيه للمقرض وعلى المقترض رده كما اخذ وكل عمل صالح قدمته وكل من تقدمك من آبائك وقرابتك فهو سلف وفرط لك . والسلف من ابى حنيفة الى محمد بن الحسن والخلف من محمد بن الحسن الى شمس الائمة الحلوانى والمتأخرون من شمس الائمة الحلوانى الى حافظ الدين البخارى والمتقدمون فى لساننا ابو حنيفة وتلامذته بلا واسطة والمتأخرون هم الذين بعدهم من المجتهدين فى المذهب . وقال بعضهم السلف شرعا كل من يقلد ويقتفى اثره فى الدين كابى حنيفة واصحابه فانهم سلفنا واما الصحابة فانهم سلفهم وابو حنيفة من اجلاء التابعين .)

(السلفية) فرقة من الامامية وقد سبق فى فصل الميم من باب الالف .

فصل القاف

(السبق) بالفتح وسكون الموحدة هو التقدم كما يجئ فى فصل الميم من باب القاف . وعند الرياضيين عبارة عن فضل وسط القمر على وسط الشمس كذا فى شرح التذكرة وشرح الجغمينى .

(السابق) عند المحدثين هو احد الراويين المشتركين فى الرواية عن الشيخ الذى تقدم موته على الراوى الآخر الى ان يكون بين وفاتيهما تباعد شديد فحصل بينهما امر بعيد وذلك الراوى الآخر الذى تأخر موته يسمى لاحقا وفائدة ذلك الاعتبار الامن من ظن سقوط شئ فى اسناد المتأخر وتفقه الطالب فى معرفة العالى والنازل كذا فى شرح النخبة وشرحه .

(السابقة) هى العناية الازلية المشار اليها فى التنزيل بقوله وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم كذا فى الاصطلاحات الصوفية .

(المسبوق) هو عند الفقهاء من لم يدرك الركعة الاولى او اكثر مع الامام كذا فى البحر الرائق وغيره .

(الستوقة) ما غلب عليه غشه من الدراهم . والزيف ما يرده بيت المال . والنبهرجة ما يرده التجار كذا فى الهداية .

(الاسحاقية) هو النصرية فرقة من غلاة الشيعة قالوا حل الله فى على رضى الله عنه ويجئ فى فصل الراء من باب النون .

(السرقة) كالسرق محركتين وبكسر الراء مصدر سرق منه شيئا اى جاء مستترا الى حرز فاخذ مال غيره . وعند الفقهاء هو نوعان لانه اما ان يكون ضررها بذى المال او به وبعامة المسلمين فالاول يسمى السرقة الصغرى والثانى السرقة الكبرى وهما مشتركان فى التعريف واكثر الشروط فعرفهما صاحب مختصر الوقاية باخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة مملوكا محرزا بلا شبهة بمكان او حافظ اى اخذ مكلف بطريق الظلم كما هو المتبادر من الاضافة فاحترز بالمكلف عن غيره فلا يقطع الصبى والمجنون ولا غيرهما اذا كان معه احدهما وان كان الآخذ الغير وعند ابى يوسف رح يقطع الغير . ولا يقطع باخذ المصحف والكتب وآلات اللهو لاحتمال ان يأخذه للقراءة والنهى عن المنكر فمن الظن بطلان التعريف منعا . وقوله خفية احتراز عن الاخذ مكابرة فانه غصب كما اذا دخل نهارا او بين العشائين فى دار بابها مفتوح او ليلا وكل من الصاحب والسارق عالم بالآخر فلو علم احدهما لا الآخر قطع كما لو دخل بعد العتمة واخذ خفية او مكابرة معه سلاح اولا والصاحب عالم به اولا ولو كابره نهارا فنقب البيت سرا واخذ مغالبة لم يقطع . وقوله قدر عشرة دراهم اى بوزن سبعة يوم السرقة والقطع فلو انتقص عن ذلك يوم القطع لنقصان العين قطع لانه مضمون على السارق فكأنه قائم بخلاف ما انتقص للسعر فانه لا يقطع لانه غير مضمون عليه . وعن محمد انه يقطع وذكر الطحاوى ان المعتبر يوم الاخذ والمتبادر ان يكون الاخذ بمرة فلو اخرج من الحرز اقل من العشرة ثم دخل فيه وكمل لم يقطع . وقوله مضروبة احتراز عن اخذ تبر وزنه عشرة وقيمته اقل فانه حينئذ لا يقطع فيقوم باعز نقد رائج بينهم ولا يقطع بالشك ولا بتقويم بعض المقومين . وقوله مملوكا احتراز عن اخذ غير المملوك . وقوله محرزا اى ممنوعا من وصول يد الغير اليه . وقوله بلا شبهة تنازع فيه مملوكا ومحرزا فلا قطع باخذ الاعمى لجهله بمال غيره ولا بالاخذ من السيد والغنيمة وبيت المال . وقوله بمكان اى بسبب موضع معد لحفظ الاموال كالدور والدكاكين والحانات والخيام والصناديق . والمذهب ان حرز كل شئ معتبر بحرز مثله حتى لا يقطع

باخذ لؤلؤ من اصطبل بخلاف اخذ الدابة . وقوله حافظ اى بسبب شخص يحفظ فلا قطع بالاخذ عن الصبى والمجنون ولا بأخذ شاة او بقرة او غيرها من مرعى معها راع ولا بأخذ المال من نائم اذا جعله تحت رأسه او جنبه اما اذا وضع بين يديه ثم نام ففيه خلاف كذا فى جامع الرموز . وفى الدرر السرقة لغة اخذ الشئ من الغير خفية [١] اى شئ كان وشرعا اخذ مكلف اى عاقل بالغ خفية قدر عشرة دراهم مضروبة جيدة محرزا بمكان او حافظ [٢] فقد زيدت على المعنى اللغوى اوصاف شرعا منها فى السارق وهو كونه مكلفا [٣] ومنها فى المسروق وهو كونه مالا متقوما مقدرا ومنها فى المسروق منه وهو كونه حرزا . ثم انها اما صغرى وهى السرقة المشهورة وفيها مسارقة عين المالك او من يقوم مقامه واما كبرى وهى قطع الطريق وفيها مسارقة عين الامام لانه المتصدى لحفظ الطريق باعوانه انتهى (وفى كليات ابى البقاء السرقة اخذ مال معتبر من حرز اجنبى لا شبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ فى نومه او غيبته . والطر اخذ مال الغير وهو حاضر يقظان قاصد حفظه وهو يأخذه منه بنوع غفلة وخدع . وفعل كل واحد منهما وان كان شبيها بفعل الآخر لكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى ظاهرا فاشتبه الامر انه دخل تحت لفظ السارق حتى يقطع كالسارق ام لا فنظرنا فى السرقة فوجدناها جناية لكن جناية الطرار اقوى لزيادة فعله على فعل السارق حيث يأخذ من اليقظان فيثبت القطع فيه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب فى حق الاب بحرمة التأفيف وهذا يسمى بالدلالة عند الاصوليين . بخلاف النباش فانه يأخذ مالا لا حافظ له من حرز ناقص خفية فيكون فعله ادنى من فعل السارق فلا يلحق به ولا يقطع عند ابى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف رحمهم الله) (وعند الشافعى يقطع يمين السارق بربع دينار حتى سأل الشاعر المعرى للامام محمد رحمه الله . شعر . يد بخمس مئين عسجد وديت . ما بالها قطعت فى ربع دينار . فقال محمد فى الجواب لما كانت امينة كانت ثمينة فلما خانت هانت كذا فى الجرجانى .) وعند الشعراء ويسمى الاخذ ايضا هو ان ينسب الشاعر شعر الغير او مضمونه الى نفسه . قالوا اتفاق القائلين ان كان فى الغرض على العموم كالوصف بالشجاعة او السخاء او نحو ذلك فلا يعد سرقة ولا استعانة ولا اخذا ونحو ذلك لتقرره فى العقول والعادات . وان كان اتفاقهم فى وجه

---

[١] افاد انها مصدر وهى احد خمسة فى القاموس سرق منه الشئ يسرق . اى من باب ضرب . سرقا محركة وككتف وسرقة محركة وكفرحة وسرقا بالفتح . اى مع السكون . والاسم السرقة بالفتح وكفرحة وكتف انتهى وفى نقل بعض فى حاشية الدر المختار خطأ اذ قرأ قوله وكفرحة بالجيم على وزن غرفة مع انه بالحاء على وزن كلمة فلذا قال فى المصباح والمصدر سرق بفتحتين والاسم السرق بكسر الراء والسرقة مثله وتخفف مثل كلمة وفى المختار والاسم السرق والسرقة بكسر الراء فيهما (لمصححه)

[٢] وزيد فى الآخذ كونه ناطقا بصيرا كما بين فى الفقه (لمصححه)

[٣] ولو انثى او عبدا اوكافرا (لمصححه)

الدلالة على الغرض كالتشبيه والمجاز والكناية وكذكر هيئات تدل على الصفة لاختصاص تلك الهيئات بمن تثبت تلك الصفة له كوصف الجواد بالتهلل عند ورود السائلين فان اشترك الناس فى معرفته اى معرفة وجه الدلالة على الغرض لاستقراره فيهما اى فى العقول والعادات كتشبيه الشجاع بالاسد والجواد بالبحر فهو كالاول اى فالاتفاق فى هذا النوع من وجه الدلالة على الغرض كالاتفاق فى الغرض العام فى انه لا يعد سرقة ولا اخذا والا اى وان لم يشترك الناس فى معرفته ولم يصل اليه كل احد لكونه مما لا ينال الا بفكر صائب صادق جاز ان يدعى فيه السبق والزيادة بان يحكم بين القائلين فيه بالتفاضل وان احدهما فيه اكمل من الآخر وان الثانى زاد على الاول او نقص عنه . وهذا ضربان خاصى فى نفسه غريب لا ينال الا بفكر وعامى تصرف فيه بما اخرجه من الابتذال الى الغرابة كما فى التشبيه الغريب الخاصى والمبتذل العامى . واذا تقرر هذا فالسرقة والاخذ نوعان ظاهر وغير ظاهر . اما الظاهر فهو ان يؤخذ المعنى كله اما مع اللفظ كله او بعضه واما وحده . فان اخذ اللفظ كله من غير تغيير لنظمه فهو مذموم لانه سرقة محضة ويسمى نسخا وانتحالا (كما حكى ان عبد الله بن الزبير رضى الله عنه دخل على معاوية رضى الله عنه فانشد بيتين . شعر . اذا انت لم تنصف اخاك وجدته . على طرف الهجران ان كان يعقل . ويركب حد السيف من ان تضيمه . اذا لم يكن عن شفرة السيف مزحل . اى اذا لم تعط اخاك انصفة ولم توفه حقوقه تجده هاجرا لك ومتبدلا بك ان كان به عقل وله معرفة وايضا تجده راكبا حد السيوف اى ويتحمل شدائد تؤثر فيه تأثير السيف مخافة ان يدخل عليه ظلمك او بدلا من ان تظالمه متى لم يجد عن ركوب حد السيف مبعدا ومعدلا فقال له معاوية لقد شعرت بعدى يا ابا بكر اى صرت شاعرا ولم يفارق عبد الله المجلس حتى دخل معن بن اوس المزنى الشاعر فانشد قصيدته التى اولها . شعر . لعمرك ما ادرى وانى لا وجل . على اينا تغدو المنية اول . حتى اتمها وفيها هذان البيتان فاقبل معاوية على عبد الله بن الزبير وقال له الم تخبرنى انهما لك فقال اللفظ له والمعنى لى وبعد فهو اخى من الرضاعة وانا احق بشعره فقلته مخبرا عن حاله وحاكيا عن حالى هكذا فى المطول) وفى معناه ان يبدل بالكلمات كلها او بعضها ما يرادفها (يعنى انه مذموم وسرقة محضة كما يقال فى قول الحطية . شعر . دع المكارم لا ترحل لبغيتها . واقعد فانك انت الطاعم الكاسى . انه بدل الكلمات وابقى المعانى فقيل . شعر . ذر المآثر لا تذهب لمطلبها . واجلس فانك انت الآكل اللابس . انتهى من المطول .) وان اخذ اللفظ كله مع تغيير نظمه او اخذ بعض اللفظ لا كله سمى هذا الاخذ اغارة ومسخا وهو ثلثة اقسام لان الثانى اما ان يكون ابلغ من الاول او دونه او مثله فان كان الثانى ابلغ لاختصاصه بفضيلة فممدوح ومقبول وان كان الثانى دونه فمذموم وان كان مثله فابعد من الذم والفضل للاول وانما يكون ابعد

من الذم ان لم يكن فى الثانى دلالة على السرقة كاتفاق الوزن والقافية والا فهو مذموم جدا . مثال الاول قول بشار . شعر . من راقب الناس لم يظفر بحاجته . وفاز بالطيبات الفاتك اللهج . اى الشجاع القتال وراقب بمعنى خاف . وقول سلم . شعر . من راقب الناس مات هما . وفاز باللذة الجسور . اى شديد الجرأة فبيت سلم مأخوذ من بيت بشار الا انه اجود سبكا واخصر لفظا . ومثال الثانى قول ابى تمام . شعر . هيهات لا يأتى الزمان بمثله . ان الزمان بمثله لبخيل . فاخذ منه ابو الطيب المصراع الثانى فقال . شعر . اعدى الزمان سخاؤه فسخابه . ولقد يكون به الزمان بخيلا . (يعنى تعلم الزمان منه السخاء وسرت سخاوته الى الزمان فاخرجه من العدم الى الوجود ولولا سخاؤه الذى استفاد منه لبخل به على الدنيا واستبقاه لنفسه كذا ذكره ابن جنى . وقال ابن فورجة هذا تأويل فاسد لان سخاءه غير موجود قبل وجوده فلا يوصف بالعدوى الى الزمان وانما المقصود سخا الزمان بالممدوح على وكان بخيلا به لا يجود به على احد ومستبقيا لنفسه فلما اعداه سخاؤه اسعدنى بضمى اليه وهدايتى له فالمصراع الثانى مأخوذ من المصراع الثانى لابى تمام كذا فى المطول والمختصر) لكن مصراع ابى تمام اجود سبكا من مصراع ابى الطيب لان قوله ولقد يكون لم يصب محله اذ المعنى به ههنا لقد كان اى على المضى . ومثال الثالث قول ابى تمام . شعر . لو حار مرتاد المنية لم تجد . الا الفراق على النفوس دليلا . الارتياد الطلب اى المنية الطالبة للنفوس لو تحيرت فى الطريق الى اهلاكها ولم يمكنها التوصل اليها لم يكن لها دليل عليها الا الفراق فاخذ منه ابو الطيب فقال . شعر . لولا مفارقة الاحباب ما وجدت . لها المنايا الى ارواحنا سبلا . وان اخذ المعنى وحده سمى ذلك الاخذ سلخا والماما من الم بالمنزل اذا نزل به فكأنه نزل من اللفظ الى المعنى [١] وهو ايضا ثلثة اقسام كذلك اى مثل اقسام الاغارة والمسخ (لان الثانى اما ابلغ من الاول او دونه او مثله . مثال الاول قول ابى تمام . شعر . هو الصنع ان يعجل فخير وان يرث . فللريث فى بعض المواضع انفع . ضمير هو عائد الى حاضر فى الذهن وهو مبتدأ وخبره الصنع والشرطية ابتداء الكلام يعنى ان الشئ المعهود هو الاحسان فان يعجل فهو خير وان يبطأ فالبطوء فى بعض الاوقات وبعض المحال يكون انفع من العجلة وقول ابى الطيب . شعر . ومن الخير بطؤ سيبك عنى . اسرع السحب فى المسير الجهام . السيب العطاء والسحب جمع سحاب والجهام هو السحاب الذى لا ماء فيه يقول وتأخير عطائك عنى خير فى حقى لانه يدل على كثرته كالسحب انما يسرع منها ما كان جهاما لاماء فيه وما كان فيه الماء يكون بطيئا . ففى بيت ابى الطيب زيادة بيان لاشتماله على ضرب المثل فكان ابلغ . ومثال الثانى قول البحترى . شعر . واذا تألق

---

[١] والسلخ كشط الجلد عن الشاة ونحوها واللفظ للمعنى بمنزلة الجلد فكأنه كشط من المعنى جلدا والبسه جلدا آخر (لمصححه)

فى الندى كلامه ۰ المصقول خلت لسانه من عضبه ۰ يعنى اذا لمع فى المجلس كلامه المنقح حسبت لسانه سيفه القاطع وقول ابى الطيب ۰ شعر ۰ كأن السنهم فى النطق قد جعلت ۰ على رماحهم فى الطعن خرصانا ۰ جمع خرص بمعنى سنان الرماح يعنى ان السنتهم عند النطق فى المضاء والنفاذ تشابه استتهم عند الطعن فكأن السنتهم جعلت اسنة رماحهم ۰ فبيت البحترى ابلغ لما فى لفظى تألق والمصقول من الاستعارة التخييلية فان التألق والصقال من لوازم السيف وتشبيه كلامه بالسيف استعارة بالكناية وبيت ابى الطيب خال عنهما ۰ ومثال الثالث قول ابى زياد ۰ شعر ۰ ولم يك اكثر الفتيان مالا ۰ ولكن كان ارحبهم ذراعا ۰ يعنى ان الممدوح ليس اكثر الناس مالا ولكن اوسعهم باعا اى سخى وقول اسجع ۰ شعر ۰ وليس باوسعهم فى الغنى ۰ ولكن معروفه اوسع ۰ فالبيتان متماثلان هكذا فى المطول والمختصر [١]) واما غير الظاهر فمنه ان يتشابه المعنيان اى معنى البيت الاول والثانى كقول جرير ۰ شعر ۰ فلا يمنعك من ارب لحاهم ۰ سواء ذو العمامة والخمار ۰ اى لا يمنعك من الحاجة كون هؤلاء على صورة الرجال لان الرجال منهم والنساء فى الضعف سواء وقول ابى الطيب ۰ شعر ۰ ومن فى كفه منهم قناة ۰ كمن فى كفه منهم خضاب ۰ ويجوز فى تشابه المعنيين ان يكون احد البيتين نسيبا والآخر مديحا او هجاء او افتخارا او غير ذلك فان الشاعر الحاذق اذا قصد الى المعنى المختلس لينظمه احتال فى اخفائه فيغير لفظه ويصرفه عن نوعه من النسيب او المديح او غير ذلك وعن وزنه وعن قافيته (كقول البحترى ۰ شعر ۰ سلبوا واشرقت الدماء عليهم ۰ محمرة فكأنهم لم يسلبوا ۰ يعنى انهم سلبوا عن ثيابهم ثم كانت الدماء المشرقة عليهم بمنزلة الثياب لهم وقول ابى الطيب ۰ شعر ۰ يبس النجيع عليه وهو مجرد ۰ عن غمده فكأنما هو مغمد ۰ يعنى ان السيف جرد عن غمده فكان الدم اليابس عليه بمنزلة الغمد له فنقل ابو الطيب المعنى من القتلى الى السيف كذا فى المطول والمختصر) ومنه ان يكون معنى الثانى اشمل من معنى الاول كقول جرير ۰ شعر ۰ اذا غضبت عليك بنو تميم ۰ وجدت الناس كلهم غضابا ۰ وقول ابى نواس ۰ شعر ۰ ليس من الله بمستنكر ۰ ان يجمع العالم فى واحد ۰ فالاول يختص ببعض العالم وهم الناس وهذا يشملهم وغيرهم لان العالم ما سوى الله تعالى مشتق من العلم بمعنى العلامة لان كل ما سواه دليل وعلامة على وجوده تعالى ۰ ومنه القلب وهو ان يكون معنى الثانى نقيضا لمعنى الاول كقول ابى الشيص ۰ شعر ۰ اجد الملامة فى هواك لذيذة ۰ حبا لذكرك فليلمنى اللوم ۰ وقول ابى الطيب ۰ شعر ۰ أأحبه واحب فيه ملامة ۰ ان الملامة فيه من اعدائه ۰ الاستفهام للانكار الراجع الى القيد الذى هو الحال وهو قوله واحب فيه ملامة وما يكون من عدو الحبيب

[١] يمدح اسجع جعفر بن يحيى والضمير فى اوسعهم للملوك فى البيت قبله ۰ يروم الملوك مدى جعفر ۰ ولا يصنعون كما يصنع ۰ كذا فى المطول (مصححه)

يكون ملعونا مبغوضا لا محبوبا وهو المقصود من قوله ان الملامة الخ فهذا المعنى نقيض لمعنى بيت ابى الشيص. والاحسن فى هذا النوع ان يبين السبب كما فى هذين البيتين الا ان يكون ظاهرا [١]. ومنه ان يؤخذ بعض المعنى ويضاف اليه ما يحسنه (كقول الافوه. شعر. وترى الطير على آثارنا. رأى عين ثقة ان ستمار. اى ترى ايها المخاطب الطيور تسير كائنة على آثارنا رؤية مشاهدة لا تخيل لوثوقها على ان ستطعم من لحوم قتلانا وقول ابى تمام. شعر. قد ظللت عقبان اعلامه ضحى. بعقبان طير فى الدماء نواهل. اقامت مع الرايات حتى كأنها. من الجيش الا انها لم تقاتل. اى ان تماثيل الطيور المعمولة على رؤس الاعلام قد صارت مظللة وقت الضحى بالطيور العقبان الشوارب فى دماء القتلى لانه اذا خرج للغزو تساير العقبان فوق راياته لرجاء ان تأكل لحوم القتلى وتشرب دماءهم فتلقى ظلالها عليها ثم اذا اقام اقامت الطيور مع راياته وثوقا بانها تطعم وتشرب حتى يظن انها من الجيوش لكنها لم تقاتل فاخذ ابو تمام بعض معنى قول الافوه من المصراع الاول لكن زاد عليه زيادات محسنة بقوله ظللت وبقوله فى الدماء نواهل وبقوله اقامت مع الرايات الى آخر البيت وبايراد التجنيس بقوله عقبان اعلامه وعقبان طير هكذا فى المطول وحواشيه. واكثر هذه الانواع المذكورة لغير الظاهر ونحوها مقبولة بل منها ما يخرجه حسن التصرف من قبيل الاتباع الى حيز الابتداع وكلما كان اشد خفاء بحيث لا يعرف ان الثانى مأخوذ من الاول الا بعد اعمال روية ومزيد تأمل كان اقرب الى القبول. هذا الذى ذكر كله فى الظاهر وغيره من ادعاء سبق احدهما واتباع الثانى وكونه مقبولا او مردودا وتسمية كل بالاسامى المذكورة انما يكون اذا علم ان الثانى اخذ من الاول بان يعلم انه كان يحفظ قول الاول حين نظم او بان يخبر هو عن نفسه انه اخذه منه والا فلا يحكم بذلك لجواز ان يكون الاتفاق من توارد الخواطر اى مجيئه على سبيل الاتفاق من غير قصد الى الاخذ فاذا لم يعلم الاخذ قيل قال فلان كذا وقد سبقه اليه فلان فقال كذا هذا كله خلاصة ما فى المطول. (اما درينجا فرق ميان سرقه وتوارد دانستن ضرور يست تا يكى بديكرى خلط نشود پس بدانكه توارد آن است كه شعرى يا مصراعى يا مضمون شاعرى دركلام شاعرى ديكر وارد كردد واورا بران وقوف نباشد كه اين از غير است چنانچه درين شعر امير خسرو توارد مصراع نظامى كنجوى شده امير خسرو فرمود. شعر. اى صفت بنده نوازندكى. از تو خدائى وز ما بندكى. ونظامى فرموده. شعر. دو كار است با فرو فرخندكى. خداوندى از تو ز ما بندكى. وعبد الرحمن جامى را در نسخة

[١] كما فى قول ابى تمام. ونغمة معتف جدواه احلى. على اذنيه من نغم السماع. وقول ابى الطيب. والجراحات عنده نغمات. سبقت قبل سيبه بسؤال. وقصد ابو تمام ان الممدوح يستلذ نغمات السائلين لما فيه من غاية الكرم ونهاية الجود وقصد ابو الطيب انه ان سبقت نغمة من سائل عطاء الممدوح بلغ ذلك منه مبلغ الجراحة من المجروح لان عادته ان يعطى بغير سؤال (لمصححه)

یوسف وزلیخا اکثر توارد ابیات ومضامین کتاب شیرین وخسرو نظامی واقع شده چنانچه مولوی جامی راست . شعر . مرا ای کاشکی مادر نمیزاد . اکر میزاد کس شیرم نمیداد . ونظامی فرموده . شعر . مرا ای کاشکی مادر نزادی . وکر زادی بخوردن سك بدادی . ایضا مولوی جامی کوید . شعر . زن از پهلوی چپ شد آفریده . کس از چپ راستی هرکز ندیده . نظامی فرماید . شعر . زن از پهلوی چپ کویند برخاست . نیاید هرکز از چپ راستی راست . وازینجاست که بعضی نوشته اند که خانهٔ شعر وشاعری نظامی کنجوی را مولوی جامی وامیر خسرو دهلوی تاراج کرده . والحق که درتصانیف کتب ایشان داستانی نیست که درو یکدو مصرعه یا شعری باندك تغیری نیست ظاهرا معلوم می شود که کلام خواجه نظامی در مزاولت این هر دو بزرکان بوده باشد پس عجب نیست که مضامین آن کتابها که در خزانهٔ خیال ایشان مخزون بوده باشد در وقت تألیف اشعار خودها بلا خواسته وبغیر دانسته فائض شده باشد پس این توارد مذموم نیست . ونیز می تواند شد که فکر هر دو استادان باهم توأمیت داشته باشد ودر میان هر دو مناسبت روحانی بوده باشد ونیز عجب نیست که هر دو بزرك یعنی مقدم ومؤخر را با مبدء فیاض عالم تعالی نسبتی کامل بوده باشد پس علوم قدیمه خواه صرف مضمون خواه با الفاظ بطریق فیضان بر قلوب ایشان القا شده باشد چنانچه اکثر اولیا را در عالم رؤیا مضمون واحد القا شده است پس چه عجب که در حالت بیداری نیز امثال آنها فائض شده باشد پس امثال این بزرکان عالی همت را نسبت بسرقه کردن محض غلط است ونهایت سوء ادبی زیراچه سرقه آنست که شاعری مضمون شعر دیکر را دیده ودانسته در شعر خود درآورد خواه بزیادت ونقصان خواه به تبدیل وزن خواه بتغییر الفاظ هکذا فی مخزن الفوائد . وازین قسم است که از بعضی صحابه خصوصا از حضرت عمر رضی الله عنه مرویست که پیش از تنزیل قرآن از سمای دنیا بران حضرت صلی الله علیه وسلم چند کلمات از ایشان صادر شد که موافق قرآن بود وسببش والله اعلم تواند بود که بجهت صفای عقیده وتقدس قلب وتنور روح بعضی از قرآن بر روع وبال ایشان ازحضرت علام الغیوب فیضان یافت زیراچه قرآن اولا از لوح محفوظ بسمای دنیا دفعةً انزال یافت پستر بر حسب حوائج ومصالح پاره پاره بران حضرت تنزیل شد چنانچه در اتقان فی علوم القرآن مرقوم است عن ابن عمر ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال ان الله جعل الحق علی لسان عمر وقلبه . وعن انس قال عمر وافقت ربی فی ثلث قلت یا رسول الله لو اتخذنا من مقام ابراهیم مصلی فنزلت واتخذوا من مقام ابراهیم مصلی وقلت یا رسول الله ان نساءك یدخل علیهن البر والفاجر فلو امرتهن ان یحتجبن فنزلت آیة الحجاب واجتمع علی رسول الله صلی الله علیه وسلم نساءه فی الغیرة فقلت لهن عسی ربه

ان طلقكن ان يبدله ازواجا خيرا منكن فنزلت كذلك . وعن عبد الرحمن بن ابى ليلى ان يهوديا لقى عمر بن الخطاب فقال ان جبرائيل الذى يذكر صاحبكم عدو لنا فقال عمر من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين فنزلت كذلك . وعن سعيد بن جبير ان سعد بن معاذ لما سمع ما قيل فى عائشة رضى الله عنها قال سبحانك هذا بهتان عظيم فنزلت كذلك انتهى من الاتقان .)

(المسروقة) نزد بلغاى پارسى آنست كه در حشو كلماتى افتدكه دو حرف يا بيشتر متوالى ازان ساكن افتد وهر دو حرف از شبح كلمه باشد چنانكه اكر يكى را حذف كنند حروف باقى مفيد معنى مقصود نبود چراكه در استعمال حذف آن نيامده باشد پس بضرورت وزن را بر طريق اشمام خوانده شود ودر وزن نيايد چنانكه تاى آراست وساخت وباخت وچون در حشو بيت افتد اظهار آن تا بر نمطى كنندكه حركت پذيرد وموجب خلل نكردد . وچون در حشو افتد بهتر آنست كه بعد از آن لفظى آورندكه اول آن الف باشد وحركت بدو دهند تا در تكلم آيد مثاله . ع . راست است اين قامتت را ساخت ايزد همچو سرو . بعد از تاى راست وخاست الف است كذا فى جامع الصنائع .

(السلق) بالفتح وسكون اللام بمعنى جوشانيدن ونيم پخته كردن است كما فى المنتخب وقال فى الاقسرائى السلق ان تغلى الادوية اغلاء خفيفا وتلك الادوية المغلاة تسمى مسلوقة . وفى بحر الجواهر السلاقة بالضم هى الماء المتخذ من الادوية بعد غليها . وتطلق ايضا على غلظ الاجفان من مادة غليظة ردية اكالة بورقية تحمر بها الاجفان وتنتشر الهدب وتؤدى الى تقرح اشفار الجفن ويتبعه فساد العين . وتطلق ايضا على بثر يخرج على اصل اللسان . وقيل هو تقشر فى اصول الاسنان او فى جلد الانسان .

(الساق) عند المهندسين يطلق على ضلع من اضلاع المثلث وقد سبق .

(المساوقة) هى تستعمل فيما يعم الاتحاد فى المفهوم والمساواة فى الصدق فتشتمل الالفاظ المرادفة والمساوية كذا ذكر العلمى فى حاشية الميبذى فى الخطبة (وهو عبارة عن التلازم بين الشيئين بحيث لا يتخلف احدهما عن الآخر فى مرتبة هكذا فى شرح السلم لمولوى حسن .)

(سوق المعلوم مساق غيره) هو عبارة عن سؤال المتكلم عما يعلمه سؤال من لا يعلمه ليوهم ان شدة الشبه الواقع بين المتناسبين احدثت عنده التباس المشبه بالمشبه به . وفائدته المبالغة فى المعنى نحو قولك اوجهك هذا ام بدر فان كان السؤال عن الشئ الذى يعرفه

المتكلم خاليا من التشبيه لم يكن من هذا الباب كقوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى فان القصد الايناس لموسى عليه السلام او اظهار المعجزة التى لم يكن موسى يعلمها . وابن المعتز سمى هذا الباب تجاهل العارف وقد مر فى فصل الفاء من باب الجيم . ومن الناس من يجعل تجاهل العارف مطلقا سواء كان على طريق التشبيه او على غيره . ومن نكتة التجاهل المبالغة فى المدح او الذم او التعظيم او التحقير او التوبيخ او التقرير او التوله فى الحب مثل . شعر . بالله يا ظبيات القاع قلن لنا . ليلاى منكن ام ليلى من البشر . انتهى من كليات ابى البقاء .

(السياق البعيد) بكسر السين عند المنطقيين هو الشكل الرابع كما يجئ فى فصل اللام من باب الشين المعجمة ووجه التسمية ظاهر والسياق فى اللغة بمعنى راندن .

(سياقة الاعداد) ويسمى بالتعديد ايضا وهو ايقاع اسماء مفردة على سياق واحد واكثره يوجد فى الصفات كقوله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر كذا فى الاتقان . ودرجامع الصنائع كويد بهتر آنست كه ترتيب را نكاه دارد ومحكم تر آنست كه برعكس آورد مثال اول . بيت . يك روز دو بار باسه كس چار سخن . يا پنج و شش است وهفت كر بكنم . مثال دوم . قطعه . نابود هشت بر سر هفتم . باشش و پنج شد زچارسه تا . هردوفرقه ولى بيكباره . باد مامور تو بحكم قضا . (مثال ديكر درتعداد مرتب . قطعه . يكانه كه دو كون وسه روح وچار طباع . چو پنج حس وشش اركان متابع اند اورا . زهفت كشور اكر سوى هشت خلد آيد . زنه سپهر بده نوع مير سند اورا . مثال ديكر درتعداد معكوس . رباعى . ده يار زنه سپهر وازهشت بهشت . هفت اخترم ازشش جهت اين نامه نوشت . كز پنج حواس وچار اركان وسه روح . ايزد بدو عالم چوتو يك بت نسرشت . ودرمجمع الصنائع آورده سياق العداد اين صنعت چنان است كه شاعر ويامنشئ چند چيز راكه هر يك ازآنها معنى خوش داشته باشد بر يك نسق ونظم بياورد چنانچه بيت رندى . بيت . جاى زند او خيمه كانجا نرسد ديو . جاى برد اولشكر كانجا نجرد مار . وهر مصراع آخر اين غزل اميرخسرو شامل اين حال است وبس نادر ولا جواب افتاده .

. غزل .

مطربا سوى چمن وقت كل آهنك توكو . صوت تو بربط تو نغمة تو چنك توكو
پيش آن لعل چه لا فى بصفا اى ياقوت . آب تو تاب تو رخشانى تو رنك توكو
اى فلك كر ببرى چهرهٔ من دارى بحث . مكر تو سحر تو افسون تونيرنك توكو
چند كوئى كه منم خسرو اقليم سخن . ملك تو كشور تو تاج تواورنك توكو

واكر با اين صنعت صنعتى ديكر ازقسم سجع ولف ونشر وغيره همراه كردد بر ترين پايه و بلند پايكاه كردد مانند اين ، قطعه ، حال ومال وسال وفال واصل ونسل و بخت وتخت ، برمرامت باد هرهشت آن حديقه كامكار ، حال نيكو مال وافر سال فرخ فال سعد ، اصل ثابت نسل باقى تخت عالى بخت يار انتهى ازمجمع الصنائع)

فصل الكاف

(السكة) بالكسر وتشديد الكاف فى الاصل طريق مستو ، فهى عندالفقهاء نوعان ، عامة وتسمى بطريق العامة ايضا ، وخاصة وتسمى بطريق الخاصة والطريق الخاص والطريق الغير النافذ ايضا ، فقال الامام الحلوانى حد السكة الخاصة ان يكون فيها قوم يخصون واما اذا كان فيها قوم لايخصون فهى سكة عامة ، وقال شيخ الاسلام المقصود ، بالسكة الغير النافذة هى ان تكون ارضا مشتركة بين قوم بنوا فيها مساكن وحجرات وتركوا للمرور بينهم طريقا حتى يكون الطريق مملوكا لهم ، و بالنافذة هى ما تركه للمرور قوم بنوا دورا فى ارض غير مملوكة فهى باقية على ملك العامة هكذا فى جامع الرموز والبرجندى فى كتاب الدية فى فصل مايحدث فى الطريق ، وفى بحر الدرر ، النافذة هى الطريق الذى يمر فيه العامة ولا يختص بقوم دون قوم كالسكك الواقعة فى القرى والامصار يمر الناس غير واحد فى حوائجهم ، وغير النافذة بخلافها ، واختلف فى تفسيرها فقيل هى بان تكون دارا مشتركة او ارضا مشتركة بين قوم بنوا فيها دورا ومنازل وحجرا ورفعوا بينهم طريقا الى الشارع يخرجون منه اليه فى حاجاتهم واليه ذهب شيخ الاسلام ، وقيل هى بان تكون موضعا فيه دور شتى وطريق ويمر فيها اصحاب تلك الدور من غير ان يكون ذلك ملكا لهم ، وقيل بانها سكة سد جانب منها فيها دور لقوم يقال لها بالفارسية كوچهٔ سربسته سواء كانت الارض مملوكة لهم اولا ، ومبنى هذا القول على ان يكون ذلك الموضع ممايطلق عليه اسم السكة فى العرف ، والحق ان السكة هى الموضع الذى فيه دور مختلفة ومنازل متعددة لقوم يسكنون فيه وفى خلالها طريق وسبيل لهم وهى على رأس الطريق الاعظم سواء كان ذلك مملوكا لهم اولا وسواء كان يطلق عليه اسم السكة فى العرف العام اولا هذا هو الحد الصحيح وهو المقصود بالسكة الواقعة فى كتب اصحابنا و يؤيده ماقال الشيخ الامام شمس الائمة الحلوانى فى حد السكة الخاصة ان يكون فيها قوم يخصون اما اذا كان فيها قوم لا يخصون فهى سكة عامة وهكذا فسرها الفقيه ابوالقاسم وغيره وهو مختار عامة المحققين وهذا ينفعك فى اكثر المطالب انتهى كلام بحر الدرر ،

(السلوك) بضم السين عندالسالكين عبارة عن تهذيب الاخلاق ليستعد للوصول اى السلوك ان يطهر العبد نفسه عن الاخلاق الذميمة مثل حب الدنيا والجاه ومثل الحقد

والحسد والكبر والبخل والعجب والكذب والغيبة والحرص والظلم ونحوها من المعاصي ويتصف بالاخلاق الحميدة مثل العلم والحلم والحياء والرضاء والعدالة ونحوها . بدانكه اهل تصوف سه چيزرا ميخواهند جذبه وسلوك وعروج . جذبه كشش را كويند كه جذبة من جذبات الله توازى عمل الثقلين . وسلوك كوشش را كويند كه سالك در راه خداى سير كند تابمقصود رسد . وعروج بخشش را كويند . پس اكر كسى را حق سبحانه جذبهٔ خويش روزى كند او دل بحضرت خداى آورد وهمه را بيكباركى كذارد و بمرتبهٔ عشق رسد . پس اكر درهمين مرتبه ماند اورا مجذوب كويند واكر باز آيد واز خود با خبر شود وسلوك كند وراه خداى كيرد آنرا مجذوب سالك كويند واكر اول سلوك كند وآنرا تمام كند وآنكاه ويرا جذبهٔ حق رسد و يرا سالك مجذوب كويند واكر سلوك تمام كند وجذبهٔ حق بوى نرسد ويرا سالك كويند . جمله چهارقسم مى شوند مجذوب ومجذوب سالك وسالك مجذوب وسالك پس سالك مجرد ومجذوب مجرد شيخى و پيشوائى را نشايد و مجذوب سالك وسالك مجذوب شيخى را لايق اند اما مجذوب سالك بهتراست . وشيخ نظام الدين فرموده كه سالك روى بكمال دارد يعنى آنكه درسلوك است روى اميد بكمال دارد و بعد ازان فرموده كه سالك است وواقف وراجع سالك آنست كه راه رود وواقف آنكه اورا وقفه افتد چنانكه ازذوق طاعت بماند واكر زود درتوبه وانابت درآيد باز سالك توان شد واكر عياذا بالله بدان بماند راجع شود . ولغزش اين راه هفت قسم است اعراض وحجاب وتفاصل وسلب مزيد وسلب قديم وتسلى وعداوت مثلا اكر عاشقى حركتى ناپسنديده كند معشوق ازو اعراض كند پس اكر توبه نكند واصرار نمايد آن حجاب شود و اكر دران هم آهستكى كند آن حجاب تفاصل شود يعنى دوست ازوى جدا شود پس اكر درين مرتبه توبه نكند سلب مزيد شود يعنى مزيديكه اورا بود درطاعت وذوق آن ازو بستانند پس اكر ازان هم عذر نخواهد وبران بطالت بماند سلب قديم شود يعنى طاعتى كه پيش ازمزيد داشته بود آنرا هم بستانند پس اكر ازين هم عذر نخواهد وبران بطالت بماند تسلى شود يعنى دل برفرقت دوست بيارامد پس اكر درين هم عذر نخواهد عداوت شود نعوذ بالله منها كذا فى مجمع السلوك . ودرلطائف اللغات ميكويد سالك درلغت راه رو ودر اصطلاح صوفيه عبارت است ازسائر الى الله متوسط مابين مريد ومنتهى . ودركشف اللغات ميكويد سالك بردوطريق اندسالك هالك كه در ابتداى حال مقيد بمجاز شود واز حقيقت باز ماند وسالك واصل كه در آغاز سلوك محكوم بتحقيق شده باشد چنانچه بروى اثر غيرى نماند وازقيد باطلاق رود وفانى درتوحيد مطلق شود وبى نام ونشان كردد .

(علم السلوك) هو معرفة النفس مالها وماعليها من الوجدانيات وقدسبق فى المقدمة .

(السمك) بفتح السين وسكون الميم هو الثخن الصاعد اى المقيد باعتبار صعوده

وبهذا الاعتبار يقال سمك المنارة وقدسبق فى لفظ الثخن فى فصل النون من باب الثاء المثلثة .

فصل اللام

(السؤال) بالضم وفتح الهمزة بمعنى خواستن ومسئلة كذلك كما فى الصراح وفى كنز اللغات سؤال درخواستن وپرسيدن ومسئلة درخواستن . وفى مجموعة اللغات مسئلة پرسيدن . وفى شرح الطوالع السؤال الدعاء وهو الطلب مع الخضوع وقد سبق فى فصل الواو من باب الدال المهملة . و السؤال عند اهل النظر هو الاعتراض والسائل هو المعترض كما يفهم من العضدى وغيره . وفى الرشيدية السائل من نصب نفسه لنفى الحكم الذى ادعاه المدعى بلا نصب دليل عليه فعلى هذا يصدق على المناقض فقط وقد يطلق على ما هو اعم وهو كل من تكلم على ما تكلم به المدعى اعم من ان يكون مانعا او ناقضا او معارضا .

(سؤال التركيب) عند الاصوليين هو بيان ان فى حكم الاصل قياسا مركبا وقد تقرر ان من شرط حكم الاصل ان لا يكون ذا قياس مركب .

(سؤال الحضرتين) هو السؤال الصادر عن حضرة الوجوب بلسان الاسماء الالهية الطالبة فهى نفس الرحمن ظهورها بصور الاعيان . وعن حضور الامكان بلسان الاعيان ظهورها بالاسماء وامداد النفس على الاتصال اجابة سؤا لهما ابدا كذا فى الجرجانى .

(سؤال التعدية) عندهم هو بيان وصف فى الاصل عدى الى فرع مختلف فيه وقال الآمدى هو ان يعين المعترض فى الاصل معنى و يعارض به ثم يقول للمستدل ماعللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا ماعللت به تعدى الى فرع مختلف فيه وليس احدهما اولى من الآخر وذكروا فى مثاله ان يقول المستدل فى البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعترض هذا معارض بالصغير العاقل وما ذكرته وان تعدى به الحكم الى البكر البالغة فما ذكرته قد تعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة هكذا فى العضدى وحاشيته للتفتازانى .

(سؤال وجواب) اسم مراجعت است چنانكه در فصل عين از باب راى مهمله گذشت .

(المسئلة) عند اهل اللغة بمعنى السؤال والجمع المسائل . وعند اهل النظر هى الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله السؤال كذا فى الرشيدية . وتطلق ايضا على القضية المطلوب بيانها فى العلم وقد سبق فى المقدمة مع بيان مسائل شتى . وقد تطلق على المحمول على ماوقع فى بعض حواشى شرح المطالع .

(المسئلة الغامضة) هى بقاء الاعيان الثابتة على عدمها مع تجلى الحق باسم النور اى

الوجود الظاهر فى صورها وظهوره باحكامها و بروزه فى صور الخلق الجديد على الآنات باضافة وجوده اليها وتعينه بها مع بقائها على العدم الاصلى اذ لولا يدوم ترجح وجودها بالاضافة والتعين بها لما ظهرت قط وهذا امر كشفى ذوقى ينبو عنه الفهم و يأباه العقل كذا فى الاصطلاحات الصوفية ٭

(المسائل) هى القضايا التى يبرهن عليها فى العلم و يكون الغرض من ذلك العلم معرفتها و هى احد اجزاء العلوم لان اجزاء كل علم ثلثة ٭ الاول الموضوعات وهى التى يبحث فى العلم عن عوارضها الذاتية ٭ والثانى المبادى وهى حدود الموضوعات واجزائها واعراضها ومقدمات بديهية اونظرية ٭ والثالث المسائل هكذا فى التهذيب والقطبى وغيرهما ٭

(السبل) بفتح السين والباء الموحدة رك [١] سرخ كه درچشم پديد آيد كما فى الصراح وقال الشيخ هوغشاوة تعرض للعين من انتفاخ عروقها الظاهرة فى سطح الملتحمة والقرنية من انتساج شئ فيا بينهما كالدخان ٭ قال العلامة الاطباء لم يحققوا الكلام فى السبل حتى الشيخ مع جلالة قدره والحق انه عبارة عن اجسام غريبة شبيهة بالعروق فى غشاء رقيق متولد على العين ٭ وفيه نظر والحق ماقاله الشيخ كما حققه نفيس الملة والدين فى شرح الاسباب والعلامات كذا فى بحر الجواهر ٭

(السبيل) هو الطريق والسبل بضمتين الجمع ٭ وسبيل الله الجهاد والحج وطلب العلم ٭ وابن السبيل پسر راه يعنى راه رونده و آينده وهذه اضافة لامية كابن الماء كذا فى بعض كتب اللغه ٭ وفى جامع الرموز فى مصرف الزكوة سبيل الله وان عم كل طاعة الا انه خص بالغزو اذا اطلق كما فى المضمرات ولذا قال ابو يوسف رح المقصود بالذين فى سبيل الله فى مصرف الزكوة منقطع الغزاة ٭ وعن محمد رح ان المقصود منقطع الحاج ٭ وقيل حملة القرآن ٭ وقيل طلبة العلم ٭

(الاسجال) بالجيم فى علم الجدل هو الاتيان بالفاظ يسجل على المخاطب وقوع ما خوطب به نحو ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ربنا وادخلهم جنات عدن التى وعدتهم فان فى ذلك اسجالا بالاتيان والادخال حيث وصفا بالوعد من الله الذى لايخلف وعده كذا فى الاتقان فى نوع جدل القرآن ٭

(السجل) بكسرتين وتشديد اللام والضمتان مع التشديد والفتح مع السكون والكسر معه لغات فيه كما فى الكشاف وهذا لغة اصلية وقيل معرب فى الاصل الصك وهواى الصك

[١] بالزاء المفتوحة والكاف الفارسية بمعنى العرق كما فى البرهان (لمصححه)

كتاب الاقرار ونحوه ثم سمى به كتاب الحكم للتشبيه ـ وذكر فى كفاية الشروط ان احدا اذا ادعى على آخر فالمكتوب المحضر و اذا اجاب الآخر واقام البينة فالتوقيع واذا حكم فالسجل كذا فى جامع الرموز والبرجندى فى كتاب القضاء ـ

(السفلية) بالكسر وهى الزهرة وعطارد وقد يسمى الزهرة وعطارد والقمر بالسفلية وتجئ فى لفظ الكوكب ـ

(العلم الاسفل) هو الحكمة الطبيعية وقد سبق فى المقدمة ـ

(السل) بالكسر وتشديد اللام فى اللغة الهزال ـ و فى الطب قرحة فى الرئة[١] وانما سمى هذا المرض به لان من لوازمه هزال البدن ـ ولما كان حمى الدق لازمة لهذه القرحة ذكر القرشى ان السل هو قرحة الرئة مع الدق وعده من الامراض المركبة كذا قال النفيس ـ وقال القرشى فى شرح الفصول يقال السل لحمى الدق الشيخوخية ولقرحة الرئة ـ وسل العين هو ضمور الحدقة كذا فى بحر الجواهر ـ وفى الاقسرائى وما ذكره صاحب الكامل من ان السل هو قرحة الصدر اوالرئة غير ما عليه اكثر الاطباء ـ

(التسلسل) فى اللغة بمعنى پيوسته شدن وروان شدن آب دركلو است كما فى المنتخب ـ وعند المحدثين عبارة عن توارد رجال اسناد الحديث واحدا فواحدا على حالة وصفة واحدة عند رواية ذلك الحديث سواء كانت تلك الصفة للرواة قولا اوفعلا اوقولا وفعلا معا اوكانت للاسناد فى صيغ الاداء اومتعلقة بزمن الرواية اومكانها ـ و صيغ الاداء سمعت وحدثنى واخبرنى وقرأت عليه وقرئ عليه وانا اسمع ونحوها وهذا ما عليه الاكثرون ـ وقال الحاكم ومن انواعه ان الفاظ الاداء من جميع الرواة دالة على الاتصال وان اختلفت فقال بعضهم سمعت و بعضهم اخبرنا وبعضهم انبأنا ـ وانواع التسلسل كثيرة خيرها مافيه دلالة على الاتصال وعدم التدليس ـ و الحديث الذى توارد رجال اسناده واحدا فواحدا على حالة واحدة الخ يسمى مسلسلا فالتسلسل بالحقيقة صفة الاسناد ـ وقد يقع التسلسل فى معظم الاسناد اى اكثره ـ فمثال التسلسل القولى قول الراوى سمعت فلانا قال سمعت فلانا الخ اوحدثنا فلان قال حدثنا فلان الخ ـ ومثال الفعلى قوله دخلنا على فلان فاطعمنا تمرا قال دخلنا على فلان فاطعمنا تمرا الخ ـ ومثال القولى والفعلى معا قوله حدثنى فلان وهو آخذ بلحيته قال آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره قال حدثنى فلان وهو آخذ بلحيته قال آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره الخ هكذا فى شرح النخبة و شرحه ـ وفى خلاصة الخلاصة المسلسل هو ما تتابع فيه رجال الاسناد عند رواية على صفة واحدة ـ

[١] وفى كتب الطب انه من امراض الشباب لكثرة الدم فيهم وهو قروح تحدث فى الرئة (لمصححه)

وتلك الصفة اما ، في الرواية وهو على ضربين ، قولي كقولهم سمعت فلانا او اخبرنا فلان الخ وهو قسمان ، الاول ما اتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم ومنه مسلسل انى احبك في حديث اللهم اعنى على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك ، والثاني ما انقطع في آخره ، وفعلى كحديث التشبيك باليد والعد بها والمصافحة واشباهها ، واما في الرواية كالمسلسل باتفاق اسماء الرواة واسماء آبائهم او كناهم او انسابهم كسلسلة الاحمدين او بلد انهم كسلسلة الدمشقيين المروية عن النوى اوصفاتهم كالفقهاء في المتبائعان بالخيار ، وافضله مادل على اتصال السماع ومن فضله زيادة الضبط انتهى ، وعند الحكماء عبارة عن ترتب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود والترتيب سواء كان الترتب وضعيا اوعقليا صرح بذلك المولوى عبدالحكيم في حاشيه شرح الشمسية في برهان امتناع كون كل من التصور والتصديق بجميع افراده نظريا وهذا تعريف للتسلسل المستحيل عندالحكماء ، واما التسلسل مطلقا فهوترتب امور غير متناهية عند الحكماء وكذا عندالمتكلمين ، واما التسلسل المستحيل عندهم فترتب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود ، وبالجملة فاستحالة التسلسل عندالحكماء مشروطة بشرطين اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود والترتيب بينها اما وضعا اوطبعا وعندالمتكلمين ليست مشروطة بشرطين مذكورين بل كل ماضبطه الوجود يستحيل فيه التسلسل و يؤيده ماوقع في شرح حكمة العين اقسام التسلسل اربعة لانه اما ان لا تكون اجزاء السلسلة مجتمعة في الوجود اوتكون والاول هوالتسلسل في الحوادث والثاني اما ان يكون بين تلك الاجزاء ترتب طبيعى وهو كالتسلسل في العلل والمعلولات و نحوها من الصفات والموصوفات المترتبة الموجودة معا ، او وضعى وهو التسلسل في النفوس البشرية والاقسام باسرها باطلة عندالمتكلمين دون الاول والرابع عندالحكماء انتهى ، وتلخيص ماقال الحكماء هو انه اذاكانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق المستلزم للمحال بلا شبهة وتقريره ان يقال لوتسلسلت الامور المترتبة الموجودة معا لامكن ان تفرض هناك جملتان مبدء احديهما الواحد ومبدء الاخرى مافوق الواحد بمتناه ثم يطبق مبدأ احديهما على مبدء الاخرى فالاول من احديهما بازاء الاول من الاخرى والثاني بالثاني وهلم جرا فالناقصة اما مثل الزائدة واستحالتها ظاهرة وان لم تكن مثلها وذلك لايتصور الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة وعند هذا الجزء تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة لاتزيد عليها الا بمتناه والزائد على المتناهي بمتناه متناه فيلزم تناهي الزائدة ايضا هذا خلف وهذا الدليل هوالمسمى ببرهان التطبيق ، واما اذا لم تكن الآحاد موجودة فلايتم التطبيق لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذليست مجتمعة في الخارج في زمان اصلا وليس

فى الوجود الذهنى لاستحالة وجودها مفصلة فى الذهن دفعة ومن المعلوم انه لايتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة معا تفصيلا اما فى الخارج او فى الذهن . وكذا لانم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا اذلا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثانى بازاء الثانى والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان تقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد واحد من الاخرى لكن العقل لايقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلة لادفعة ولافى زمان متناه حتى يتصور التطبيق و يظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل . واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك فى الاول اذا طبقت طرف احد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا فى وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من الثانى وليس الحال فى اعداد الحصى كذلك بل لابد فى التطبيق من اعتبار تفاصيلها . وحاصل التلخيص ان التطبيق التفصيلى ممتنع فى الامور الغير المتناهية مطلقا فلا يجرى البرهان فى شئ من الصور فالمقصود التطبيق الاجمالى وهو انما يجرى فى الامور المجتمعة المترتبة دون غيرها . واما المتكلمون فيقولون بجريان التطبيق فى الامور المتعاقبة اى الغير المجتمعة فى الوجود كالحركات الفلكية وفى الامور المجتمعة سواء كان بينهما ترتب طبعى كالعلل والمعلولات او وضعى كالابعاد اولا يكون هناك ترتب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وهذا هو الحق . وقول الحكماء اذليست مجتمعة فى الخارج فى زمان اصلا الخ قلنا لايخفى انه لايلزم من عدم اجتماع الآحاد فى زمان عدمها مطلقا فان كل واحد منها موجود فى زمانه وذلك لان العدم اللاحق ليس سلب الوجود مطلقا بل سلب الوجود فى الزمان الثانى وكذا العدم السابق ليس سلب الوجود فى الزمان الاول فالتطبيق يجرى بين الآحاد المترتبة الغير المتناهية سواء كانت مجتمعة اومتعاقبة وايضا فالعدم السابق عدم مطلقا بحدوث العالم والعدم اللاحق غيبوبة زمانية وليس عدما حقيقيا لان رفع الشئ بعد ثبوته عن نفس الواقع محال يحكم به النظر الصحيح فاللازم ههنا هو الاجتماع بحسب الواقع لابحسب الزمان . وماظنوا انه لابد ههنا من تقدم وتأخر اماوضعا اوطبعا وهما من الاضافات المتكررة فيجب اجتماعهما واجتماع موصوفهما فى وجود وذلك الوجود ليس الا الوجود الخارجى لعدم اكتفاء الوجود الذهنى الاجمالى فى التطبيق وانتفاء الوجود الذهنى التفصيلى مطلقا كلام خال عن التحصيل لان ذلك الوجود هو الوجود الخارجى فى نفس الواقع والمتقدم والمتأخر مجتمعان فى هذا الوجود فان كلا منهما موجود بهذا الوجود فى زمانه وكونهما من الاضافات المتكررة لايستدعى ان يكونا فى زمان واحد بل ان يكونا فى الواقع معا الا ترى ان المعدات غير متناهية والمعد متقدم على معلوله بحسب الوجود الخارجى وهما لايجتمعان فى زمان واحد . وتحقيقه ان ما لابد فى التطبيق هو التقدم والتأخر بمعنى منشأ الانتزاع

وهما لايلزم ان يكونا مجتمعين فى الزمان بل فى الواقع . وكذا ماظنوا من ان فى ربط الحادث بالقديم لابد من التسلسل على سبيل التعاقب لان القديم ليس علة تامة للحادث والا يلزم التخلف فيكون مع شرط حادث وينتقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية ساقط عن درجة التحقيق لان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية فالقديم علة للحادث ولايلزم التخلف لامتناع وجوده فى الازل . لايقال على تقدير التعاقب لايحتاج الى الترتب وانما يحتاج اليه على تقدير الاجتماع لتحقق التقدم والتأخر الزمانيين بين الآحاد المتعاقبة ولو بالفرض . لانا نقول التطبيق يجرى فيها من حيث انها مجتمعة بحسب الوجود فى نفس الواقع ولاشك انها بهذه الحيثية لايلحقها التقدم والتأخر الزمانيان . فان قلت هذا حكم التطبيق فى الزمانيات فاحكمه فى الزمان على تقدير ان يكون بنفسه موجودا فى الخارج اى لابرسمه الذى هو الآن السيال فقط فانه لتغيره الذاتى يلحقه التقدم والتأخر . قلت حكم التطبيق انه على ذلك التقدير يجب ان يكون من حيث التغير متناهيا محدودا بحدود لجريان التطبيق فيه فاما ان يمتنع التجاوز عن ذلك الحد منقطعا عنده كما فى الجانب الماضى فيكون من حيث الثبات ايضا متناهيا فى هذا او يمكن التجاوز عنه غير منقطع عنده كما فى الجانب المستقبل فيكون من حيث الثبات غير متناه فى ذلك الجانب ولا يجرى التطبيق فيه فتدبر جدا . اثبت ان كل ماضبطه الوجود يجرى فيه التطبيق وما ليس ضبطه الوجود فلا كمراتب الاعداد فانها وهمية محضة فلايكون ذها بها فى التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التى لا تتناهى فتنقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوى ميرزا زاهد فى مرصد العلة والمعلول فى الموقف الثانى . وقد يراد بالتسلسل مايعم الدور كما فى حاشية جدى على البيضاوى فى تفسير قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها (تنبيه) الحكم بجواز التسلسل فى الامور الاعتبارية ليس بصحيح على الاطلاق وانما ذلك فيما اذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل وان كان الاعتبار مطابقا لنفس الامر كما فى مراتب الاعداد فان منشأها الوحدة وتكررها وكذا كل ما تكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل فانه من الامور الاعتبارية التى يجوز فيها التسلسل واما اذا كان منشأ وجود تلك السلسلة امرا غير اعتبار العقل فالتسلسل فيها باطل والا لزم وجود الامور الغير المتناهية فى نفس الامر ويجرى فيها التطبيق عند المتكلمين . وعند الحكماء اذا كان ترتب واجتماع فى ذلك الوجود ولاينقطع حينئذ بانقطاع الاعتبار اذلا مدخل لاعتبار العقل فى وجودها ولذا حكموا ببطلان التسلسل على تقدير نظرية كل من التصور والتصديق لاستلزامه وجود امور غير متناهية فى الذهن لعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هكذا حقق المولوى عبدالحكيم فى حاشية شرح المواقف فى مرصد اثبات العلوم الضرورية . اعلم ان لابطال التسلسل طرقا اخر . منها ما مر فى لفظ البرهان . ومنها مايسمى ببرهان التضايف

وتقريره لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية والتالى باطل فكذا المقدم . اما بيان الملازمة فهو ان آحاد السلسلة ما خلا المعلول الاخير لكل واحد منها علية بالنسبة الى ما تحته ومعلولية بالنسبة الى ما فوقه فيتكافى عدد هما فيما سواه وبقيت معلولية المعلول الاخير زائدة فيزيد عدد المعلوليات الحاصلة فى السلسلة الاولى على عدد العليات الواقعة منها بواحد . ومنها ما يسمى البرهان العرشى وتقريره ان يقال لو ترتبت امور غير متناهية كان ما بين مبدئها وكل واحد من الذى بعده متناهيا لانه محصور بين حاصرين فيكون الكل متناهيا لان الكل لا يزيد على ما بين المبدء وكل واحد الا بالطرفين كذا فى رسالة اثبات الواجب .

(الاسماعيلية) وهم الذين اثبتوا الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق ومن مذهبهم ان الله تعالى لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك فى جميع الصفات كذا فى الجرجانى .

(السهل) بالفتح وسكون الهاء درلغت بمعنى نرم وآسان است . ودر اصطلاح بلغاء . سهل مشكل آنست كه شاعر درنظم ربط الفاظ متداوله آورد وآن ربط دشوار بود سامع را وچون نظر در الفاظ كند سهل پندارد وداند كه مثل اين در يكدم دو بيت خواهم نوشت وچون بنظر غامض بيند پندارد كه الفاظ مستفاد بغير واسطه را جمع كرده است آنگاه داند آنكه سهل مينمود مشكل بود مثاله . بيت . هشيار درون رفت برون آمد مست . برخاست ستد شادى غم داد نشست . وسهل ممتنع نزد شان آنست كه ربط كلام وسياق آسان نمايد ومثل آن هركس نتواند گفت بسبب سلاست وجزالت وگنجانيدن معانى بسيار در اندك الفاظ وصرف الفاظ سخنان مصطلح ولطائف وامثال نه رعايت لفظ بتكلف ونه رعايت معنى بتكلف كذا فى جامع الصنائع .

(التسهيل) كالتصريف عند الصرفيين والقراء وهو ان تقرء الهمزة بين نفسها وبين حرف حركتها اى تقرء الهمزة بين الهمزة والواو ان كانت الهمزة مضمومة وبينها وبين الالف ان كانت مفتوحة وبينها وبين الياء ان كانت مكسورة ويقال له ايضا بين بين . وقيل بين بين على ضربين احدهما مامر والثانى ان تقرء الهمزة بينها وبين حرف حركة ماقبلها كذا فى الاتقان فى نوع تخفيف الهمزة وفى الرضى شرح الشافية . وفى چار پردى همزة بين بين عند الكوفيين ساكنة وعندنا متحركة ضعيفة ينحى بها نحو الساكن ولذلك لا تقع الا حيث يجوز وقوع الساكن غالبا ولا تقع فى اول الكلام .

(السهولة) هى فى البديع خلو اللفظ من التكليف والتعقيد والتعسف فى السبك

ومن احسن امثلته قول قيس المجنون . شعر . اليس وعدتنى ياقلب انى . اذا ماتبت من ليلى تتوب . فها انا تائب من حب ليلى . فمالك كلما ذكرت تذوب . كذا فى كليات ابى البقاء . وايضا قوله . شعر . اليك اتوب يارحمن مما . جنوت وان تكاثرت الذنوب . واما عن هوى ليلى وشوقى . زيارتها فانى لا اتوب .

(الاسهال) كالاكرام عند الاطباء هو خروج مواد البدن بطريق المعى المستقيم ازيد من المقدار الطبيعى وسببه الواصل فى اى عضو كان ينسب الاسهال الى ذلك العضو كالاسهال المعوى والمعدى و الكبدى والمرارى و الطحالى والدماغى والبدنى والماساريقى وكذلك ينسب بحسب الاخلاط الى الاخلاط كالدموى والصفراوى ونحو هما واذا كان بحيثه موقتا يسمى بالدورى والفرق بينها مكتوب فى المطولات كذا فى حدود الامراض فهو من اقسام الاستفراغ . وفى بحر الجواهر الاسهال المعوى قد يكون معه سحج وقد لايكون وما كان منه بغير سحج يخص باسم الزلق فكذلك اذا اطلق لفظ الاسهال المعوى انما يتبادر منه الى فهم الاطباء مايكون مع سحج انتهى .

(السيلان) عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفاصلة فى الحقيقة ومتواصلة فى الحس اوكانت متواصلة فى الحقيقة ايضا . وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيال مع كونه يابسا بالطبع ويوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل وتوجد الرطوبة بدون السيلان فى الماء الراكد فى اناء اوبركة فبينهما عموم من وجه . و فى الملخص السيلان عبارة عن حركات توجد فى اجسام متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس لدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك فى التراب والرمل كان سيالا . وفيه انه على هذا يلزم ان لايكون الماء سيالا لكونه متصلا فى الحقيقة كما هو عند الحس لكنه سيال على ما اشتهر فى لسان القوم الا ان سيلانه قسرى على ما نص عليه الشيخ . ثم السيلان من انواع الكيفيات الملموسة فماهيته بديهية وما ذكر فهو رسم له هكذا يستفاده من شرح المواقف وشرح حكمة العين .

(السائل) اسم فاعل اما من السؤال وحينئذ هو مهموز العين وقد عرفت معناه فى اول الفصل واما من السيلان وحينئذ هو اجوف يائى وقد عرفت ايضا قبيل هذا . ويطلق ايضا عند الاطباء على دواء من شانه ان تنبسط اجزاؤه الى اسفل عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالما ئعات كلها كذا فى الاقسرائى .

فصل الميم

(الانسجام) بالجيم لغة جريان الماء . وعند البلغاء هو ان يكون الكلام لخلوه من العقادة منحدرا كتحدر الماء المنسجم ويكاد بسهولة تركيبه وعذوبة الفاظه ان يسيل رقة والقرآن

كله كذلك قال اهل البديع واذاقوى الانسجام فى النثر جائت فقراته موزونة بلا قصد لقوة انسجامه ومن ذلك ماوقع فى القرآن موزونا . فمنه . من البحر الطويل . فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر . ومن المديد . واصنع الفلك باعيننا . ومن البسيط . فاصبحوا لا يرى الا مساكنهم . ومن الوافر . ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين . ومن الكامل . والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم . ومن الهزج . فالقوه على وجه ابى يأت بصيرا . ومن الرجز . دانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا . ومن الرمل . وجفان كالجواب وقدور راسيات . ومن السريع . اوكالذى مر على قرية . ومن المنسرح . انا خلقنا الانسان من نطفة . ومن الخفيف . لا يكادون يفقهون حديثا . ومن المضارع . يوم التناد يوم تولون مدبرين . ومن المقتضب . فى قلوبهم مرض . ومن المجتث . نبئ عبادى انى انا الغفور الرحيم . ومن المتقارب . واملى لهم ان كيدى متين كذا فى الاتقان فى نوع بدائع القرآن .

(السقيم) فى الحديث خلاف الصحيح منه وعمل الراوى بخلاف مارواه يدل على سقمه كذا فى الجرجانى .

(السلم) بفتح السين واللام فى اللغة التقدم ويسمى بالسلف ايضا . وفى شرح المنهاج السلم والسلف بمعنى واحد والسلم لغة اهل الحجاز والسلف لغة اهل العراق . وفى الشريعة بيع الشئ على وجه يوجب الملك للبائع فى الثمن عاجلا وللمشترى فى المثمن آجلا . سمى به لما فيه من وجوب تقدم الثمن . وركنه الايجاب والقبول بان يقول المشترى اسلمت اليك عشرة دراهم فى كرحنطة فقال البائع قبلت فالمشترى يسمى رب السلم ومسلما ايضا والبائع يسمى المسلم اليه والمبيع يسمى المسلم فيه والثمن يسمى رأس المال هكذا فى البرجندى وجامع الرموز . اقول ولا يخفى ان هذا التعريف انما ينطبق على مذهب ابى حنيفة ومالك واحمد حيث يشترطون تأجيل المثمن ولا يجوزون السلم الحال . اما عند الشافعى فيجوز السلم الحال ايضا فالتعريف الشامل لجميع المذاهب ان يقال السلم بيع دين بعين كما فى فتح القدير .

(السالم) عند الصرفيين مرادف الصحيح وهو اللفظ الذى ليس فى مقابلة الفاء والعين واللام منه حرف علة ولا همزة ولا تضعيف هذا هو المشهور . وبعضهم فرق بين السالم والصحيح وقال السالم مامر والصحيح ماليس فى مقابلة الفاء والعين واللام منه حرف علة فحسب فكل صحيح سالم من غير عكس كلى كذا فى بعض شروح المراح . ويطلق ايضا على قسم من الجمع ويسمى صحيحا ايضا كما مر . وعند النحويين ماليس فى آخره حرف علة سواء كان فى غيره اولا وسواء كان اصلا اوزائدا فيكون نصر سالما عند الطائفتين ورمى غير سالم عندهما وباع غير سالم عند الصرفيين وسالما عند النحويين واسلنقى سالما عند الصرفيين وغير سالم عند النحويين كذا فى الجرجانى . وعند الاطباء هو الصحيح كما يجئ . وعند اهل

العروض يطلق على البحر الذى لا زخاف فيه وقد سبق فى فصل الراء من باب الباء الموحدة .

(التسليم) كالتصريف هو فى علم الجدل ان يفرض المحال اما منفيا او مشروطا بحرف الامتناع ليكون المذكور ممتنع الوقوع لامتناع وقوع شرطه ثم يسلم وقوع ذلك تسليما جدليا فيدل على عدم فائدة ذلك على تقدير وقوعه كقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اآله اذا لذهب كل اآله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض . المعنى ليس مع الله من اآله ولو سلم ان معه سبحانه آلهة لزم من ذلك التسليم ذهاب كل اآله من الاثنين بما خلق وعلو بعضهم على بعض فلايتم فى العالم امر ولاينفذ حكم ولا ينتظم احواله والواقع خلاف ذلك ففرض الٰهين فصاعدا محال لمايلزم منه المحال كذا فى الاتقان فى نوع جدل القرآن . وفى الجرجانى التسليم هو الانقياد لامرالله تعالى وترك الاعتراض فيما لايلايم . وقيل التسليم استقبال القضاء بالرضاء . وقيل التسليم هوالثبات عند نزول البلاء من غير تغير فى الظاهر والباطن .

(المسلمات) هى قسم من المقدمات الظنية وهى قضايا تسلم عن الخصم ويبنى عليه الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة فيما بينهما او بين اهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل اصول الفقه كما يستدل الفقيه على وجوب الزكوة فى حلى البالغة بقوله عليه السلام فى الحلى زكوة فلو قال الخصم هذا خبر واحد فلا نسلم حجيته فنقول قد ثبت ذلك فى اصول الفقه ولابد ان تأخذه ههنا مسلما كذا فى شرح الشمسية .

(السلامة) فى علم العروض بقاء الجزء على الحالة الاصلية كذا فى الجرجانى .

(الاسلام) هو لغة الطاعة والانقياد ويطلق فى الشرع على الانقياد الى الاعمال الظاهرة كما بين ذلك النبى صلى الله عليه وسلم بقوله الاسلام ان تشهد ان لا اآله الا الله وان محمداً رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتى الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت . وحاصل ذلك ان الاسلام شرعا هو الاعمال الظاهرة من التلفظ بكلمتى الشهادة والاتيان بالواجبات والانتهاء عن المنهيات وعلى هذا المعنى هو يغاير الايمان وينفك عنه اذ قد يوجد التصديق مع انقياد الباطن بدون الاعمال . وقد يطلق على الاعمال المشروعة . ومنه . قوله تعالى ان الدين عندالله الاسلام . وخبر احمد اىّ الاسلام افضل قال الايمان . وخبر ابن ماجة قلت ما الاسلام قال تشهد ان لا اآله الا الله وتشهد ان محمداً رسول الله وتؤمن بالاقدار كلها خيرها وشرها حلوها ومرها . وعلى هذا هو يغاير الايمان ولا ينفك عنه اى عن الايمان لاشتراطه لصحتها وهى لاتشترط لصحته خلافا للمعتزلة . واما الاسلام المأخوذ بالمعنى اللغوى الذى قد يستعمله به اهل الشرع ايضا فبينه وبين الايمان تلازم فى المفهوم فلا يوجد شرعا ايمان بلا اسلام ولا عكسه

وهوالظاهر . وقيل بينهما ترادف لان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام بمعنى قبولها والاذعان بها وذلك حقيقة التصديق فيترادفان . فالاسلام يطلق على ثلثة معان والايمان ايضا يطلق شرعا على كل من تلك المعانى الثلثة . واذا تقرر ذلك . فحيث ورد مايدل على تغايرهما كما فى قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا الآية وكما فى بعض الاحاديث فهو باعتبار اصل مفهوميهما فان الايمان عبارة عن تصديق قلبى والاسلام عبارة عن طاعة وانقياد ظاهر كما صرح بذلك فى شروح صحيح البخارى . فصح ماقاله ابن عباس وغيره فى تفسير هذه الآية انهم لم يكونوا منافقين بل كان ايمانهم ضعيفا ويدل عليه قوله تعالى وان تطيعوا الله ورسوله الآية الدال على ان معهم من الايمان مايقبل به اعمالهم وحينئذ يؤخذ من الآية انه يجوز نفى الايمان عن ناقصه . ومما يصرح به قوله عليه الصلوة والسلام لايزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن . وفيه قولان لاهل السنة احدهما هذا والثانى لاينفى عنه اسم الايمان من اصله ولايطلق عليه مؤمن لايهامه كمال ايمانه بل يقيد فيقال مؤمن ناقص الايمان وهذا بخلاف اسم الاسلام فانه لاينتفى بانتفاء ركن من اركانه ولا بانتفاء جميعها ماعدا الشهادتين وكأن الفرق ان نفيه يتبادر منه اثبات الكفر مبادرة ظاهرة بخلاف نفى الايمان . وحيث ورد ما يدل على اتحادهما كقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فهو باعتبار تلازم المفهومين او ترادفهما ومن ههنا قال كثيرون انهما على وزان الفقير والمسكين فاذا افرد احدهما دخل فيه الآخر ودل بانفراده على مايدل عليه الآخر بانفراده وان قرن بينهما تغايرا كما فى خبر احمد الاسلام علانية والايمان فى القلب . وحيث فسر الايمان بالاعمال فهو باعتبار اطلاقه على متعلقاته لما تقرر انه تصديق بامور مخصوصة ومنه . وماكان الله ليضيع ايمانكم . واتفقوا على ان المقصود به هذا الصلاة ومنه حديث وفد عبد القيس هل تدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وان تؤدوا خمسا من المغنم . ففسر فيه الايمان بما فسر فى حديث جبرئيل الاسلام فاستفيد منهما اطلاق الايمان والاسلام على الاعمال شرعا باعتبار انها متعلقة مفهوميهما المتلازمين وهما التصديق والانقياد . فتأمل ذلك حق التأمل لتندفع به عنك الشكوك الواردة ههنا . ومما اطلق فيه الايمان على الاعمال المشروعة ماروى الايمان اعتقاد بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان هذا كله خلاصة ما ذكر ابن الحجر فى شرح الاربعين للنووى فى شرح الحديث الثانى .

(السلام) تجرد النفس عن المحنة فى الدارين كذا فى الجرجانى .

(السليمانية) فرقة من الزيدية اصحاب سليمان بن جرير قالوا ابو بكر وعمر رضى الله عنهما امامان وان اخطأت الامة فى البيعة لهما مع وجود على رضى الله عنه لكنه خطأ لم ينته

الى درجة الفسق فجوزوا امامة المفضول مع وجود الفاضل وكفروا عثمان رضى الله عنه وطلحة والزبير وعايشة رضى الله عنهم كذا فى الجرجانى . وقد سبق فى فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة .

(المسام) بفتح الميم الاولى وتشديد الميم الثانية منافذ الجسم كما فى المغرب والصحاح والقاموس وغيرها فمن خفف الميم وجعله اسم مكان من السوم بمعنى المرور فقد صحف فهى جمع الواحد المقدر اوالمحقق من السم بالضم وهوالثقب مثل محاسن وحسن كذا فى جامع الرموز فى كتاب الصوم ويجئ ايضا فى بيان الصفحة الملساء فى فصل الحاء من باب الصاد المهملتين .

(المساومة) شرعا هى بيع شئ من غير اعتبار ثمنه الاول اى الثمن الذى اشترى به البائع وقد سبق فى لفظ البيع . وفى جامع الرموز هى عرض المبيع على المشترى للبيع مع ذكر الثمن وقال ايضا السوم من المشترى هو الاستيام اى بها كردن ومن البائع العرض على البيع مع بيان الثمن كما فى المغرب .

(السائمة) تطلق على الراعية عادة من الابل والبقر والغنم والخيل يقال سامت الماشية اى رعت فهى سائمة فلايجب فى الحمير والبغل لانهما غير سائمتين عادة و فى الشرع اعتبر الرعى فى اكثر السنة ولذا فسرت بالمكتفية بالرعى فى اكثر الحول كذا فى جامع الرموز والبر جندى .

(السهم) بالفتح وسكون الهاء فى اللغة بمعنى تير والسهام الجمع . وبهره . السهمان بالضم الجماعة[١] . وعند اهل الجفر هوالباب ويسمى بالبيت ايضا وقدسبق . وقد يطلق على مقام الشمس فى البرج ثاثين يوما كما فى بعض الرسائل . وعند المهندسين يطلق . على خط يخرج من وسط القوس الى وسط القاعدة وعلى الجيب المعكوس وهو القطر الواقع بين طرف القوس وبين طرف جيب تلك القوس وهذا هوالمقصود بسهم القوس فى الاعمال النجومية صرح بذلك فى الزيج الا يلخانى ويؤيده ماقال عبدالعلى البر جندى فى حاشية شرح الملخص من ان العمود الخارج من منتصف الوتر الى منتصف القوس يسميه اهل الهندسة سهما فمنهم من يعتبره سهما لنصف تلك القوس وهوالمشهور عند اهل العمل . ومنهم من يعتبره سهما للقوس بتمامها وهذا انسب باسمه . وعلى خط يخرج من رأس المخروط الى مركز القاعدة . وخط يخرج من مركز احدى قاعدتى الاسطوانة الى مركز القاعدة الاخرى كذا فى شرح خلاصة الحساب . وسهم نزد منجمين عبارت است از بخشى معين ازفلك البروج .

[١] مأخوذ من الصحاح حيث قال السهم واحد السهام . والسهم . ايضا . النصيب والجمع السهمان لكن فى المصباح السهم النصيب والجمع اسهم وسهام وسهمان بالضم (المصحح)

وسهمها نزد ايشان بسيار اند مثل سهم السعادت كه آنرا سهم القمر نيز كويند وسهم الغيب وسهم الايام وسهم غلامان وكنيزكان وعلى هذا القياس . پس سهم السعادت . درروز ازشمس كيرند تا درجهٔ قمر ودرجهٔ طالع بر آن يعنى برمابين درجات شمس وقمر بيفزايند واز طالع بمجموع راسى كان طرح كنند وآنچه بر آيد درجهٔ مكان سهم السعادت است . ودر شب ازدرجهٔ قمر تا درجهٔ شمس كيرند ودرجهٔ طالع بر آن بيفزايند . مثاله طالع حمل دهم درجه است وشمس در اسد بيستم درجه وقمر درميزان پانزده درجه است تا برج ميزان چهل درجه مى شود وپانزده درجهٔ قمر قطع كرده افزوديم شد پنجاه وپنج درجه ودرجهٔ طالع هم افزوديم شد شصت وپنج درجه وسى درجه بحمل داديم وسى بثور باقى كه پنج ماند بجوزا پس موضع سهم السعادت پنجم درجهٔ جوزا باشد . واما سهم الغيب بروز از قمر كيرند وبشب ازشمس ودرجهٔ طالع بيفزايند واز طالع سى كان افكنند بطورسابق وآنچه بر آيد موضع سهم غيب بود . وسهم ايام از درجهٔ شمس بروز تا درجهٔ زحل ودر شب برعكس . وسهم غلامان وكنيزكان از عطارد تاقمر بروز وبشب ازشمس تا زهره . وتزويج زنان اززهره تا بشمس وباقى سهمها همبرين قياس چنانچه سهم مال واصدقاء از صاحب دوم خانه تا بيت دوم بكيرند ودرجهٔ طالع افزايند . اما سهم زحل بروز از درجهٔ زحل كيرند تا درجهٔ سهم سعادت وبشب ازسهم سعادت كيرند تا درجهٔ زحل ودرجهٔ طالع بر آن افزايند . اما سهم مشترى را بروز ازسهم غيب تا مشترى وبشب بر عكس . اما سهم مريخ بروز ازمريخ كيرند تا سهم سعادت وبشب برعكس . اما سهم زهره بروز از سهم سعادت كيرند تا زهره وبشب بخلاف اين . واما سهم عطارد بروز ازسهم غيب تا عطارد وبشب بر خلاف اين كذا فى بعض كتب النجوم .

(التسهيم) كالتصريف هو عند بعض اهل البديع اسم الارصاد وقد سبق فى فصل الدال من باب الراء .

فصل النون

(السحنة) بفتح السين والحاء المهملة وقد تسكن فى اللغة الهيئة وفى اصطلاح الاطباء هى حال الجسد فى السمن والهزال والسخافة والتلزز والاعتدال كذا فى شرح القانونچه فى بيان الامور الطبيعية .

(الاسطوانة) بضم الهمزة فى اللغة ستون وهى افعوالة مثل اقحوانة ونونه اصلية لانه يقال اساطين مسطنة كذا فى الصراح [١] . وعند المهندسين يطلق على معان . منها الاسطوانة

[١] وكان الاخفش يقول هو فعلوانة وهذا يوجب ان تكون الواو زائدة والى جنبها زائدتان الالف والنون وهذا لا يكاد يكون . وقال قوم هو افعلانة فالنون زائدة والواو اصلية . ولو كانت كذلك لما جمع على اساطين لانه ليس فى الكلام افاعين كذا فى الصحاح (لمصححه)

المستديرة وهى جسم تعليمى احاطت به دائرتان متوازيتان متساويتان وسطح مستدير
واصل بينهما بحيث لوادير خط مستقيم واصل بين محيطيهما من جهة واحدة على محيطيهما
لماسه فى كل الدورة ۔ وقولهم على محيطيهما متعلق بادير ۔ وقولهم لماسه جواب لو اى ماس
ذلك الخط المستقيم ذلك السطح الواصل وهو احتراز عن كرة قطعت من طرفيها قطعتان
متساويتان متوازيتان بدائرتين كذلك ۔ وماقيل ان الاسطوانة المستديرة شكل يحدث من وصل
خط من جهة بين محيطى دائرتين متوازيتين متساويتين كل منهما على سطح وادارة ذلك
الخط عليهما اى على محيطيهما الى ان يعود الى وضعه الاول ففيه انه يحدث من حركة الخط
شكل مسطح لا مجسم ۔ ثم الاسطوانة المستديرة ان كانت مجوفة متساوية الثخن وقطر قاعدة
تجويفها الذى هو ايضا على شكل الاسطوانة المستديرة اكبر من نصف قطر قاعدة الاسطوانة
بحيث يكون ثخنها اقل من سمكها اى من ثخن تجويفها فتسمى بالدرقية ۔ والدائرتان
قاعدتان للاسطوانة والخط الواصل بين مركزى الدائرتين سهم الاسطوانة ومحورها ۔ فان
كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالاسطوانة قائمة وهى جسم يتوهم حدوثه من ادارة
ذى اربعة اضلاع قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا حتى يعود الى وضعه الاول والا
فمائلة وهى جسم يتوهم حدوثه من ادارة ذى اربعة اضلاع غير قائم الزوايا على احد اضلاعه
المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول ۔ ومنها الاسطوانة المضلعة وهى جسم تعليمى
احاط به سطحان مستويان متوازيان كثير الاضلاع كل من السطحين موازية لاضلاع السطح
الاخر واحاطت به ايضا سطوح ذوات اضلاع اربعة متوازية بان يكون كل ضلعين منها
متوازيين عدة تلك السطوح عدة اضلاع احدى القاعدتين وقاعدتاهما السطحان المتوازيان
فان كانت تلك السطوح التى هى ذوات الاربعة الاضلاع قائمة الزوايا فالاسطوانة قائمة والا فمائلة ۔
ومنها الاسطوانة التى تكون مشابهة للمستديرة او المضلعة بان لا تكون قاعدتها شكلا مستقيم
الاضلاع ولا دائرة بل سطحا يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضى ۔ ومنها
اسطوانة تكون سطحا تحيط به خطوط بعضها مستدير و بعضها مستقيم هكذا يستفاده من
ضابطة قواعد الحساب وغيره والحكم فى ان اطلاقها على تلك المعانى بالاشتراك اللفظى
او المعنوى كالحكم فى المخروط على مامر ۔

(السكون) بضم السين والكاف هو يطلق على معنيين ۔ احدهما ماهو من صفات الحروف
يقال الحرف اما متحرك اوساكن ولا يراد بهذا حلول الحركة والسكون فيه لان الحلول
من خواص الاجسام بل يراد بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد
عقيبه مصوت من المصوتات ۔ وبكونه ساكنا ان يكون بحيث لايمكن ان يوجد عقيبه شئ
من تلك المصوتات ۔ ثم انهم بعد اتفاقهم على عدم جواز الابتداء بالساكن اذا كان حرفا
مصوتا اختلفوا فى جواز الابتداء بالساكن الصامت فقد منعه قوم للتجربة وجوزه آخرون

لان ذلك اى عدم امكان الابتداء ربما يختص بلغة العرب ويجوز فى لغة اخرى كما فى اللغة الخوارزمية مثلا فانا نرى فى المخارج اختلافا كثيرا فان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف و بعضهم لايقدر على تلفظ البعض ٭ وهل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم فى مثله قبله مصوت نحو ولا الضالين فجائز بالاتفاق واما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت فجوزه قوم كما فى الوقف على الثلاثى الساكن الاوسط كزيد وعمرو بل جوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع حينئذ ثلث سواكن كما يقال فى الفارسية كارد وكوشت ٭ ومنهم من منعه وجعل ثمه حركة مختلسة خفية جدا لا يحس بها على ماينبغى فيظن انه اجتمع ساكنان او اكثر ٭ واما اجتماع ساكنين مصوتين اوصامت بعده مصوت فلا نزاع فى امتناع ذلك هكذا فى شرح المواقف فى بحث المسموعات ٭ وثانيهما ماهو من صفات الاجسام فقال المتكلمون هو امر وجودى مضاد للحركة وفسر بالحصول فى المكان مطلقا ٭ وقيل هو الحصول فى المكان اكثر من زمان واحد ٭ وبعبارة اخرى الكون فى الحيز المسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز فهو من مقولة الاين و يجئ فى لفظ الكون فى فصل النون من باب الكاف ٭ وقالت الحكماء السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك وبهذا القيد خرجت المفارقات فان الحركة وان كانت مسلوبة عنها لكن ليست من شانها الحركة فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة ٭ واورد عليه انه يلزم كون الانسان المعدوم ساكنا اذ يصدق عليه انه عديم الحركة عمامن شانه ان يتحرك فى حال حيوته ٭ وانه يلزم ان يكون الجسم فى آن الحدوث ساكنا بمثل مامر ٭ وانه يلزم ان لايكون الفلك ساكنا بالحركة الاينية اذ ليست من شانه تلك الحركة لاستحالتها عليه لكونه محددا للجهات ٭ واجيب بان المقصود ما من شانه الحركة بالنظر الى ذاته فى وقت عدم حركته والانسان المعدوم والجسم فى آن حدوثه ليست من شانهما الحركة فى هذا الوقت وان كانت من شانهما الحركة فى وقت ما والفلك من شانه الحركة الاينية بالنظر الى ذاته وان لم تكن بالنظر الى الغير وهوكونه محددا للجهات ٭ وقال السيد السند فى حاشية شرح حكمة العين ناقلا من شرح الملخص ان مأخذ الخلاف ان الجسم اذا لم يكن متحركا عن مكان كان هناك امران احدهما الحصول فى ذلك المكان المعين وثانيهما عدم حركته عنه والامر الاول ثبوتى من مقولة الاين بالاتفاق والثانى عدمى بالاتفاق ٭ والمتكلمون اطلقوا لفظ السكون على الاول والحكماء على الثانى فالنزاع لفظى انتهى ٭ ثم الحركة كما تقع فى المقولات الاربع كذلك السكون لانه يقابلها والمشهور ان السكون تقابله الحركة عن المكان لااليه والحق انه تقابله الحركة الى المكان ايضا ٭ قال السيد السند فى حاشية شرح حكمة العين وتحقيقه مافى شرح الملخص من ان السكون ليس عدم حركة خاصة معينة ولا عدم اية حركة كانت والا لكان على الاول كل متحرك بغير تلك الحركة ساكنا وكل متحرك مطلقا ساكنا على

الثانى لكنه باطل قطعا فاذن الحركتان تقابلان السكون ـ قال اقول السكون فى الاين مثلا هو عبارة عن عدم الحركة الاينية مطلقـا فالسكون يقـابل المطـلق لانه عدمه واما مقابلته مع افراد الحركة التى هو عدمها فبواسطة هكذا حقق المقال انتهى ـ وفى شرح التجويد السكون مقابل للحركة فيقع فى المقولات الاربع اما فى الاين فنعنى به حفظ النسبة الفاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا فى المكان الواحد واما فى الثلث الباقية فنعنى به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير وذلك بان يقع فى الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفى الكيف من غير اشتداد وضعف وفى الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودى مضاد للحركة عنه واليه فهو يضاد هما معا تضادا مشهوريا فان السكون قد يعرض له تضاد كما للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضـاد ما فيه اعنى المقولة التى يقع فيها فان سكون الجسم فى الحرارة يضاد سكونه فى البرودة لان المتضـادين لايجتمعان فى محل واحد فضـلا عن ان يستقرا فيه زمانا انتهى ـ وقال ايضـا السـكون الطبيعى مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها مستندة الى الطبيعة بشرط مقـارنة امر غير طبيعى ويعرض البسـاطة والتركيب فى الحركة خاصـة ولايتصـور ان فى السكون ـ ودر لطائف اللغات ميكويد سكون در اصطلاح صوفيه عبـارتست از قرار در عين احديت ذات ـ

(المسكين) من السكون فكأنه سـاكن من الجهـد غـير متحرك فهو مفعيل بكسر الميم يستوى فيه المذكر والمؤنث ـ وقد يقـال مسكينة ـ وفى الشرع مرادف الفقير وقيل غـير مرادف له ويجئ فى فصل الراء من باب الفاء ـ وفى الوقاية الفقير هو من له ادنى شئ والمسكين من لا شئ له ـ

(التسكين) كالتصريف درلغت آرام دادنست ـ ودر اصطلاح اهل رمل بمعنى جاى دادن هر شكل است بترتيب مخصوص وتسكينات اشكال درعلم رمل بسيـار اسـت چنانچه تسكين وضعى كه آنرا تسكين حكيم نيز كويند وآن بدين ترتيب لحيـان قبض الداخـل قبض الخارج جماعت فرح عقله انكيس حمره بياض نصرة الداخل عتبة الخارج نقى الخـد عتبة الداخل اجتماع طريق ـ وچنانچه تسكين عـدد وتسكين روز وهفته وماه وسـال كه تفصيلش دركتب رمل مذكور است ـ

(السكينة) مايجده القلب من الطمانينة عند تنزل الغيب وهى نور فى القلب يسكن الى شاهده و يطمئن وهى مبادى عين اليقين كذا فى تعريفات الجرجانى ـ

(السمن) بكسر السين وفتح الميم فى اللغة بمعنى فربه شـدن ـ والسـمين نعت منه ـ قالت

الحكماء هو من انواع الحركة الكمية وفسر بازدياد الاجزاء الزائدة للجسم عما ينضم اليها سواء كان يداخلها فى جميع الاقطار من الطول والعرض والعمق اولا بل فى بعض الاقطار كالعرض والعمق وسواء كانت الزيادة على نسبة طبيعية تقتضيها طبيعة محلها اولم تكن على ماهو التحقيق . فبقيد الازدياد خرج الذبول والهزال والتكاثف الحقيقى ورفع الورم والانتقاص الصناعى لانها انتقاص . وبقيد الزائدة خرج النمو . وبقيد ماينضم اليها خرج التخلخل والازدياد الصناعى اذ هو ازدياد للجسم بسبب انضمام جزء آخر بسطحه الخارج من غير المداخلة نص عليه السيد السند فى حواشى شرح حكمة العين . ثم الورم ان قلنا بانه ازدياد بدون انضمام الغير فقد خرج بالقيد الاخير والا فنقول انه لايكون الاعلى نسبة غير طبيعية ولذلك يؤلم بخلاف السمن فانه قد يكون على نسبة غير طبيعية ايضا هكذا يستفاد مما ذكره العلمى فى حاشية شرح هداية الحكمة فى بحث الحركة وقدسبق مايتعلق بهذا فى لفظ التخلخل ويجئ ايضا فى لفظ النمو .

(السمنية) بضم السين وفتح الميم المنسوب الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق للعلم سوى الحس ويجئ فى لفظ النظر .

(السن) بالكسر وتشديد النون دندان وجمعه اسنان وجاء بمعنى العمر ايضا كالسنة كذا فى بحر الجواهر . وفى المنتخب سن بالكسر دندان وسال ومقدار عمر . وتحقيق سال در لفظ سنه در فصل واو خواهد آمد . ولبعض السنين عند الاطباء اسم على حدة . فمنه سن النمو ويسمى سن الحداثة وسن الصبى وسن الفتيان ايضا وهو عبارة عن الزمان الذى تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية وبالزيادة فى النمو وهو من اول العمر الى قريب من ثلثين سنة سمى به لكون البدن فى هذا الزمان ناميا وتغلب الحرارة والرطوبة فى هذا السن . ومنه سن الوقوف ويقال له سن الشباب ايضا وهو الزمان الذى تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية فقد سمى به لكونه مستكملا للنمو من غير ظهور نقص ولا زيادة فيقف البدن فيه عن حركة الازدياد والانتقاص وانما سمى بسن الشباب لكون الحرارة فيه مشتملة شابة اى قوية ومنتهاه قريب من خمس وثلثين سنة وقد يبلغ الى اربعين ويختلف ذلك بحسب الامزجة والاقاليم وتغلب الحرارة واليبوسة فى هذا السن . ومنه سن الكهولة ويقال له سن الكهول وسن الانحطاط مع بقاء القوة ايضا وهو الزمان الذى تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا غير محسوس ومنتهاه قريب من ستين سنة وتغلب البرودة واليبوسة فى هذا السن . ومنه سن الشيخوخة ويقال له سن الذبول وسن الانحطاط مع ظهور ضعف القوة وهو الزمان الذى تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا محسوسا وتغلب

فى هذا السن البرودة والرطوبة الغريبة و منتهاه آخر العمر هكذا فى بحر الجواهر وشرح القانونچه .

(السنون) بالفتح واحد السنونات وهى الادوية اليابسة المسحوقة التى يدلك بها الاسنان لتستحكم كذا فى بحر الجواهر .

(المسن) بضم الميم وكسر السين هو مادخل فى السنة الثالثة مأخوذ من الاسنان وهو طلوع السن فى هذه السنة ومؤنثه مسنة كما قال ابن الاثير لكن قال المطرزى انه مشتق من السن وهو الاسنان وهو فى الدواب ان نبتت السن التى بها يصير صاحبها مسنا اى كبيرا كذا فى بحر الرموز فى كتاب الزكوة .

(السنة) بالضم وفتح النون المشددة فى اللغة الطريقة حسنة كانت او سيئة قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ومن سن سنة سيئة فله وزرها و وزر من عمل بها الى يوم القيمة . وفى الشريعة تطلق على معان . منها الشريعة وبهذا المعنى وقع فى قولهم الاولى بالامامة الا علم بالسنة كما فى جامع الرموز فى بيان مسائل الجماعة . ومنها ماهو احد الادلة الاربعة الشرعية وهو ماصدر عن النبى صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول ويسمى الحديث اوفعل اوتقرير كما وقع فى التلويح والعضدى . ومنها ماثبت بالسنة وبهذا المعنى وقع فيما روى عن ابى حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اى واجب بالسنة كما فى التلويح والمقصود بالسنة ههنا ماهو احد الادلة الاربعة . ومنها مايعم النفل وهو مافعله خير من تركه من غير افتراض ولا وجوب هكذا فى جامع الرموز فى فصل الوتر حيث قال وعن ابى حنيفة رح ان الوتر سنة اى ثابت وجوبها بالسنة . ومنها النفل وهو مايثاب المرء على فعله ولايعاقب على تركه كذا فى البرجندى فى بيان سنن الوضوء . واما ما وقع فى التلويح من ان السنة فى الاصطلاح فى العبادات النافلة و فى الادلة فيما صدر عن النبى صلى الله عليه وسلم غير القرآن الخ فراجع الى هذا فان الچلپى ذكر فى حاشيته انه اعترض عليه ان السنة تباين النفل . واجيب بان النافلة قد تطلق على مقابلة الواجب وهو المقصود ههنا انتهى فقد ظهر من هذا ان السنة ههنا بمعنى العبادة الغير الواجبة . ومنها الطريقة المسلوكة فى الدين . حضرت شيخ عبدالحق در ترجمهٔ مشكوة در باب سواك نوشته اند گذاشتن لحيه بقدر قبضه واجب است وآنكه آنرا سنت گويند بمعنى طريقهٔ مسلوكه در دين است يا بجهت آنكه ثبوت آن بسنت است . ومنها الطريقة المسلوكة فى الدين من غير وجوب ولا افتراض ونعنى بالطريقة المسلوكة ما واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم و لم يترك الا نادرا او واظب عليه اصحابه كذلك كصلوة التراويح فان تعلقت بتركها كراهة واساءة فهى سنة الهدى

وتسمى سنة مؤكدة ايضا كالاذان و الجماعة والسنن الرواتب كسنة الفجر والظهر والمغرب والركعتين اللتين بعد صلوة العشاء والا اى وان لم تتعلق بتركها كراهة واساءة تسمى سنن الزوائد والغير المؤكدة فتارك المؤكدة يعاتب وتارك الزوائد لايعاتب . فبالتقيد بالمسلوكة فى الدين خرج النفل وهو مافعله النبى صلى الله عليه وسلم مرة وتركه اخرى فهودون السنن الزوائد لاشتراط المواظبة فيها هكذا يستفاد من البرجندى وجامع الرموز فى مسائل الوضوء . وقال محمد رح فى بعض السنن المؤكدة انه يصير تاركها مسيئا وفى بعضها انه يأثم وفى بعضها يجب القضاء وهى سنة الفجر ولكن لايعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا واجبة كذا فى كشف البزدوى . والسنن المطلقة هى السنن الرواتب المشروعة قبل الفرائض وبعدها وصلوة العيدين على احد الروايتين والوتر عندهما وصلوة الكسوف و الخسوف والاستسقاء عندهما كذا فى الظهيرية هكذا ذكر مولانا عبد الله فى حاشية الهداية فى باب الامامة فى بيان مسئلة امامة الصبى . وفى كشف البزدوى لاخلاف فى ان السنة هى الطريقة المسلوكة فى الدين وانما الخلاف فى ان لفظ السنة عند الاطلاق يقع على سنة الرسول او يحتمل سنته وسنة غيره والحاصل ان الراوى اذا قال من السنة كذا فعند عامة المتقدمين من اصحاب ابى حنيفة والشافعى وجمهور المحدثين يحمل على سنة الرسول عليه السلام واليه ذهب صاحب الميزان من المتأخرين وعند ابى الحسن الكرخى من الحنفية وابى بكر الصيرافى من اصحاب الشافعى لايجب حمله على سنة الرسول الا بدليل . وذهب القاضى الامام ابوزيد وفخر الاسلام اى المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتأخرين وكذا الخلاف فى قول الصحابة امرنا ونهينا عن كذا ثم ذكر حجج الفريقين لا نطول الكتاب بذكرها . قال حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت لمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب . وذكر ابواليسر واما السنة فكل نفل واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل التشهد فى الصلوة والسنن الرواتب وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها مع لحوق اثم يسير . وكل نفل لم يواظب عليه بل تركه فى حالة كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل فى اعضاء الوضوء والترتيب فى الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لايلام على تركه ولايلحق بتركه وزر . واما التراويح فسنة الصحابة فانهم واظبوا عليها وهذا مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنه دون ما واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان سنة النبى اقوى من سنة الصحابة . وهذا عندنا معاشر الحنفية . واصحاب الشافعى يقولون السنة نفل واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم . واما الفعل الذى واظب عليه الصحابة فليس بسنة . وهو على اصلهم مستقيم لانهم لايرون اقوال الصحابة حجة فلا يجعلون افعالهم سنة

ايضا . وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم سنة انتهى ما ذكر صاحب الكشف فالتراويح عند اصحاب الشافعي نفل لاسنة كما صرح به فى معدن الغرائب وهذا الكلام مبنى على ان يراد بالنفل ما يقابل الواجب ولا محذور فيه كما عرفت سابقا لكنه يخالف ماسبق من اشتراط المواظبة فى السنن الزوائد بدليل قوله وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها الخ وقد صرح باشتراط عدم المواظبة فى السنن الزوائد فى معدن الغرائب حيث قال ان سنة الهدى هى الطريقة المسلوكة فى الدين لا على وجه الفرض والوجوب فخرج الواجب والفرض واما السنن الزوائد والنوافل فخرجت بقولنا الطريقة المسلوكة لان المسلوكة منبئة عن المواظبة يقال طريق مسلوك اى واظب عليه الناس انتهى . وقال صدر الشريعة فى شرح الوقاية السنة ما واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم مع الترك احيانا فان كانت المواظبة المذكورة على سبيل العبادة فسنن الهدى وان كانت على سبيل العادة فسنن الزوائد كلبس الثياب باليمين والاكل باليمين وتقديم الرجل اليمنى فى الدخول ونحو ذلك انتهى . وقال صاحب جامع الرموز تقسيم صدر الشريعة السنة الى العبادة والعادة لم يشتهر فى كتب الفروع والاصول وصرح فى التوضيح بخلافه . وفى بعض الحواشى المتعلقة على شرح الوقاية مواظبة النبى عليه السلام على ثلثة انواع . واجب وهو الذى يكون على سبيل العبادة ولا يترك احيانا . وسنة وهو الذى يكون على سبيل العبادة مع الترك احيانا . ومستحب وهو الذى يكون على سبيل العادة سواء ترك احيانا اولا انتهى ويؤيده ما فى شرح ابى المكارم لمختصر الوقاية من ان المواظبة ان كانت بطريق العادة فى العبادة فلا تقتضى الوجوب كالتيامن فى الوضوء فانه مستحب مع مواظبة النبى عليه السلام عليه وعدم تركه احيانا انتهى فعلم من هذا ان سنن الزوائد والمستحبات واحدة . و فى نور الانوار شرح المنار السنن الزوائد فى معنى المستحب الا ان المستحب ما احبه العلماء وهذه ما اعتاد به النبى عليه السلام .

[و فى كليات ابى البقاء السنة بالضم و التشديد . لغة الطريقة مطلقة ولو غير مرضية . وشرعا اسم للطريقة المرضية المسلوكة فى الدين من غير افتراض ولا وجوب . والمقصود بالمسلوكة فى الدين ما سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم او غيره ممن هو علم فى الدين كالصحابة رضى الله عنهم لقوله عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى اوما اجمع عليه جمهور الامة لقوله عليه الصلوة والسلام اتبعوا السواد الاعظم فانه من شذ شذ فى النار . وعرفا بلا اختلاف هى ما واظب عليه مقتدى نبيا كان او وليا . وهى اعم من الحديث لتناولها للفعل والقول والتقرير . والحديث لا يتناول الا القول . والقول اقوى فى الدلالة على التشريع من الفعل لاحتمال الفعل اختصاصه به عليه السلام . والفعل اقوى من التقرير لان التقرير يطرقه من الاحتمال ما لا يطرق الفعل ولذلك كان فى دلالة التقرير على التشريع خلاف العلماء الذين لا يخالفون فى تشريع الفعل . ومطلق السنة قال بعضهم

تصرف الى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال الاكثرون انها لا تقتضى الاختصاص بسنة النبى عليه الصلوة والسلام لان المقصود فى عرف الشريعة طريقة الدين اما للرسول بقوله اوفعله او للصحابة . وعند الشافعى مختصة بسنة رسول الله عليه الصلوة والسلام وهذا بناء على انه لايرى تقليد الصحابة رضى الله عنهم لما روى عن الشافعى انه قال ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم فعلى الرأس والعين وماروى عن الصحابة فهم اناس ونحن اناس . وعندنا لما وجب تقليد الصحابة كانت طريقتهم متبعة بطريق الرسول فلم يدل اطلاق السنة على انه طريقة النبى عليه السلام . والسنة المطلقة على نوعين . سنة الهدى وتقال لها السنة المؤكدة ايضا كالاذان والاقامة والسنن الرواتب وحكمها حكم الواجب وفى التلويح ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام فيستحق حرمان الشفاعة اذ معنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار . والسنة الزائدة كالسواك والنوافل المعينة وهى ندب وتطوع . وسنة الكفاية كسلام واحد من جماعة والاعتكاف ايضا سنة الكفاية كما فى البحر الرائق . وسنة عادة كالتيامن فى الترجل والتنعل . والسنى منسوب الى السنة انتهى من الكليات . وحجة الامام الاعظم على وجوب تقليد الصحابة واقوالهم واحوالهم قول النبى صلى الله عليه وعليهم اجمعين فى المشكوة وتيسير الوصول فى كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة من يعش منكم بعدى فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتى و سنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ واياكم ومحدثات الامور فان كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة اخرجه احمد وابو داود والترمذى وابن ماجة . و ايضا فى المشكوة والتيسير فى الكتاب المذكور عن ابن مسعود رضى الله عنه قال من كان مستنا فليستن بمن قد مات فان الحى لايؤمن عليه الفتنة اولئك اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا افضل هذه الامة ابرها قلوبا واعمقها علما واقلها تكلفا اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم ولاقامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوهم على اثرهم وتمسكوا بما استطعتم من اخلاقهم وسيرهم فانهم كانوا على الهدى المستقيم رواه رزين . وشيخ عبدالحق دهلوى در شرح اين حديث فرموده اندكه سبحان الله ابن مسعود باآن بزركى وعلو شان در دين كه پيغمبر صلى الله عليه وسلم درحق وى فرموده رضيت لامتى مارضى به ابن ام عبد ومرام باآن ابن مسعود است اين چنين تفضيل وتعظيم صحابه كند چه جاى سخن ديكر است انتهى . وايضا فى تيسير الوصول فى الباب السادس فى حد الخمر وعن على رضى الله عنه قال جلد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين وابو بكر اربعين وعمر ثمانين وكل سنة اخرجه مسلم وابو داود . فى البحر الرائق فى بحث سنن الوضوء اعلم ان السنة ما واظب النبى صلى الله عليه وسلم عليه لكن ان كانت لامع الترك فهى دليل السنة المؤكدة وان كانت مع الترك احيانا فهى دليل غير المؤكدة وان اقترنت بالانكار على من لم يفعله

فهى دليل الوجوب . وايضا فيه فى بحث رفع اليدين للتحريمة والذى يظهر من كلام اهل المذهب ان الاثم منوط بترك الواجب او السنة على الصحيح ولاشك ان الاثم مقول بالتشكيك بعضه اشد من بعض فالاثم لتارك السنة المؤكدة اخف من الاثم لتارك الواجب . وايضا فيه فى اواخر باب مايفسد الصلوة ويكره فيها والحاصل ان السنة ان كانت مؤكدة قوية يكون تركها مكروها كراهة تحريم كترك الواجب و اذا كانت غير مؤكدة فتركها مكروه كراهة تنزيه واذا كان الشئ مستحبا اومندوبا وليس سنة فلا يكون تركه مكروها اصلا . وفى الدر المختار فى باب الاذان هو سنة مؤكدة هى كالواجب فى لحوق الاثم . وايضا فيه فى باب صفة الصلوة ترك السنة لا يوجب فسادا ولا سهوا بل اساءة لوكان عامدا غير مستخف وقالوا الاساءة ادون من الكراهة وترك الادب والمستحب لايوجب اساءة ولاعتابا كترك سنة الزوائد لكن فعله افضل . وايضا فيه فى كتاب الحظر والاباحة المكروه تحريما نسبته الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض ويثبت بما يثبت به الواجب يعنى بظنى الثبوت ويأثم بارتكابه كما يأثم بترك الواجب ومثله السنة المؤكدة . وفى العالمگيرية فى باب النوافل رجل ترك سنن الصلوة فان لم ير السنن حقا فقد كفر لانه تركها استخفافا وان رأها حقا فالصحيح انه يأثم لانه جاء الوعيد بالترك . وفى الزيلعى القريب من الحرام مايتعلق به محذور دون استحقاق العذاب بالنار كترك السنة المؤكدة فانه لاتتعلق به عقوبة النار لكن يتعلق به الحرمان عن شفاعة النبى صلى الله عليه وسلم لحديث من ترك سنتى لم ينل شفاعتى فترك السنة المؤكدة قريب من الحرام وليس بحرام انتهى .

فصل الواو

(الاسم) بالكسر والضم لغة بمعنى اللفظ الدال على الشئ كما فى قوله وعلم آدم الاسماء كلها كذا ذكر المولوى عصام الدين فى حاشية الفوائد الضيائية وحاصله انه يطلق لغة على مقابل المهمل كما صرح به فى باب منع الصرف . وفى شرح المقاصد . الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى وهو يعم جميع انواع الكلمة . والمسمى هو المعنى الذى وضع الاسم بازائه . والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد به ذكر الشئ باسمه يقال سمى زيدا و لم يسم عمرا ولا خفاء فى تغاير الامور الثلثة انتهى . وفى جامع الرموز فى جواز اليمين باسم الله تعالى الاسم عرفا لفظ دال على الذات والصفة معا كالرحمن والرحيم والله اسم دال على ذات الواجب فهو اسم للذات انتهى . ودركشف اللغات آورده اسم بالكسر والضم نام ودراصطلاح سالكان اسم نه لفظى است كه دلالت كند برشئ بالوضع بلكه اسم ذات مسمى است باعتبار صفت وصفت ياوجوديه است چون عليم وقدير و ياعدميه چون قدوس وسلام . بيت . عارفانى كه علم مادانند . صفت وذات اسم را خوانند . انتهى . اعلم انه قد اشتهر الخلاف فى ان الاسم هل هو نفس المسمى اوغيره ولايشك عاقل فى انه ليس النزاع فى لفظ ف ر س

انه هل هو نفس الحيوان المخصوص اوغيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع فى مدلول الاسم اهوالذات من حيث هى هى ام هوالذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الاشعرى . قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمى اى ذاته من حيث هى نحوالله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه . وقديكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة الى غيره ولاشك ان تلك النسبة غيره وقد يكون لاهو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته فان تلك الصفة لاهو ولاغيره عنده فهكذا الذات المأخوذة معها . قال الآمدى اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هى نفس الاقوال الدالة . وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء . فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهوالمسمى بعينه فقولك الله دال على اسم هوالمسمى وكذلك قولك عالم وخالق فانه يدل على ذات الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا . وقال بعضهم . من الاسماء ماهو عين كالموجود والذات . ومنها ماهو غير كالخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته . ومنها ماليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذى ليس عين ذاته ولاغيرها . وتوضيح ذلك انهم لم يريدوا بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله . ثم ان ابن فورك ومن يوافقه اعتبروا المدلول المطابقى وارادوا بالمسمى ماوضع الاسم بازائه فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى . والبعض اراد بالمسمى مايطلق عليه الاسم واخذ المدلول اعم من المطابقى واعتبر فى اسماء الصفات المعانى المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وانه غير ذات الخالق بناء على ما تقرر من ان صفات الافعال غير الموصوف وان الصفات التى لاعينه ولاغيره هى التى يمتنع انفكاكها عن موصوفها . ثم ان الاشعرى اراد بالمسمى مايطلق عليه الاسم اعنى الذات واعتبر المدلول المطابقى وحكم بغيرية هذا المدلول او بكونه لاهو ولاغير باعتبار المدلول التضمنى . وذهب المعتزلة الى ان الاسم هوالتسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاد ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن . ولايخفى عليك ان النزاع على قول ابى نصر فى لفظ ا س م وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور اى القول الدال لا بمعنى فعل الواضع وهو وضع الاسم للمعنى اوتطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما فى قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى تبارك اسم ربك اى مسماه وقول لبيد اسم السلام عليكما . وقال الامام الرازى المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالى انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعا والناس قدطولوا فى هذه المسئلة وهو عندى فضول لان الاسم هواللفظ المخصوص

والمسمى ماوضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قديكون غيرالمسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ دال على معنى مجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ماعندى هذا كله خلاصة ما فى شرح المواقف والچلپي وما فى تعليقات جدى رحمة الله عليه عليه (التقسيم) اعلم ان الاسم الذى يطلق على الشئ اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشئ وحقيقته من حيث هى اومن جزئها اومن وصفها الخارجى اومن الفعل الصادر عنه ثم انظر ايها يمكن فى حق الله تعالى فالمأخوذ من الوصف الخارجى الداخل فى مفهوم الاسم فجائز فى حقه تعالى سواء كان الوصف حقيقيا كالعليم او اضافيا كالماجد بمعنى العالى اوسلبيا كالقدوس وكذا المأخوذ من الفعل كالخالق واما المأخوذ من الجزء كالجسم للانسان فمحال لانتفاء التركيب فى ذاته فلا يتصور له جزء حتى يطلق عليه اسمه . اما المأخوذ من الذات فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه . وفيه بحث لان الخلاف فى تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لايتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل ذات مابوجه ما ويوضع الاسم لخصوصية ويقصد تفهيمها باعتبار ما لايكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم كما فى لفظ الله فانه اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه كذا فى شرح المواقف . وفى شرح القصيدة الفارضية فى علم التصوف الاسماء تنقسم باعتبار الذات والصفات والافعال الى الذاتية كالله والصفاتية كالعليم والافعالية كالخالق وتنحصر باعتبار الانس والهيبة عند مطالعتها فى الجمالية كاللطيف والجلالية كالقهار . والصفات تنقسم باعتبار استقلال الذات بها الى ذاتية وهى سبعة العلم والحيوة والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام وباعتبار تعلقها بالخلق الى افعالية وهى ماعدا السبعة ولكل مخلوق سوى الانسان حظ من بعض الاسماء دون الكل كحظ الملائكة من اسم السبوح والقدوس ولذا قالوا نحن نسبح بحمدك ونقدس لك وحظ الشيطان من اسم الجبار والمتكبر ولذلك عصى واستكبر واختص الانسان بالحظ من جميعها ولذلك اطاع تارة وعصى اخرى وقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها اى ركب فى فطرته من كل اسم من اسمائه لطيفة وهيأه بتلك اللطائف للتحقق بكل الاسماء الجلالية والجمالية وعبر عنهما بيديه فقال للابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى وكل ماسواه مخلوق بيد واحدة لانه اما مظهر صفة الجمال كملائكة الرحمة او مظهر صفة الجلال كملائكة العذاب . وعلامة المتحقق باسم من اسماء الله ان يجد معناه فى نفسه كالمتحقق باسم الحق علامته ان لايتغير بشئ كما لم يتغير الحلاج عند قتله تصديقا لتحققه بهذا الاسم انتهى . وفى الانسان الكامل قال المحققون اسماء الله تعالى على قسمين يعنى الاسماء التى تفيد فى نفسها وصفا فهى عند النحاة

اسماء لغوية . القسم الاول هى الذاتيـة كالاحد والواحـد والفرد والصمد والعظيم والحى والعزيز والكبير والمتعال واشباه ذلك . القسم الثانى هى الصفاتية كالعليم والقادر ولوكانت من الاسماء النفسية وكالمعطى والخلاق ولوكانت من الافعالية انتهى . فائدة . اعلم ان تسميته تعالى بالاسماء توقيفية اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام فى اسماء الاعـلام الموضوعة فى اللغات انما النزاع فى الاسماء المأخوذة من الصفـات والافعـال فذهب المعتزلة والكرامية الى انها اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية اوسلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى اولا وكذا الحال فى الافعال . وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه ولذا لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم تسبقه غفلة وكذا لفظ الفقيه والعاقل والفطن والطبيب ونحو ذلك . وقد يقال لابد مع نفى ذلك الا يهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطـلاق بلا توقيف . وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام البـاطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاسـتناد الى اذن الشرع . فان قلت من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه عليه تعـالى مع ورود الشرع بهـا كالماكر والمهزى وغيرهما . اجيب بانه لا يكفى فى الاذن مجرد وقوعهـا فى الكتاب اوالسـنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب كذا فى شرح المواقف وحواشيه . والاسم عند اهل الجفر يطلق على سطر التكسير ويسمى ايضـا بالزمام والحصة والبرج كذا فى بعض الرسـائل . وعند المنطقيين يطلق عـلى لفظ مفرد يصح ان يخبر به وحده عن شئ ويقابله الكلمة والاداة ويجئ فى لفظ المفرد فى فصل الدال من باب الفاء . وعند النحاة يطلق على خمسة معان على ما فى المنتخب حيث قال اسم بالكسر والضم نشان وعلامت چيزى وباصطلاح نحوى اسم را بر پنج معنى اطلاق كنند . اول نام مقابل لقب وكنيت باشد . دوم لفظى كه معنى صفتى نداشته باشد وباين معنى مقابل صفة باشد . سيوم لفظى كه معنى ظرف نداشته باشد وباين معنى مقابل ظرف باشد . چهـارم لفظى كه بمعنى حاصل مصدر باشـد وآنرا در برابر مصـدر استعمال كنند . وپنجم كلمة كه بى انضمام كلمة ديكر بر معنى دلالت كند وبريكى از زمان ماضى وحال واسـتقبال دلالت نكند وباين معنى مقابل فعل وحرف باشد انتهى . اما المعنى الاول فيجئ تحقيقه فى لفظ العلم . ويطلق ايضا مرادفا للعلم كما يجئ هناك ايضا . واما المعنى الثانى فقد صرح به فى شرح الكافية فى باب منع الصرف فى بحث الالف والنون المزيدتين . واما المعنى الثالث فقد صرحوا به ايضا هناك وايضا وقع فى الضوء الظروف بعضها لازم الظرفية فيكون منصوبا ابدا نحو عند وسوى وبعضها يستعمل اسما وظرفا كالجهات الست انتهى . وفى الباب ويستعمل اذا اسما صريحا

مجردا عن معنى الظرفية ايضا و يصير اسما مرفوع المحل بالابتداء اومجروره اومنصوبه لا بالظرفية نحو اذا يقوم زيد اذا يقعد عمرو اى وقت قيام زيد وقت قعود عمرو فاذا هنا مبتدأ وخبر انتهى . فالاسم حينئذ مقابل للظرف بمعنى المفعول فيه . واما المعنى الرابع فقد ذكر فى تيسير القارى شرح صحيح البخارى فى باب الاحتكار خريدن غله است در ارزانى تا فروخته شود در كرانى وحكرة اسم است مراين فعل را . وايضا فى جامع الرموز الشبهة اسم من الاشتباه . وفى الصراح شبهه بوشيدكى كار . اشتباه پوشيده شدن كار . ثم اقول قال فى بحر المعانى فى تفسير قوله تعالى فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة . الوقود بفتح الواو اسم لما يوقد به النار وهو الحطب وبالضم مصدر بمعنى الالتهاب انتهى وهكذا فى البيضاوى وهذا صريح فى ان الاسم قد يستعمل بمعنى الاسم الذى لايكون مصدرا سواء كان بمعنى الحاصل بالمصدر او لم يكن اذ لاخفاء فى عدم كون الوقود ههنا بمعنى الحاصل بالمصدر فينتقض الحصر فى المعانى الخمسة حينئذ لخروج هذا المعنى من الحصر . واما المعنى الخامس فشائع وتحقيقه انهم قالوا الكلمة ثلثة اقسام لانها اما ان تستقل بالمفهومية اولا الثانى الحرف والاول اما ان تدل بهيئتها على احد الازمنة الثلثة اولا الثانى الاسم والاول الفعل فالاسم مادل على معنى فى نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلثة والفعل مادل على معنى فى نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة والحرف مادل على معنى فى غيره . والضمير فى قولهم فى نفسه فى كلا التعريفين . اما راجع الى ما والمعنى مادل على معنى كائن فى نفس مادل اى الكلمة والمقصود بكون المعنى فى نفس الكلمة دلالتها عليه من غير حاجة الى ضم كلمة اخرى اليها لاستقلالها بالمفهومية . واما راجع الى المعنى وحينئذ يكون المقصود بكون المعنى فى نفسه استقلاله بالمفهومية وعدم احتياجه فى الانفهام الى كلمة اخرى فيرجع التوجيهين الى امر واحد وهو استقلال الكلمة بالمفهومية اى بمفهومية المعنى منه وكذا الحال فى قولهم فى غيره فى تعريف الحرف يعنى ان الضمير . اما عائد الى ما فيكون المعنى الحرف مادل على معنى كائن فى غير مادل اى الكلمة لا فى نفسه وحاصله انه لايدل بنفسه بل بانضمام كلمة اخرى اليها . واما الى المعنى فيكون المعنى الحرف مادل على معنى فى غيره لا فى نفسه بمعنى انه غير تام فى نفسه اى لايحصل ذلك المعنى من اللفظ الا بانضمام شئ اليه فيرجع هذين التوجهين الى امر واحد ايضا وهو ان لايستقل بالمفهومية . ثم المعنى قد يكون افراديا هو مدلول اللفظ بانفراده وقد يكون تركيبيا يحصل منه عند التركيب فيضاف ايضا الى اللفظ وان كان معنى اللفظ عند الاطلاق هو الافرادى ويشترك الاسم والفعل والحرف فى ان معانيها التركيبية لاتحصل الا بذكر مايتعلق به من اجزاء الكلام ككون الاسم فاعلا وكون الفعل مسندا مثلا فهو مشروط بذكر متعلقه بخلاف الحرف فان معناه الافرادى ايضا لايحصل بدون ذكر المتعلق . وتحقيق ذلك ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته وانت اذا نظرت فى المرآة وشاهدت صورة فيها

فلك هناك حالتان . احدهما ان تكون متوجها الى تلك الصورة مشاهدا اياها قصدا جاعلا للمرأة حينئذ آلة فى مشاهدتها ولاشك ان المرأة حينئذ مبصرة فى هذه الحالة لكنها ليست بحيث تقدر بابصارها على هذا الوجه ان تحكم عليها وتلتفت الى احوالها . والثانية ان تتوجه الى المرأة نفسها وتلاحظها قصدا فتكون صالحة لان تحكم عليها وحينئذ تكون الصورة مشاهدة تبعا غير ملتفت اليها . فظهر ان فى المبصرات مايكون تارة مبصرا بالذات واخرى آلة لابصار الغير . واستوضح ذلك من قولك قام زيد . ونسبة القيام الى زيد . اذ لاشك انك مدرك فيهما نسبة القيام الى زيد الا انها فى الاول مدركة من حيث انها حالة بين زيد والقيام وآلة لتعرف حالهما فكأنها مرأة تشاهدهما بها مرتبطا احدهما بالآخر ولهذا لايمكنك ان تحكم عليها اوبها مادامت مدركة على هذا الوجه . وفى الثانى مدركة بالقصد ملحوظة فى ذاتها بحيث يمكنك ان تحكم عليها وبها فعلى الوجه الاول معنى غير مستقل بالمفهومية وعلى الثانى معنى مستقل بها وكما يحتاج الى التعبير عن المعانى الملحوظة بالذات المستقلة بالمفهومية يحتاج الى التعبير عن المعانى الملحوظة بالغير التى لاتستقل بالمفهومية . اذا تمهد هذا فاعلم ان الابتداء مثلا معنى هو حالة لغيره ومتعلق به فاذا لاحظه العقل قصدا وبالذات كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا فى ذاته صالحا لان يحكم عليه وبه ويلزمه ادراك متعلقه اجمالا وتبعا وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه ان تقيده بمتعلق مخصوص فتقول مثلا ابتداء سير البصرة ولايخرجه ذلك عن الاستقلال وصلاحية الحكم عليه وبه وعلى هذا القياس الاسماء اللازمة الاضافة كذو واولوفوق وتحت واذا لاحظه العقل من حيث هو حالة بين السير والبصرة وجعله آلة لتعرف حالهما كان معنى غير مستقل بنفسه ولايصلح ان يكون محكوما عليه ولا محكوما به وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من . وهذا معنى ماقيل ان الحرف وضع باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة كالابتداء مثلا لكل ابتداء مخصوص معين النسبة لا تتعين الابالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لافى العقل وهو الظاهر ولا فى الخارج لان مدلول الحرف فرد مخصوص من ذلك النوع اعنى ما هو آلة لملاحظة طرفيه ولاشك ان تحقق هذا الفرد فى الخارج يتوقف على ذكر المتعلق . وما قيل الحرف مايوجد معناه فى غيره وانه لايدل على معنى باعتباره فى نفسه بل باعتباره فى متعلقه . فقد اتضح ان ذكر المتعلق للحرف انما وجب ليتحصل معناه فى الذهن اذ لايمكن ادراكه الا بادراك متعلقه اذ هو آلة لملاحظته فعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما هو لقصور ونقصان فى معناه لا لما قيل من ان الواضع اشترط فى دلالته على معناه الا فرادى ذكر متعلقه اذ لا طائل تحته لان هذا القائل ان اعترف بان معانى الحروف هى النسب المخصوصة على الوجه الذى قررناه فلا معنى لاشتراط الواضع حينئذ لان ذكر المتعلق امر ضرورى اذ لا يعقل

معنى الحرف الا به وان زعم ان معنى لفظة من هو معنى الابتداء بعينه الا ان الواضع اشترط
فى دلالة من عليه ذكر المتعلق ولم يشترط ذلك فى دلالة لفظ الابتداء عليه فصارت لفظة
من ناقصة الدلالة على معناها غير مستقلة بالمفهومية لنقصان فيها فزعمه هذا باطل . اما اولا
فلان هذا الاشتراط لايتصورله فائدة اصلا بخلاف اشتراط القرينة فى الدلالة على المعنى المجازى
. واما ثانيا فلان الدليل على هذا الاشتراط ليس نص الواضع عليه كما توهم لان فى تلك
الدعوى خروجا عن الانصاف بل هو التزام ذكر المتعلق فى الاستعمال على مايشهد به
الاستقراء وذلك مشترك بين الحروف والاسماء اللازمة الاضافة والجواب عن ذلك بان
ذكر المتعلق فى الحرف لتتميم الدلالة وفى تلك الاسماء لتحصيل الغاية مثلا كلمة ذو موضوعة
لمعنى الصاحب ويفهم منها هذا المعنى عند الاطلاق لكنها انما وضعت له ليتوصل بها الى
جعل اسماء الاجناس صفة للمعارف اوللنكرات فتحصيل هذه الغاية هوالذى اوجب ذكر
متعلقها فلو لم يذكر لم تحصل الغاية عند اطلاقه بدون ذكر متعلقه تحكم بحت . واما ثالثا
فلانه يلزم حينئذ ان يكون معنى من مستقلا فى نفسه صالحا لان يحكم عليه وبه الا انه
لاينفهم منها وحدها فاذا ضم اليها مايتم دلالتها وجب ان يصح الحكم عليه وبه وذلك مما لا
يقول به من له ادنى معرفة باللغة واحوالها . وقيل الحرف مادل على معنى ثابت فى لفظ
غيره فاللام فى قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذى فى الرجل . وفيه بحث
لانه ان اريد بثبوت معنى الحرف فى لفظ غيره ان معناه مفهوم بواسطة لفظ الغير اى بذكر
متعلقه فهذا بعينه ما قررناه سابقا وان اريد به انه يشترط فى انفهام المعنى منه لفظ الغير
بحسب الوضع ففيه مامروان اريد به ان معناه قائم بلفظ الغير فهو ظاهر البطلان وكذا
ان اريد به قيامه بمعنى غيره قياما حقيقيا ولانه يلزم حينئذ ان يكون مثل السواد وغيره
من الاعراض حروفا لدلالتها على معان قائمة بمعانى الفاظ غيرها وان اريد به تعلقه بمعنى
الغير لزم ان يكون لفظ الاستفهام ومايشبهه من الالفاظ الدالة على معان متعلقة بمعانى
غيرها حروفا وكل ذلك فاسد . وقيل الحرف ليس له معنى فى نفسه بل هو علاقة لحصول
معنى فى لفظ آخر وان فى فى قولك فى الدار علامة لحصول معنى الظرفية فى الدار ومن فى
قولك خرجت من البصرة علامة لحصول معنى الابتداء فى البصرة وعلى هذا فقس سائر
الحروف وهذا ظاهر البطلان . ثم الاسم والفعل يشتركان فى كونهما مستقلين بالمفهومية
الا انهما يفترقان فى ان الاسم يصلح لان يقع مسندا ومسندا اليه والفعل لايقع الا مسندا
فان الفعل ماعدا الافعال الناقصة كضرب مثلا يدل على معنى فى نفسه مستقل بالمفهومية
وهوالحدث وعلى معنى غير مستقل هو النسبة الحكمية الملحوظة من حيث انها حالة بين
طرفيها وآلة تعرف حالهما مرتبطا احدهما بالآخر ولماكانت هذه النسبه التى هى جزء
مدلول الفعل لا تحصل الا بالفاعل وجب ذكره كما وجب ذكر متعلق الحرف فكما ان

لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذى دلت عليه الى فاعل بخصوصها الا ان الحرف لما لم يدل الا على معنى غير مستقل بالمفهومية لم يقع محكوما عليه ولا محكوما به اذ لابد فى كل منهما ان يكون ملحوظا بالذات ليتمكن من اعتبار النسبة بينه وبين غيره واحتاج الى ذكر المتعلق رعاية لمحاذات الا فعال بالصور الذهنية والفعل لما اعتبر فيه وضم اليه انتسابه الى غيره نسبة تامة من حيث انها حالة بينهما وجب ذكر الفاعل لتلك المحاذاة ووجب ايضا ان يكون مسندا باعتبار الحدث اذ قد اعتبر ذلك فى مفهومه وضعا ولايمكن جعل ذلك الحدث مسندا اليه لانه على خلاف وضعه واما مجموع معناه المركب من الحدث والنسبة المخصوصة فهو غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح ان يقع محكوما به فضلا عن ان يقع محكوما عليه كما يشهده التأمل الصادق ۔ واما الاسم فلما كان موضوعا لمعنى مستقل ولم تعتبر معه نسبة تامة لا على انه منسوب الى غيره ولا بالعكس صح الحكم عليه وبه ۔ فان قلت كما ان الفعل يدل على حدث ونسبة الى فاعل على ما قررته كذلك اسم الفاعل يدل على حدث ونسبة الى ذات فلم صح كون اسم الفاعل محكوما عليه دون الفعل ۔ قلت لان المعتبر فى اسم الفاعل ذات ما من حيث نسب اليه الحدث فالذات المبهمة ملحوظة بالذات وكذلك الحدث واما النسبة فهى ملحوظة لا بالذات الا انها تقييدية غير تامة ولا مقصودة اصلية من العبارة تقيدت بها الذات المبهمة وصار المجموع كشئ واحد لجاز ان يلاحظ فيه تارة جانب الذات اصالة فيجعل محكوما عليه وتارة جانب الوصف اى الحدث اصالة فيجعل محكوما به واما النسبة التى فيه فلا تصلح للحكم عليها ولا بها لا وحدها ولا مع غيرها لعدم استقلالها والمعتبر فى الفعل نسبة تامة تقتضى انفرادها مع طرفيها من غيرها وعدم ارتباطها به وتلك النسبة هى المقصودة الاصلية من العبارة فلايتصوران يجرى فى الفعل ماجرى فى اسم الفاعل بل يتعين له وقوعه مسندا باعتبار جزء معناه الذى هو الحدث ۔ فان قلت قد حكموا بان الجملة الفعلية فى زيد قام ابوه محكوم بها ۔ قلت فى هذا الكلام يتصور حكمان احدهما الحكم بان ابا زيد قائم والثانى ان زيدا قائم الاب ولاشك ان هذين الحكمين ليسا بمفهومين منه صريحا بل احدهما مقصود والآخر تبع فان قصد الاول لم يكن زيد بحسب المعنى محكوما عليه بل هو قيد يتعين به المحكوم عليه وان قصد الثانى كما هو الظاهر فلا حكم صريحا بين القيام والاب بل الاب قيد للمسند الذى هو القيام اذ به يتم مسندا الى زيد الا ترى انك لو قلت قام ابو زيد و اوقعت النسبة بينهما لم يرتبط بغيره اصلا فلو كان معنى قام ابوه ذلك القيام لم يرتبط بزيد قطعا فلم يقع خبرا ومن ثم تسمع النحاة يقولون قام ابوه جملة وليس بكلام وذلك لتجريده عن ايقاع النسبة بين طرفيه بقرينة ذكر زيد مقدما وايراد ضميره فانها دالة على الارتباط الذى يستحيل وجوده مع الايقاع ۔ وهذا الذى ذكر من التحقيق هو المستفاد

من حواشى العضدى ومما ذكره السيد الشريف فى حاشية المطول فى بحث الاستعارة التبعية . ثم انه لما عرف اشتراك الاسم والفعل فى الاستقلال بالمفهومية فلا بد من مميز بينهما فزيد قيد عدم الاقتران باحد الازمنة الثلثة فى حد الاسم احترازا عن الفعل ولا يخرج من الحد لفظ امس وغد والصبوح والغبوق ونحوذلك لان معانيها الزمان لاشئ آخر يقترن بالزمان كما فى الفعل. ثم المقصود بعدم الاقتران ان يكون بحسب الوضع الاول فدخل فيه اسماء الافعال لانها جميعا اما منقولة عن المصادر الاصلية سواء كان النقل صريحا نحو رويد فانه قد يستعمل مصدرا ايضا اوغير صريح نحو هيهات فانه وان لم يستعمل مصدرا الا انه على وزن قوقاة مصدر قوقى . او عن المصادر التى كانت فى الاصل اصواتا نحو صه . اوعن الظرف . اوالجار والمجرور نحو امامك زيد وعليك زيد فليس شئ منها دالة على احد الازمنة الثلثة بحسب الوضع الاول . وخرج عنه الافعال المنسلخة عن الزمان وهى الافعال الجوامد كنعم وبئس وعسى وكاد لاقتران معناها بالزمان بحسب الوضع الاول وكذا الافعال المنسلخة عن الحدث كالافعال الناقصة لانها تامات فى اصل الوضع منسلخات عن الحدث كما صرح به بعض المحققين فى الفوائد الغياثية . وخرج عنه المضارع ايضا فانه بتقدير الاشتراك بين الحال والاستقبال لايدل الا على زمان واحد فان تعدد الوضع معتبر فى المشترك ويعلم من هذا فوائد القيود فى تعريف الفعل .

(الاسم المتمكن) ما تغير آخره بتغير العوامل فى اوله ولم يشابه مبنى الاصل اعنى الماضى والامر بغير اللام والحرف ويرادفه الاسم المعرب هكذا فى الجرجانى .

(الاسم التام) وهو الاسم الذى ينصب لتمامه اى لاستغنائه عن الاضافة وتمامه باربعة اشياء بالتنوين والاضافة ونونى التثنية والجمع هكذا فى الجرجانى .

(الاسم المنسوب) وهو الاسم الملحق بآخره ياء مشددة مكسور ماقبلها علامة للنسبة اليه كما الحقت التاء علامة للتأنيث كالبصرى والهاشمى هكذا فى الجرجانى .

(ذو الاسمين) هو المقدار المركب وهو ما يعبر عنه باسمين كخمسة وجذر ثمانية . والخطوط المركبة على ستة اقسام لان كلا من قسميها اما اصم او احدها والآخر المنطق سواء كان المنطق اكبر من الاصم او اصغر اذ لايجوز تساويهما والا لما وقع التركيب . وكل واحد من هذه الاقسام الثلثة على وجهين لانه اما ان يكون مربع الخط الاطول زائدا على مربع الخط الاصغر بمربع يكون ضلعه اى جذره مشاركا فى الطول للقسم الاطول او مباينا له والمشاركة افضل من المباينة والمنطق من الاصم والمنطق الاطول من المنطق الاصغر . فالقسم الاول وهو الجامع لجميع وجوه الفضل يسمى ذا الاسمين الاول وهو كل خط مركب من منطق

اطول واصم اصغر ويزيد مربع الاطول على مربع الاصغر بمربع يشارك ضلعه الاطول مثل ثلثة وجذر خمسة واربعة وجذر اثنى عشر ۔ و القسم الثانى وهو الذى يليه فى القوة بان يكون المنطق اصغر والاصم اطول والمشاركة على ما ذكرنا يسمى ذا الاسمين الثانى مثل ست وجذر ثمانية واربعين ۔ والقسم الثالث وهو الذى يلى هذا فى القوة بان يكون الخطان جميعا اصمين والمشاركة باقية يسمى ذا الاسمين الثالث مثل جذر ستة وجذر ثمانية ۔ والقسم الرابع وهو ماكان منطقه اطول من الاصم مع عدم بقاء المشاركة المذكورة بان يكون مربع الاطول يزيد على مربع الاصغر بمربع يباين ضلعه الخط الاطول مثل ثلثة وجذر سبعة يسمى بذى الاسمين الرابع ۔ والقسم الخامس وهو ما كان اصمه اطول من المنطق مع عدم المشاركة المذكورة مثل ثلثة وجذر عشرة يسمى بذى الاسمين الخامس ۔ والقسم السادس وهو ما كان القسمان فيه اصمين مع عدم بقاء المشاركة المذكورة يسمى بذى الاسمين السادس مثل جذر خمسة وجذر ستة ۔ اعلم ان جذر ذى الاسمين الاول يسمى ذى الاسمين المرسل وجذر ذى الاسمين الثانى يسمى ذى المتوسطين الاول وجذر ذى الاسمين الثالث يسمى ذى المتوسطين الثانى وجذر ذى الاسمين الرابع يسمى بالاعظم وجذر ذى الاسمين الخامس يسمى بالقوى على منطق ومتوسط وجذر ذى الاسمين السادس يسمى بالقوى على المتوسطين ۔ اعلم ايضا ان كلا من ذوات الاسمين الستة متى ضرب فى مثله كان الحاصل ذا الاسمين الاول واذا ضرب فى عدد صحيح او كسر او مختلط فان الحاصل من ذلك هو ذو الاسمين فى جذر الاول ومرتبته كمرتبته اعنى ان كان فى المرتبة الاولى فالحاصل كذلك وان كان فيما بعدها من المراتب فكذلك الحاصل وانما كان كذلك لانه يصير مشاركا له والمشارك للشئ فى حده ومرتبته هذا كله خلاصة ما فى حواشى تحرير اقليدس وطريق تحصيل الاقسام الستة وجذورها مذكورة فيها ۔

(اسم ان واخواتها) عند النحاة هو المسند اليه من معمولها وانما قيل من معمولها لئلا يرد عليه ان الذى ابوه قائم زيد فان ابوه مسند اليه بعد دخولها وليس باسم لانه ليس من معمولها وعلى هذا القياس اسم كان واخواته واسم ما ولا المشبهتين بليس واسم عسى واخواته وغير ذلك هكذا فى الوافى وحواشيه ۔

(اسم الجنس) هو عند النحاة ما وقع فى كل تركيب على شئ وعلى كل مشارك له فى الحقيقة على سبيل البدل او الشمول اسم عين كان كصرد او معنى كهدى جامدا كان اومشتقا ومنه اسماء العدد وهو اعم مطلقا من النكرة لانه قد يكون نكرة كرجل وقد يكون معرفة كالرجل والنكرة لاتكون الا اسم جنس ومن وجه من المعرفة لصدقهما على الرجل

وصدق اسم الجنس فقط على رجل وصدق المعرفة فقط على زيد والضمائر والمبهمات لانها فى كل تركيب يقع على معين لخصوص الموضوع له فيها . وقولهم على كل مشارك الخ احتراز عن العلم المشترك فانه لايقع على شئ وعلى كل مشارك له فى الحقيقة هكذا يستفاد من الارشاد وحواشيه . وقولنا على سبيل البدل او الشمول اشارة الى ان من اسم الجنس مايتناول المشاركات فى الحقيقة على سبيل البدل كرجل وامرأة فانه يدل على افراده لادفعة بل دفعات على سبيل البدل كما فى العضدى فى بحث العام . ومنه ما يتناولها على سبيل الشمول والاجتماع كالتمر فانه يطلق على الواحد والكثير . ويقرب من هذا ماوقع فى حاشية الفوائد الضيائية للمولوى عبدالحكيم فى بحث العدل المقصود من اسم الجنس مايقابل العلم وهو ما دل على معنى كلى سواء كان اسم عين كصرد اومعنى كهدى انتهى . اعلم انه اختلف فى وضع اسم الجنس فقيل هو موضوع للماهية من حيث هى وقيل هو موضوع للماهية مع وحدة لا بعينها وتسمى فردا منتشرا ورجح المحقق التفتازانى الثانى ورده السيد السند بانه حينئذ يلزم ان يكون اسم الجنس المعرف بلام العهد الذهنى مجازا وقد جعلوه حقيقة اوموضوعا بالوضع التركيبى على خلاف الافرادى وفيه بعد . ويعارضه انه لو كان اسم الجنس موضوعا للحقيقة لكان المعرف بلام العهد مجازا فى الحصة المعينة او موضوعا بالوضع التركيبى على خلاف الوضع الافرادى والاول باطل والثانى بعيد كذا فى الاطول فى بيان فائدة تعريف المسند اليه . وهذا التعريف شامل للمذهبين قال السيد السند فى حاشية المطول قولهم رجل لكل فرد من افراد الرجال بحسب الوضع ليس معناه انه بحسب وضعه يصلح ان يطلق على خصوصية اى فرد كان بل معناه انه بحسب وضعه يصلح ان يطلق على معنى كلى هو الماهية من حيث هى او الفرد المنتشر على اختلاف الرأيين . واعلم ان اسماء الاجناس اكثر مايستعمل فى التراكيب لبيان النسب والاحكام ولما كان اكثر الاحكام المستعملة فى العرف واللغة جاريا على الماهيات من حيث انها فى ضمن فرد منها لا عليها من حيث هى فهم بقرينة تلك الاحكام مع اسماء الاجناس فى تلك التراكيب معنى الوحدة وصار اسم الجنس اذا اطلق وحده يتبادر منه الفرد الى الذهن لالف النفس بملاحظته مع ذلك الاسم كأنه دال على معنى الوحدة . ثم الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس عند من يقول بوضعه للماهية مع الوحدة ان اطلاق اسم الجنس على الواحد على اصل وضعه بخلاف علم الجنس فانه موضوع للحقيقة المتحدة فى الذهن فاذا اطلقته على الواحد فانما اردت الحقيقة ولزم من اطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود التعدد ضمنا . واما من يقول بوضعه للماهية من حيث هى فعنده كل من اسم الجنس وعلمه موضوع للحقيقة المتحدة فى الذهن وانما افترقا من حيث ان علم الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهودة عنده كما ان الاعلام الشخصية تدل بجواهرها على كون الاشخاص معهودة

له واما اسم الجنس فلا يدل على ذلك بجوهره بل بالآلة اى آلة التعريف ان وجدت انتهى . المفهوم من التفسير الكبير فى بيان تفسير التعوذ ان اسم الجنس موضوع للماهية وعلم الجنس موضوع لافرادها المعينة على سبيل الاشتراك اللفظى حيث قال اذا قال الواضع وضعت لفظ اسامة لافادة ذات كل واحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هى على سبيل الاشتراك اللفظى كان ذلك علم الجنس واذا قال وضعت لفظ الاسد لافادة الماهية التى هى القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس انتهى كلامه . وقد يطلق اسم الجنس ويراد به النكرة صرح به فى الفوائد الضيائية فى بحث حذف حرف النداء والظاهر ان هذا هو المقصود مما وقع فى حاشية الجمال على المطول من ان اسم الجنس قد يطلق على ما يصح دخول اللام عليه وقال ايضا وقد يطلق على القليل والكثير كالماء والخل على ما ذكر فى باب التمييز انتهى . وفى شروح الكافية اسم الجنس يراد به ههنا اى فى باب التمييز لفظ مجرد عن التاء واقع على القليل والكثير كالماء والزيت والتمر والجلوس بخلاف رجل وفرس وتمرة . والمقصود بالتاء تاء الوحدة الفارقة بين الواحد والجنس فلا ينافى غير تاء الوحدة كون الكلمة اسم جنس شاملا للقليل والكثير فالجلسة بالفتح والكسر اسم جنس . وفى الفوائد الضيائية اسم الجنس ههنا ما تشابه اجزاؤه ويقع مجردا عن التاء على القليل والكثير كالماء والتمر والزيت والضرب بخلاف رجل وفرس . قال المولوى عصام الدين فى حاشية قوله تشابه اجزاؤه اى تشابه اجزاؤه فى اسم الكل ويشكل بالابوة لانه لا جزء له فالاولى الاقتصار على الوقوع مجردا عن التاء على القليل والكثير انتهى . وقال المولوى عبد الحكيم ما ذكره الشارح لا يقتضى تجرده عن التاء بل وقوعه حال تجرده عن التاء على القليل والكثير فنحو تمرة وجلسة يكون جنسا انتهى . فانظر ما فى العبارات من التخالف قال السيد السند فى حاشية خطبة القطبى . اسم الجنس يقع على القليل والكثير بخلاف اسم الجمع والجمع فانهما لا يطلقان على القليل لكن من اسم الجنس ما يكون غريقا فى معنى الجمع بحيث لا يطلق على الواحد والاثنين كالكلم فامتياز مثل هذا عن اسم الجمع فى غاية الصعوبة . وما يقال ان عدم اطلاق اسم الجمع على القليل بالوضع والاستعمال وعدم اطلاق اسم الجنس كذلك بالاستعمال فقط فمجرد اعتبار انتهى (تنبيه) المعنى الاول اعم من المعنى الثانى واما المعنى الثالث وهو ما يدل على القليل والكثير فبينه وبين المعنيين الاولين عموم من وجه تأمل . اعلم ان اهل البيان قد يريدون باسم الجنس ما يكون اسما لمفهوم غير مشخص ولا مشتمل على تعلق معنى بذات فيدخل فيه نحو رجل واسد وقيام وتعود وتخرج عنه الاسماء المشتقة من الصفات واسماء الزمان والمكان والآلة وبهذا المعنى وقع فى قولهم المستعار ان كان اسم جنس فالاستعارة اصلية والا فتبعية . تم

اسم الجنس بهذا المعنى يشتمل علم الجنس نحو اسامة ولا يشتمل الاسماء المشتقة بخلافه بالمعنى النحوى فانه فى عرف النحاة لا يشتمل علم الجنس ويشتمل الاسماء المشتقة كذا فى الاطول . ويقرب من هذا ما قيل اسم الجنس ما دل على نفس الذات الصالحة لان تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الاوصاف ويجئ فى بيان الاستعارة الاصلية والتبعية فى فصل الراء من باب العين . وقد يطلق اسم الجنس على ما لا يكون صفة ولا علما . وفى التوضيح الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم الجنس وكل من العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل اولا كزيد ورجل ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة والتوضيح فى التلويح وحواشيه .

(اسم الاشارة) عند النحاة قسم من المعرفة وهو ما وضع لمشار اليه اى لمعنى يشار اليه اشارة حسية بالجوارح والاعضاء لان الاشارة حقيقة فى الاشارة الحسية فلا يرد ضمير الغائب وامثاله فانها للاشارة الى معانيها اشارة ذهنية لا حسية ومثل ذلكم الله ربكم مما ليست الاشارة اليه حسية محمول على التجوز كذا فى الفوائد الضيائية (ولا يلزم ان هذا التعريف دورى ولا انه تعريف بما هو اخفى منه او بما هو مثله لانه تعريف لاسم الاشارة الاصطلاحية بلفظ المشار اليه اللغوى المعروف المشهور .) (فائدة) اكمل التميز انما يتصور باعرف المعارف وهو المضمر المتكلم ثم العلم ثم اسم الاشارة على المذهب المنصور كذا فى الاطول وقال السيد السند فى شرح المفتاح اسم الاشارة وان كان بحسب الوضع والاستعمال متناولا لمتعدد الا انه بسبب اقترانه بالاشارة يفيد اكمل تميز وتعين اذ لا يبقى اشتباه اصلا بعد الاشارة التى هى بمنزلة وضع اليد ويمتاز المقصد به عند العقل والحس بخلاف العلم والمضمر فان المقصد بهما يمتاز عند العقل وحده .

(اسم الفعل) هو عند النحاة اسم يكون بمعنى الامر او الماضى ولا يرد عليه نحو اف بمعنى اتضجر واوه بمعنى اتضجع لانهما بمعنى تضجرت وتوجعت الا انه عبر عنهما بالمستقبل كما يعبر عن الماضى فى بعض الاوقات بالمستقبل لنكتة وذلك لان اكثر اسماء الافعال وجدت بمعنى الامر والماضى فحمل ما وجد منه بمعنى المستقبل على انه بمعنى الماضى الا انه عبر عنه بالمستقبل طردا للباب والذى حملهم على ان قالوا ان هذه الكلمات وامثالها ليست بافعال مع تأديتها معانى الافعال امر لفظى وهو ان صيغها مخالفة لصيغ الافعال وانها لا تتصرف تصرفها الا انها موضوعة لصيغ الافعال على ان يكون رويد مثلا موضوعا لكلمة امهل . قال الرضى ماقيل ان صه مثلا اسم للفظ اسكت الدال على معنى الفعل فهو علم للفظ الفعل

لا لمعناه ليس بشئ اذ العرب القح ربما يقول صه مع انه لم يخطر بباله لفظ اسكت وربما لم يسمعه اصلا . والمتبادر ان يكون هذا بحسب الوضع فلا يرد الضارب امس مثلا نقضا على التعريف . وفيه انه حينئذ يصدق حد الفعل عليه . واجيب بانها وضعت اولا اسما ووضعها بمعنى الافعال وضع اعتبارى واستعمالى فلم يتداول نحو الضارب امس لعدم هذا الوضع ولم يخرج عن الاسماء لتحقق ذلك الوضع . وقيل اسماء الافعال معدولة عن الفاظ الفعل وهذا ليس بشئ اذ الاصل فى كل معدول عن شئ ان لا يخرج عن النوع الذى ذلك الشئ منه فكيف خرج الفعل بالعدل من الفعلية الى الاسمية (فائدة) اختلفوا فى اعرابها فقيل انها مرفوعة المحل على الابتداء اسد الفاعل مسد الخبر كما فى اقائم الزيدان . وفيه ان معنى الفعل يمنع الابتداء لكون المبتدأ مسندا اليه والفعل لايكون مسندا اليه كذا قيل . واقول لا يلزم ان يكون المبتدأ مسندا اليه كما فى اقائم الزيدان فلا يرد البحث المذكور . وقيل انها منصوبة المحل على المصدرية لانها اسماء مصادر الافعال سميت باسماء الافعال قصرا للمسافة . وفيه انه يستدعى تقدير الفعل قبلها فلم تكن حينئذ قائمة مقام الفعل فلم تكن مبنية والحق انه لا محل لها من الاعراب .

(اسم الفاعل) هو عند النحاة اسم مشتق لما قام به الفعل بمعنى الحدوث . فالاسم جنس يشمل المشتق كالصفات واسم الزمان والمكان والآلة وغير المشتق . وبقيد المشتق خرج غير المشتق . وقولهم لما قام به الفعل يخرج ما سوى الصفة المشبهة من اسم التفضيل وغيره لان المتبادر من قولهم لما قام به الفعل انه تمام الموضوع له من غير زيادة ولا نقصان فلو ضم الى اصل الفعل معنى آخر كالزيادة فيه ووضع له اسم لا يصدق على ذلك الاسم انه موضوع لما قام به الفعل بل لما قام به الفعل مع زيادة فخرج اسم التفضيل . والبعض اخرج اسم التفضيل بقيد الحدوث وليس كذلك بل هو لاخراج الصفة المشبهة التى وضعها على الاستمرار او مطلق الثبوت على اختلاف الرأيين لا على الحدوث الذى معناه تجدد وجوده له وقيامه به مقيدا باحد الازمنة الثلثة . ثم ان لفظ ما عامة لغير العقلاء فدخل فيه الناهق والصهال ونحوهما من صفات غير العقلاء بخلاف ما قيل لمن قام به حيث يخرج هذه عنه الا ان يرتكب التغليب . والمقصود بالفعل المصدر لان سيبويه يسمى المصدر فعلا وحدثا . وقيل وينبغى ان يعلم ان المقصود بما قام به الفعل ما قام به الفعل مع الفعل وقيامه به اذ اسم الفاعل موضوع للجميع لا لمجرد ما قام به الفعل . ولا يرد ما قيل ان هذا القيد اخرج مثل زيد مضارب عمرو او متقرب من فلان وغير ذلك من الاضافيات فان هذه الاحداث نسب لا تقوم باحد المنتسبين معينا دون الآخر لان معنى المضارب ليس المتصف بالضربين بل المتصف بضرب متعلق بشخص يصدر عنه ضرب متعلق بفاعل الضرب الاول وهذا معنى ما قيل باب المفاعلة لحدث مشترك بين اثنين فالمضارب مشتق من مصدر

هو المضاربة اى ضرب متعلق بمضروب يصدر عنه ضرب متعلق بضاربه وكذا الحال فى امثاله واما قوله لا يقوم باحد المنتسبين الخ فلا معنى له اذ الحدث لابد ان يقوم بمعين ولا معنى للقيام بشئ لا على التعيين نم لا تتعين النسبة الى احدهما معينا بل الواحد منهما يجب ان يكون منسوبا اليه لا على التعيين فقوله هذا من قبيل اشتباه النسبة بالانتساب . ثم بقى ههنا شئ وهو ان صيغ المبالغة على التقرير المذكور تخرج من التعريف مع كونها داخلة فيه ولا يبعد ان يلتزم ذلك ويدل عليه ما فى الترجمة الشريفية ما حاصله ان صيغة اسم الفاعل من الثلاثى المجرد على وزن فاعل كضارب وقاتل وكل ما اشتق من مصادر الثلاثى لما قام به الفعل لا على هذه الصيغة فهو ليس باسم فاعل بل هو صفة مشبهة او افعل التفضيل او صيغة المبالغة كحسن واحسن ومضراب ولا يخرج من التعريف ثابت ودائم ومستمر ونحو ذلك مما يدل على الدوام والثبوت وكذا نحو حائض وطالق من الصفات الثابتة بمعنى ذات حيض وطلاق لكونها دالة بحسب اصل الوضع على حدوث الثبوت والدوام وكذا صفات الله تعالى لكون ثبوتها اتفاقيا باعتبار الموصوف لا وضعيا هكذا يستفاد من شروح الكافية .

(اسم المفعول) هو عند النحاة اسم مشتق لما وقع عليه الفعل والاصل فيه اسم المفعول به الذى فعل به اى اوقع عليه الفعل يقال فعلت به الضرب اى اوقعته عليه لكنه حذف الجار فصار الضمير مرفوعا واستتر . فقولهم اسم مشتق شامل لجميع المشتقات . وقولهم لما وقع عليه الفعل يخرج ما عداه كاسم الفاعل والصفة المشبهة واسم التفضيل سواء صيغ لتفضيل الفاعل او المفعول فانه مشتق لموصوف بزيادة على الغير فى ذلك الفعل ولا يخرج منه نحو اوجدت ضربا فهو موجد وعلمت عدم خروجك فهو معلوم اذ هو جار مجرى الواقع صرح بذلك فى العباب . والمقصود بالوقوع التعلق المعنوى ولو بواسطة حرف جر كما يجئ فى لفظ فعل ما لم يسم فاعله .

(اسم التفضيل) هو عند النحاة اسم اشتق من فعل لموصوف بزيادة على غيره فقولهم اسم اشتق شامل للمشتقات كلها . وقولهم لموصوف يخرج اسماء الزمان والمكان والآلة لان المقصود بالموصوف ذات مبهمة ولا ابهام فى تلك الاسماء . والمقصود بالموصوف اعم اى موصوف قام به الفعل او وقع عليه فيشتمل قسمى اسم التفضيل اعنى ما جاء للفاعل وما جاء للمفعول . وقولهم بزيادة على غيره اى غير الموصوف بعد اشتراكهما فى اصل الفعل يخرج اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة ولا يرد صيغ المبالغة كضراب وضروب فانها وان دلت على الزيادة لكن لم يقصد فيها الزيادة على الغير ولا يرد نحو زائد وكامل حيث لم تقصد فيه الزيادة على اصل الفعل اذ لم ترد الزيادة فى الزيادة او الكمال وكذا

لا يرد اسم الفاعل المبنى من باب المغالبة نحو طائل اى زائد فى الطول على غيره اذ لم تقصد فيه الزيادة فى اصل الغلبة وهذا كله خلاصة ما فى شروح الكافية والعباب (فائدة) قد يقصد بافعل التفضيل تجاوز صاحبه وتباعده عن الغير فى الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة فى اصل الفعل بل بمعنى ان صاحبه متباعد فى اصل الفعل متزايد الى كماله قصدا الى تمايزه عنه فى اصله مع المبالغة فى اتصافه بحيث يفيد عدم وجود اصل الفعل فى الغير ووجوده الى كماله فيه على وجه الاختصار فيحصل كمال التفضيل وهو المعنى الاوضح فى الافاعل فى صفاته تعالى اذ لم يشاركه احد فى اصلها حتى يقصد التفضيل نحو قولنا الله اكبر وامثاله . قيل وبهذا المعنى ورد قوله تعالى حكاية عن يوسف رب السجن احب الىّ مما يدعوننى اليه ومثله اكثر من ان يحصى كذا ذكر الچلپى فى حاشية المطول فى خطبة المتن فى شرح قوله اذ به يكشف عن وجوه الاعجاز فى نظم القرآن استارها .

(السماء) هى الفلك الكلى وسماء السموات اسم الفلك الاعظم وسماء الرؤية اسم فلك البروج ويجئ الكل فى فصل الكاف من باب الفاء .

(السنة) بالفتح والنون المخففة بمعنى سال وهو فى الاصل سنوة والسن بالكسر وتشديد النون كذلك وهى فى عرف العرب ثلثمائة وستين يوما كما فى شرح خلاصة الحساب وتسمى بالسنة العددية ايضا كما فى جامع الرموز فى بيان احكام العنين . وعند المنجمين واهل الهيئة وغيرهم يطلق بالاشتراك على سنة شمسية وسنة قمرية فالسنة الشمسية عبارة عن اثنى عشر شهرا شمسيا والقمرية عبارة عن اثنى عشر شهرا قمريا والشهر الشمسى والقمرى كل منهما يطلق على حقيقى ووسطى واصطلاحى وبالقياس اليها يصير كل من السنة الشمسية والقمرية ايضا مطلقا على ثلثة اشياء فالشهر الشمسى الحقيقى عبارة عن مدة قطع الشمس بحركتها الخاصة التقويمية برجا واحدا ومبدؤه وقت حلولها اول ذلك البرج فالمنجمون يشترطون ان تكون الشمس فى نصف نهار اول يوم من الشهر فى الدرجة الاولى من ذلك البرج سواء انتقلت اليه عند انتصاف النهار او قبله فى الليلة المتقدمة عليه او فى امسه بعد نصف نهار الامس ولو بدقيقة واما العامة فلا يشترطون ذلك ويأخذون مبادى الشهور الايام التى تكون الشمس فيها فى اوائل البروج سواء انتقلت اليها عند انتصاف النهار او قبله او بعده او فى الليلة المتقدمة عليه . فالسنة الشمسية الحقيقية عبارة عن زمان مفارقة الشمس جزأ من اجزاء فلك البروج الى ان تعود الى ذلك الجزء فان كان ذلك الجزء الاول الحمل سميت بسنة العالم وان كان جزء تكون الشمس فيه فى وقت ولادة الشخص تسمى بسنة المولود ويؤخذ ابتداء كل شهر من سنة المولود من حلول الشمس جزءا من كل برج يكون بعده من اول ذلك البرج كبعد جزء من البرج الذى كانت الشمس فيه عند الولادة من اول ذلك

البرج . ثم ان مدة الشمسى الحقيقى ثلثمائة وخمسة وستون يوما وخمس ساعات وكسر وهذا الكسر على مقتضى الرصد الايلخانى تسع واربعون دقيقة . وعند بطلميوس خمس وخمسون دقيقة وثنتا عشر ثانية . وعند البتانى ست واربعون دقيقة واربع وعشرون ثانية وعند البعض خمسون دقيقة واربع وعشرون ثانية وعند الحكيم محى الدين المغربى اربعون دقيقة وتلك الساعات الزائدة تسمى ساعات فضل الدور وتقدير فضل الدور بتمام انما هو على تقدير قرب اوج الشمس من نقطة الانقلاب الصيفى وكون مبدأ السنة مأخوذا من زمان حلول الشمس الاعتدال الربيعى واما اذا اخذ مبتدأها زمان حلولها نقطة اخرى فقد يزاد فضل الدور على هذه الاقدار المذكورة وقد ينقص منها كذا يتفاوت بسبب انتقال الاوج . والشهر الشمسى الوسطى عبارة عن مدة حركة الشمس فى ثلثين يوما وعشر ساعات وتسعا وعشرين دقيقة ونصف سدس دقيقة وهى نصف سدس مدة السنة الشمسية الوسطية ثم السنة الوسطية والحقيقية الشمسيتان واحدة اذ دور الوسط ودور التقويم يتمان فى زمان واحد وانما التفاوت بين الشهور الشمسية الحقيقية والوسطية فان الشهر الحقيقى قد يزيد عليه وقد ينقص عنه وقد يساويه والشهر الشمسى الاصطلاحى ما لا يكون حقيقيا ولا وسطيا بل شيئا آخر وقع عليه الاصطلاح فبناه على محض الاصطلاح ولا تعتبر فيه حركة الشمس بل مجرد عدد الايام فاهل الروم اصطلحوا على انها ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم فيأخذون الكسر ربعا تاما ويعتبرون هذا الربع يوما فى اربع سنين ويسمون ذلك اليوم بيوم الكبيسة واهل الفرس فى هذا الزمان يتركون الكسر فهى عندهم ثلثمائة وخمسة وستون يوما بلا كسر وقد سبق تفصيله فى لفظ التاريخ فى فصل الخاء المعجمة من باب الالف . والشهر القمرى الحقيقى عبارة عن زمان مفارقة القمر الشمس من وضع مخصوص بالنسبة اليها كالاجتماع والهلال الى ان يعود الى ذلك الوضع عند اهل الشرع واهل البادية من الاعراب هو الهلال ولذلك يسمى بالشهر الهلالى والسنة الحاصلة من اجتماعها تسمى سنة هلالية وعند حكماء الترك هو الاجتماع الحقيقى الذى مداره على الحركة التقويمية للقمر . ولا يخفى ان اقرب اوضاع القمر من الشمس بالادراك هو الهلال فان الاوضاع الاخر من المقابلة والتربيع وغير ذلك لا تدرك الا بحسب التخمين فان القمر يبقى على النور التام قبل المقابلة وبعدها زمانا كثيرا وكذلك غيره من الاوضاع اما وضعه عند دخوله تحت الشعاع وان كان يشبه الوضع الهلالى فى ذلك لكنه فى الوضع الهلالى يشبه الموجود بعد العدم والمولود الخارج من الظلمة فجعله مبدأ اولى . والشهر القمرى الوسطى ويسمى بالحسابى ايضا عبارة عن زمان ما بين الاجتماعين الوسطين وهو مدة سير القمر بحركته الوسطية وهى تسعة وعشرون يوما واثنتا عشرة ساعة واربع واربعون دقيقة واذا ضربناها فى اثنى عشر حصل ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وثمان ساعات وثمان واربعون دقيقة وهذا

الحاصل هو السنة القمرية الوسطية وتسمى بالحسابية ايضا وهذه ناقصة عن السنة الشمسية الحقيقية ٠ والشهر القمرى الاسطلاحى هو الذى اعتبر فيه مجرد عدد الايام من غير اعتبار حركة القمر فالمنجمون يأخذون مبدأ السنة القمرية الاصطلاحية اول المحرم ويعتبرون المحرم ثلثين يوما والصفر تسعة وعشرين يوما وهكذا الى الآخر و يزيدون فى كل ثلثين سنة على ذى الحجة يوما احد عشر مرات فيصير ذوالحجة ثلثين يوما احد عشر مرات ويسمون السنة التى زيد فيها على ذى‌الحجة يوم سنة الكبيسة ٠ قيل الشهر الاصطلاحى هو الشهر الوسطى بعينه الا انه اذا اريد التعبير عن‌الشهر بالايام اضطروا الى اخذ الشهور كذلك ٠ بيان ذلك ان الكسر اذا جاوز النصف يأخذونه واحدا وكان الكسر الزائد على الايام فى الشهر الواحد احدى وثلثين دقيقة وخمسين ثانية واذا ضرب ذلك فى اربعة وعشرين منحطا حصلت اثنا عشرة ساعة واربع واربعون دقيقة فلما كان الكسر زائدا على نصف يوم اخذوه يوما واحدا واخذوا الشهر الاول اى المحرم ثلثين يوما وصار الشهر الثانى تسعة وعشرين يوما لذهاب الكسر الزائد بما احتسب فى نقصان المحرم ويبقى ضعف فضل الكسر على النصف وهكذا الى الآخر فلو كان الكسر الزائد نصفا فقط واخذ شهر ثلثين وشهر تسعة وعشرين لم يبق فى آخر السنة كسر لكنه زائد على النصف باربع واربعين دقيقة فاذا ضربت هذه الدقائق فى اثنى عشر عدد الشهور وترفع من‌الحاصل بكل ستين دقيقة ساعة يحصل ثمان ساعات وثمان واربعون دقيقة وهى خمس وسدس من اربعة وعشرين عدد ساعات اليوم بليلته واقل عدد يخرج منه السدس والخمس وهو ثلثون فخمسه ستة وسدسه خمسة ومجموعها احد عشر ففى كل سنة يحصل من الساعات الزائدة على الشهور الاثنى عشر احد عشر يوما تاما فاذا صارت الساعات الزائدة اكثر من نصف يوم فى سنة يجعل فى‌تلك السنة يوما زائدا ففى السنة الاولى لايزاد شئ اذ الكسر اقل من النصف وفى الثانية يزاد يوم لانه اكثر من النصف وعلى هذا وقد بينوا ترتيب سنى الكبائس برقوم الجمل وقالوا ٠ بهزيجـوح ٠ ا د ٠ و ط ٠ كبائس العرب فظهر ان مآل الاصطلاحين واحد انتأمل هذا كله من تصانيف الفاضل عبد‌العلى البرجندى ٠

(السهو) بالفتح وسكون الهاء كالنسيان فى اللغة الغفلة وذهاب القلب الى الغير كما فى القاموس واما عرفا فالسهو قسم من النسيان فانه فقدان صورة حاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اى‌وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا او بحيث لايتمكن فيها الا بعد تجشم كسب جديد ويسمى نسيانا عند الحكيم كذا فى جامع الرموز فى‌كتاب الايمان ويجئ ذكره فى لفظ النسيان ايضا فى فصل الياء من باب النون (وفى كليات ابى البقاء السهو هو غفلة القلب عن الشئ بحيث يتنبه بادنى تنبيه والنسيان غيبة الشئ عن القلب بحيث يحتاج الى تحصيل جديد ٠ وقال بعضهم السهو زوال الصورة عن القوة المدركة بالحس المشترك

مع بقائها فى القوة الحافظة والنسيان زوالها عنهما جميعا معا . وقيل غفلتك عما انت عليه لتفقده سهو وغفلتك عما انت عليه لنفقد غيره نسيان . وقيل السهو يكون لما علمه الانسان ولما لايعلمه والنسيان لما غاب بعد حضوره والمعتمد انهما مترادفان واما الذهول فهو عدم استثبات الادراك حيرة ودهشة [١] والغفلة عدم ادراك الشئ مع وجود ما يقتضيه انتهى .)

فصل الهاء

(السفه) بفتح السين والفاء فى اللغة وهو الخفة والحركة والاضطراب ومنه هو سفيه اى مضطرب . وعند الفقهاء والاصوليين عبارة عن خفة تعترى الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل والشرع . والسفيه من به تلك الخفة والاضطراب وعلى هذا المعنى يبنى الفقهاء منع المال من السفيه ووجوب الحجر ونحو ذلك . وقال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل . وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام كالاسراف فى الطعام والشراب وعلى ظاهر تفسيره يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لايخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب الاتباع . والفرق بين السفه والعته ظاهر فان المعتوه يشابه المجنون فى بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لايشابه المجنون لكن تعتريه خفة فيتابع مقتضاها فى الامور من غير روية وفكر فى عواقبها ليقف على ان عواقبها مذمومة او محمودة . وفسر السفه بعضهم بانه السرف والتبذير اى تفريق المال على وجه الاسراف يعنى بغير ملاحظة النفع الدنيوى والدينى . وقال بدرالدين الكردرى السفه مالاغرض فيه اصلا هكذا يستفاد من التوضيح والتلويح وشرح الحسامى . وفى جامع الرموز السفه فى الشريعة تبذير المال اواتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع فارتكاب غيره من المعاصى كشرب الخمر والزناء لم يكن من السفه المصطلح (فى الطحاوى والسفه اسراف المال واتلافه وتضييعه على خلاف مقتضى العقل او الشرع ولو فى الخير كأن يصرفه فى بناء المساجد فارتكاب غيره من المعاصى كشرب الخمر والزناء لم يكن من السفه المصطلح فى شئ . وقيل السفه العمل بخلاف موجب الشرع واتباع الهوى وترك مايدل عليه الحجى . والسفيه من عادته الاسراف فى النفقة وان يتصرف تصرفا لا لغرض او لغرض لايعده العقلاء من اهل الديانة غرضا مثل دفع المال الى المغنين واللاعبين وشراء الحمامات الطيارة بثمن غال والديك المقاتل بثمن كثير والغبن فى التجارة من غير محمدة فعند ابى حنيفة لايحجر على مثل هذا السفيه وعندهما يحجر عليه ومحل الخلاف انه كان رشيدا ثم صار سفيها اما اذا بلغ سفيها فيمنع

[١] وفى المفردات شغل يورث حزنا ونسيانا كذا فى الكليات (لمصححه)

منه ماله ما لم يبلغ خمسا وعشرين سنة عنده وقالا يمنع عنه ماله ما دام السفه قائما انتهى ٠) [١]

فصل الياء

(السرية) بالفتح وكسر الراء وتشديد الياء يطلق على معان وقد سبق بعضها فى لفظ الجيش فى فصل الشين المعجمة من باب الجيم وبعضها يجئ فى لفظ الغزو فى فصل الواو من باب الغين المعجمة ٠

(الساقى) نزد صوفيه فيض رسانندكان وترغيب كنندكان را كويندكه بكشف رموز وبيان حقايق دلهاى عارفان را معمور دارند كذا فى بعض الرسائل وفيه ايضا وساقى نيز صور مثالية جماليه را كويندكه از ديدن آن سالك را خمارى ومستى حق پيدا شود ٠ ودر كشف اللغات ميكويد مقصود از ساقى نزد سالكان پير كامل ومرشد مكمل ونيز حق تعالى ساقى صفت كشته شراب عشق ومحبت بعاشقان خود ميدهد وايشان را محو وفانى ميكويند واين معنى را جز ارباب ذوق وشهود ديكرى در نمى يابد ٠

(المساقاة) مفاعلة من السقى بالقاف وهى ٠ لغة ان يستعمل رجلا فى نخيل او كرم ليقوم باصلاحها على ان يكون له سهم معلوم مما تغله ٠ وشريعة دفع الشجر الى من يصلحه بتنظيف السواقى والسقى والحراسة وغيرها بجزء شائع من ثمره اى مما يتولد منه رطبة كانت اوغيرها وذلك بان يقول دفعت اليك هذه النخلة مثلا مساقاة بكذا ويقول المساقى قبلت فركنها الايجاب والقبول ٠ والمقصود بالشجر كل نبات بالفعل او بالقوة يبقى فى الارض سنة اواكثر فيشتمل اصول الرطبة وبصل الزعفران وما غرس وزرع فى فضاء مدفوعة وغيرها ٠ ومن قال هى دفع الشجر والكرم الخ اى بالعطف فقد سهى ٠ وقيل هذا التفسير والتفسير اللغوى واحد هكذا يستفاد من جامع الرموز وشرح ابى المكارم لمختصر الوقاية ٠ وفى الكفاية المساقاة باطلة عند ابى حنيفة وجائزة عندهما والكلام فيها كالكلام فى المزارعة وشرائطها عندهما هى الشرائط التى فى المزارعة ٠ منها بيان نصيب العامل فان بينا نصيب العامل وسكتا عن نصيب الدافع جاز كما فى المزارعة ٠ ومنها الشركة فى الخارج مشاعا نحو النصف والثلث والربع ونحوها كما فى المزارعة ٠ ومنها التخلية بين الاشجار والعامل كما فى المزارعة ٠ ومنها بيان الوقت اى مدة المعاملة فان سكتا عنها جاز استحسانا ويقع العقد على اول ثمرة تكون فى تلك السنة فان لم تخرج فى تلك السنة ثمرة اصلا تنتقض المعاملة انتهى ٠)

---

[١] فى الكليات سفه بكسر الفاء متعد وبضمها قاصر ومصدر المتعدى سفاها والقاصر سفها هو ضد الحلم ٠ والسفيه من ينفق ماله فيما لا ينبغى من وجوه التبذير ولا يمكنه اصلاحه بالتميز والتصرف فيه بالتدبير ٠ وحاصل تفسير السفيه فى صفة المنافقين على مجموع اللغات انه ظاهر الجهل ٠ عديم العقل ٠ خفيف اللب ٠ ضعيف الرأى ٠ ردئ الفهم ٠ مستخف القدر ٠ سريع الذنب ٠ حقير النفس ٠ مخدو الشيطان ٠ اسير الطغيان ٠ دائم العصيان ٠ ملازم الكفران ٠ لا يبالى بما كان ٠ (لمصححه)

(الاستسقاء) فى اللغة طلب السقى واعطاء مايشربه والاسم السقيا بالضم . وشرعا طلب انزال المطر من الله تعالى على وجه مخصوص عند شدة الحاجة بان يحبس المطر عنهم ولم تكن لهم اودية وانهار و آبار يشربون منها ويسقون مواشيهم وزروعهم كذا فى جامع الرموز . وعند الاطباء هو مرض ذومادة باردة غريبة تدخل فى خلل الاعضاء فتربو بها الاعضاء اما الظاهرة من الاعضاء كلها كما فى اللحمى واما المواضع الخالية من النواحى التى فيها تدبير الغذاء والاخلاط كفضاء البطن التى فيها المعدة والكبد والامعاء واما فضاء مابين الشرب والصفاق . واقسامه ثلثة اللحمى والزقى والطبلى المسمى بالاستسقاء اليابس ايضا لان المادة الموجبة لها اما ذات قوام اولا الثانى الطبلى والاول اما ان تكون شاملة لجميع البدن وهو اللحمى والا فهو الزقى وبالجملة فالزقى استسقاء تنصب فيه المائية الى فضاء الجوف سمى به تشبيها لبطن صاحبه بالزق المملو ماء ولهذا يحس صاحبه خفخفة الماء عند الحركة واللحمى استسقاء يغشو فيه الماء مع الدم الى جملة الاعضاء فيحتبس فى خلل اللحم فيربو سمى به لازدياد لحم صاحبه من حيث الظاهر بخلاف السمن فانه ازدياد حقيقة وهذا تربل يشبه الازدياد الحقيقى والطبلى مايغشو فيه المادة الريحية فى فضاء الجوف مجففة فيها ولا تخلو تلك المواضع مع الرياح عن قليل رطوبة ايضا . وايضا الاستسقاء ينقسم الى مفرد ومركب لان تحققه اما ان يكون من نوعين فصاعدا اولا الثانى المفرد والاول المركب اما من اللحمى والزقى او من اللحمى والطبلى او الزقى والطبلى او من الثلثة هكذا يستفاد من بحر الجواهر وحدود الامراض .

(التساوى) بالواو فى اللغة بمعنى برابر شدن دوچيز وعند المتكلمين والحكماء هو الوحدة فى الكم عددا كان او مقدارا ويسمى بالمساواة ايضا كذا فى شرح المواقف فى بحث الوحدة وعند المنطقيين عبارة عن صدق كل من المفهومين على جميع مايصدق عليه الآخر ويسمى بالمساواة ايضا فالناطق والكاتب متساويان . وقد يطلق على الاشتراك فى الذاتيات اى جميعها ويجئ فى لفظ النسبة فى فصل الباء الموحدة من باب النون .

(المساواة) معناها عند المتكلمين والحكماء والمنطقيين قد عرفت قبيل هذا واما معناها عند اهل المعانى فيجئ فى لفظ الاطناب فى فصل الباء الموحدة من باب الطاء وهى واسطة بين الايجاز والاطناب . وقيل هى داخلة فى الايجاز . قال فى الاتقان المساواة لاتكاد توجد خصوصا فى القرآن . وقد مثل لها فى التلخيص بقوله تعالى ولا يحيق المكر السئ الا باهله وفى الايضاح بقوله تعالى واذا رأيت الذين يخوضون فى آياتنا . وتعقب بان فى الآية الثانية حذف موصوف الذين وفى الاولى اطناب بلفظ السئ لان المكر لايكون الا سيأ والايجاز بالحذف ان كان الاستثناء غير مفرغ اى باحد وبالقصر فى الاستثناء . واما عند المحدثين فهى

من انواع العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب وهى ان يكون بين الراوى والنبى صلى الله عليه وآله وسلم او الصحابى او من دونه الى شيخ احد اصحاب كتب الحديث من العدد مثل مابين احد اصحاب الكتب والنبى صلى الله عليه وآله وسلم والصحابى او من دونه فان كان ذلك الراوى اكثر عددا منه بواسطة يسمى مصافحة كذا فى الاتقان اى المساواة ان يقل عدد اسنادك الى النبى عليه السلام فى المرفوع او الصحابى فى الموقوف او التابعى فمن بعده فى المقطوع بحيث يقع بينك وبين النبى صلى الله عليه وسلم اوالصحابى او من دونه من العدد مثل مايقع بين احد اصحاب الكتب كمسلم وبين النبى صلى الله عليه وسلم اوالصحابى او من دونه مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذلك الاسناد الخاص وكونهم فى اعلى الرتبة والمصافحة هى ان تقع هذه المساواة لشيخك لالك ۔ وبعبارة اخرى هى الاستواء مع تلميذ احد اصحاب الكتب يعنى ان المصافحة هى ان يقل عدد اسنادك الى النبى عليه السلام او الصحابى او التابعى بحيث يكون الاسناد من الراوى الى آخره مساويا لاسناد احد اصحاب الكتب مع تلميذه فيعلو طريق احد اصحاب الكتب من المساواة بدرجة واحدة ۔ سميت مصافحة لان العادة جرت فى الغالب بالمصافحة بين من تلاقيا ۔ وبالجملة فان وقعت المساواة لشيخك فيكون لك مصافحة اذ كأنك لقيت و صافحت فاخذت عن احد اصحاب الكتب كمسلم ذلك الحديث الذى رويت وان وقعت المساواة لشيخ شيخك كانت المصافحة لشيخك فتقول كان شيخى صافح احد اصحاب الكتب اى مسلما مثلا وان كانت المساواة لشيخ شيخ شيخك فالمصافحة لشيخ شيخك فتقول كان شيخ شيخى صافح مسلما ۔ ثم قال ابن الصلاح لايخفى على المتأمل ان فى المساواة والمصافحة الواقعتين لك من مسلم لايلتقى اسنادك واسناد مسلم الا بعيدا عن شيخ مسلم فيلتقيان فى الصحابى او قريبا منه انتهى فالقلة معتبرة فى المساواة بالنسبة الى رواية احد اصحاب الكتب ولا تعتبر بحيث ينتهى اليه ۔ مثال المساواة ان يروى النسأى مثلا حديثا يقع بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم احد عشر نفسا فيقع لنا ذلك الحديث بعينه باسناد آخر الى النبى صلى الله عليه وسلم يقع بيننا وبين النبى صلى الله عليه وآله وسلم احد عشر نفسا فنساوى نحن النسأى من حيث العدد مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذلك الاسناد فان وقع بيننا وبين النبى صلى الله عليه وسلم اثنا عشر نفسا كان بيننا وبين النسأى مصافحة هذا كله خلاصة مافى شرح النخبة وشرحه وغيرها وعلى هذا القياس تقع المصافحة والمساواة فى فن القراءة كما وقع فى الاتقان ۔

(المساوى) يطلق على معان منها ماعرفت ومنها العدد الذى اذا جمع الكسور المخرجة منه فحاصل الجمع يساوى ذلك العدد ويسمى معتدلا و تاما ايضا وهذا اصطلاح المحاسبين ويجئ فى لفظ العدد فى فصل الدال من باب العين ۔

(السواء) بطون الحق فى الخلق فان التعينات الخلقية ستائر الحق تعالى و الحق ظاهر

فی نفسها بحسبها وبطون الخلق فی الحق فان الخلقیة معقولة باقیة علی عدمیتها فی وجود الحق المشهود الظاهر بحسبها کذا فی الجرجانی ۔

(السدرة المنتهی) السدر النبق وهی شجرة فی اقصی الجنة الیها ینتهی علم الاولین والآخرین ولا یتعداها ولم یجاوزها احد سوی رسول الله صلی الله علیه وسلم وهی فی السماء السادسة وفی الحدیث الآخر فی السابعة وجمع بان اصلها فی السادسة ومعظمها فی السابعة وهی عن یمین العرش هکذا فی مجمع البحار ۔ وقیل الیها ینتهی مایعرج به من الارض فیقبض منها والیها ینتهی مایهبط به من فوقها فیقبض منها ۔ وفی الحدیث رفعت الی سدرة المنتهی فاذا نبقها مثل قلال هجر واذا ورقها مثل آذان الفیلة ۔ وفی الحدیث الآخر یسیر الراکب فی ظل الفنن منها مائة الف راکب فیها فراش من ذهب کان ثمرها القلال ۔ وقیل هی شجرة تحمل الحلی والحلل والثمار من جمیع الالوان لوان ورقة منها وضعت فی الارض لاضاءت لاهل الارض وهی طوبی التی ذکرت فی سورة الرعد هکذا فی معالم التنزیل ۔ وگفته اندکه بوی منتهی می شود اعمال خلق وعلوم ایشان واز آنجا نزول می کند امر الهی واز اینجا گرفته میشود احکام وتزدوی وقوف میکنند ملائکه و بوی منتهی میشود آنچه صعود میکنند از عالم سفلی و نزول میکنند از عالم علوی از امر عالی ۔ روایت است که در شب معراج باز ماندن وجدا شد جبرئیل از آن حضرت پس گفت یا جبرئیل این چه جای باز ماند وجدا شدن است این جای نیست که دوست دوست را تنها گذارد جبرئیل گفت اگر مقدار سر انگشت نزدیك شوم سوخته شوم ۔ واز سدرة المنتهی چهار نهر می بر آیند دو در باطن ودو در ظاهر آنانکه در باطن اند در بهشت می روند وآنانکه در ظاهر اند نیل و فرات اند هکذا فی مدارج النبوة ۔

(سدرة النبی) درختی است که از معجزهٔ آنحضرت صلی الله علیه وسلم شق شده بود وقصهٔ او آن است که آنحضرت درسفری درشب تاریك برشتر سوار شده خواب آلود میرفت تا آنکه بدرخت سدره رسید پس آن سدره دونیمه شد تا آنحضرت بسلامت از میان آن درخت بگذشت وآنحضرت همچنان درخواب ماند ودرخت همچنین منفرج ماند وبه سدرة النبی معروف گشت هکذا فی مدارج النبوة فی الباب السادس ۔

﴿ باب الشین المعجمة ﴾

﴿ فصل الالف ﴾

(الشیٔ) بالفتح وسکون المثناة التحتانیة فی اللغة اسم لما یصح ان یعلم اویحکم علیه او به موجودا کان او معدوما محالا کان او ممکنا کذا قال الزمخشری واما المتکلمون فقد اختلفوا فیه فقال الاشاعرة الشیٔ هو الموجود فکل شیٔ عندهم موجود کما ان کل موجود

شیٔ بالاتفاق اعنی انهما متلازمان صدقا سواء كانا مترادفين اومختلفين فی‌المفهوم ولذا قالوا الشیٔ الموجود ولم يقولوا بمعنی الموجود لكن فی‌قره كمال حاشية الخيالی المشهور ان معنی الشیٔ هو الثابت المتقرر فی الخارج وهو معنی الموجود عند الاشاعرة فان الموجود هو الكائن فی الاعيان وهذا عين المعنی الاول عندهم خلافا للمعتزلة فان الاول عندهم يتناول المعدوم الممكن دون الثانی انتهی. وبالجملة فالمعدوم الممكن ليس بشیٔ عندالاشاعرة كالمعدوم الممتنع وبه ای بماذهب اليه الاشاعرة من انه لا شیٔ من المعدوم بثابت قال الحكماء ايضا فان الماهية لاتخلو عن الوجود الخارجی او الذهنی نعم المعدوم فی‌الخارج يكون عندهم شيئا فی الذهن واما ان المعدوم فی الخارج شیٔ فی الخارج او المعدوم المطلق شیٔ مطلقا او المعدوم فی‌الذهن شیٔ فی الذهن فكلا . فالشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه وان غايرته مفهوما لان مفهوم الشيئية صحة العلم والاخبار عنه فان قولنا السواد موجود مفيد فائدة معتدا بها دون السواد شیٔ . وقال الجاحظ والبصرية والمعتزلة الشیٔ هو المعلوم ويلزمهم اطلاق الشیٔ علی المستحيل مع انهم لايطلقون عليه لفظ المعلوم فضلا عن الشیٔ وقد يعتذر لهم بان المستحيل يسمی شيئا لغة وكونه ليس شيئا بمعنی انه غير ثابت لايمنع ذلك ولذا قالوا المعدوم الممكن شیٔ بمعنی انه ثابت متقرر متحقق فی الخارج منفكا عن صفة الوجود ويؤيده ما وقع فی البيضاوی فی تفسير قوله تعالی ان الله علی كل شیٔ قدير فی‌اوائل سورة البقرة من ان بعض المعتزلة فسر الشیٔ بما يصح ان‌يوجد وهو يعم الواجب والممكن ولا يعم الممتنع . وقال الناشی ابو العباس الشیٔ هو القديم وفی الحادث مجاز . وقال الجهمية هو الحادث . وقال هشام بن الحكيم هو الجسم . وقال ابو الحسين البصری والنصيبی من المعتزلة البصريين هو حقيقة فی الموجود مجاز فی‌المعدوم وهذا قريب من مذهب الاشاعرة لانه ادعی الاتحاد فی‌المفهوم ودعواهم اعم من ذلك كما مر والنزاع لفظی متعلق بلفظ الشیٔ وانه علی ما ذا يطلق والحق ما ساعدت عليه اللغة والظاهر مع الاشاعرة فان اهل اللغة فی كل عصر يطلقون لفظ الشیٔ علی الموجود حتی لوقيل عندهم الموجود شیٔ تلقوه بالقبول ولوقيل ليس بشیٔ قابلوه بالانكار ولايفرقون بين ان يكون قديما او حادثا جسما او عرضا ونحو خلقتك من قبل ولم تك شيئا ينفی اطلاق الشیٔ علی المعدوم ونحو . والله علی كل شیٔ قدير ينفی اختصاصه بالقديم ونحو . ولاتقولن لشیٔ انی فاعل ذلك غدا ينفی اختصاصه بالجسم . وقول لبيد الاكل شیٔ ما خلا الله باطل . وكل نعيم لا محالة زائل . ينفی اختصاصه بالحادث هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوی عبدالحكيم فی بيان ان المعدوم شیٔ ام لا وغيرهما كحواشی الخيالی . والشیٔ عند المحاسبين هو العدد المجهول المضروب فی‌نفسه فی باب الجبر والمقابلة .

(المشيئة) هی علی مذهب المتكلم الارادة كذا ذكر المولوی عبد الحكيم فی حاشية

شرح المواقف فى بحث القديم ومثله وقع فى شرح العقائد للنسفى قال الارادة والمشيئة عبارتان عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين فى احد الا وقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل انتهى . وقال احمد جندى فى حاشيته لافرق بين المشيئة والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية لله تعالى تتناول ماشاء الله من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المطلوبات انتهى وعلى مذهب الحكيم هى العناية الازلية المسماة بالقضاء كذا ذكر المولوى عبد الحكيم فى حاشية شرح المواقف فى بحث القديم هذا . والمولوى عبد الرحمن الجامى قال بتغاير المشيئة والا رادة حيث قال فى الفص اللقمانية ان المشيئة توجه الذات الالهية نحو حقيقة الشئ ونفسه اسما كان ذلك الشئ او صفة او ذاتا والارادة تعلق الذات الالهية بتخصيص احد الجائزين من طرفى الممكن اعنى وجوده وعدمه فالارادة اذا تعلقت بالماهية ترجح تارة جانب وجوده وتارة جانب عدمه بخلاف المشيئة فان متعلقها نفس الماهية من غير ترجح احد جانبيها فعلى هذا اذا توجهت الذات الالهية نحو صفة الارادة واقتضت تعلقها باحد طرفى الممكن كما هو مقتضاها لايبعد ان يسمى ذلك التوجه مشيئة الارادة فهذا الذى ذكرنا من التقدم الذاتى للمشيئة على الارادة وامكان الا ختلاف فى متعلق الارادة دون المشيئة هو الفرق بينهما واما من جهة اتحاد هما بالنسبة الى الهوية الغيبية الذاتية فعينهما سواء انتهى . وقال فى الفص الاول مشيئة الله هى الاختيار الثابت له وليس اختياره سبحانه على النحو المتصور من اختيار الخلق الذى هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجح احدهما لمزيد مصلحة وفائدة لان هذا مستنكر فى حقه اذ لايصح لديه تردد ولا امكان حكمين مختلفين بل لايمكن غير ماهو المعلوم المقصود فى نفسه . فان قلت فكيف يصح قولهم ان شاء اوجد العالم وان لم يشاء لم يوجد . قلت صدق الشرطية لايقتضى صدق المقدم او امكانه فقوله ان لم يشأ غير صادق بل غير ممكن . وفى الجرجانى مشية الله عبارة عن تجلية الذات والعناية السابقة لايجاد المعدوم او اعدام الموجود وارادته عبارة عن تجليته لايجاد المعدوم فالمشيئة اعم من وجه من الارادة ومن تتبع مواضع استعمالات المشيئة والارادة فى القرآن يعلم ذلك وان كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر انتهى .

فصل الباء الموحدة

(الشاب) بتشديد الموحدة لغة من يكون سنه مابين الثلثين الى اربعين والشيخ هو المسن بعد الكهل وهو الذى انتهى شبابه والشاب شرعا من خمس عشرة سنة اى من حد البلوغ الى ثلثين مالم يبلغ عليه الشيب والكهول من ثلثين الى خمسين والشيخ شرعا مازاد على خمسين كذا فى البر جندى ناقلا من المغرب . وفى جامع الرموز فى بيان الصلوة بالجماعة الشابة بالتشديد لغة الزائدة من تسع عشرة سنة الى ثلث وثلثين سنة وشرعا من خمس عشرة

سنة الى تسع وعشرين سنة ۔ وفيه فى كتاب الايمان الشاب لغة من تسع عشرة سنة والكهل من اربع وثلثين والشيخ من احد وخمسين الى آخر العمر كما فى التتمة ۔ وذكر فى القاموس ان الكهل من احدى وثثين والشيخ من خمسين الى آخر العمر ۔

(التشبيب) كالتصريف درلغت ذكر ايام شباب وصفت معشوق وشرح حال خويش است ودر استعمال شعراء آنست كه صفت هر چيزكه كند مثل عشق ومعشوق وفراق وامثال آن وشرح هرحال كه دهد مانند حال مكان معشوق وحال خود وحال زمان وحال زمانيان ونحو آن تا مدح ممدوح آنرا تشبيب خوانند ۔ وبالجمله ابياتى كه اوائل قصيده باشد تا مدح ممدوح مشتمل بر آنچه خاطر خواهد آنرا تشبيب نامند ۔ وهرقصيدهٔ كه مشتمل باشد بر ابيات تشبيب لازم است كه آنرا تخلص آورند يعنى گريز وانتقال است از اسلوب تشبيب سوى مدح ممدوح بوجهى مناسب وطرزى لطيف وهر قصيدهٔ كه درو تخلص نبود آنرا مقتضب گويند وهرقصيدهٔ كه از تشبيب خالى بود چنانچه ابتداء بمدح كنند آنرا مجدد نامند كذا فى مجمع الصنائع ۔ وصاحب جامع الصنائع تشبيب را مرادف غزل ساخته ۔ ودر تيسير القارى ترجمهٔ صحيح بخارى گفته تشبيب آنرا گويند كه شاعر پيش از ذكر مدائح ابياتى ميآورد كه در آن ذكر حسن وجمال محبوبى كند وبعضى مطالب مى آورد غير از مدائح ۔

(الشرب) بالكسر وسكون الراء المهملة ۔ لغة الماء المشروب وما قيل انه لغة نصيب الماء اى الحظ المعين من الماء الجارى اوالراكد للحيوان اوالجماد فمشير الى هذا ۔ وشريعة زمان الانتفاع بالماء سقيا للمزارع او الدواب كذا فى جامع الرموز ۔ و فى شرح ابى المكارم انه شرعا نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارع او الدواب والمآل واحد ۔ وفى البرجندى المفهوم من اكثر الكتب ان الشرب هو نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارع والمشاجر واما سقى الدواب فداخل فى الشفة ۔

(الشربة) بالفتح والسكون قد اراد الاطباء بها التناول سواء كان المتناول متكاثفا اولا ولذا يقال الشربة من دواء كذا مثقالا مثلا كذا فى بحر الجواهر ۔

(الشراب) فى اللغة كل ما يشرب من المائعات اى الذى لايتأتى فيه المضغ حلالا كان اوحراما والاشربة الجمع وفى الشريعة هوالشراب الحرام على ما فى جامع الرموز والحرام يشتمل ماحرم عند الكل او اختلف فى حرمته ولذا وقع فى البرجندى المتبادر من الشراب فى عرف الفقهاء ماحرم او اختلف فى حرمته بشرط كونه مسكرا انتهى ۔ اعلم ان لفظ الشراب يطلق فى العرف العام على كل مائع مسكر متخذ من العنب وغيرها

من الفواكه والحبوب وغيرها ومثله لفظ مى فى الفارسية كما قال قائل منهم . شعر . نمى داندمى خواران انجام شراب آخر . بآتش مى روند اين ابلهان ازراه آب آخر .
واما الخمر فمختص بماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد باجماع اهل اللغة وعليه يحمل ماوقع فى التنزيل واما اطلاقها على مسكر آخر فمجاز محدث بعد نزول آية التحريم فلا يمكن ان يحمل ما انزل سابقا على المجاز المستحدث وهذا عند الحنفية واستدلوا بوجوه الوجه الاول اجماع اهل اللغة واهل العلم على ان لفظة الخمر موضوعة لما ذكر لما فى الهداية والزيلعى والطحطاوى والبرجندى وغيرها . لما انه اسم خاص باطباق اهل اللغة فيما ذكرنا وهو النئ من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد وهذا هو المعروف عند اهل اللغة واهل العلم وتسمية غيرها مجاز . والوجه الثانى استعمال العرب الموثوق بعربيتهم الذين يشهد بكلامهم ومنهم المتنبى فان شعره ناطق بان اصل الخمر هو العنب حيث قال . شعر . فان تكن تغلب الغلباء عنصرها . فان فى الخمر معنى ليس فى العنب . والوجه الثالث ان كنية الخمر مشعرة بان العنب اصلها كما يقال بنت العنقود وبنت العنب . والوجه الرابع ان لفظة الخمر خاصة فى ما ذكر وغيرها من المسكرات سمى باسماء اخر نحو الباذق والمنصف والمثلث والنقيع والنبيذ وغيرها واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المسميات هكذا فى الهداية وغيرها . والوجه الخامس قوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا فالمقصود بلفظ الخمر ههنا العنب لاغير باجماع المفسرين واتفاق العلماء المتقدمين والمتأخرين من قبيل اطلاق المسبب على السبب والاصل المتفق عليه فى هذا الباب ان السبب يستعار للمسبب مطلقا اى سواء كان السبب مختصا بالمسبب اولا واما استعارة المسبب للسبب فلا يصح الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب يعنى لايكون لذلك المسبب سبب آخر كما فى لفظة الخمر فانها مختصة بالعنب هكذا فى كليات ابى البقا الحسنى الكفوى الحنفى . وفى الدرر الشراب لغة كل ما يشرب مسكرا كان اولا وشرعا مائع يسكر انتهى كلامه . والاصول التى تتخذ منها الاشربة هى العنب والزبيب والتمر وكالحبوب كالحنطة والشعير والذرة والفواكه كالاجاص والفرصاد والشهد والفانيذ والالبان . اما العنب فما يتخذ منه خمسة الخمر والباذق والمنصف والمثلث والبختج . والمتخذ من الزبيب شيئان نقيع ونبيذ . والمتخذ من التمر ثلثة السكر والنقيع والنبيذ . والمتخذ من الحبوب والفواكه وغيرها شئ واحد حكما وان اختلف اسما من النقيع لنبيذ العسل كذا فى الكفاية . والاطباء اذا اطلقوا الشراب ارادوا به الخمر واذا قالوا الشراب الممزوج ارادوا به مايمزج بالماء وماليس بممزوج يسمى بالشراب الخالص والصرف . اعلم ان للشراب اربع مراتب الحديث وهو الشراب الذى لم تمض عليه ستة اشهر ويقال له العصير والذى مضت عليه ستة اشهر ولايزيد على سنة يسمى الشراب المتوسط والذى مضى عليه اربع سنين يسمى القديم والمتوسط يسمى العتيق . والشراب

الريحانى هو الشراب الصرف الطيب الرائحة . وقيل هو خالص الصفرة او الحمرة او الخضرة متوسط القوام عطر الرائحة جدا طيب الطعم . قال السديدى هو الشراب الرقيق الاخضر اللون الطيب الرائحة اللطيف القوام الصافى الصرف . والشراب المغسول هو المثلث . وشراب الحصرم وشراب الاجاص هو شربته عند الاطباء لاربه . والفرق بينهما ان الشراب يقوم مع السكر والرب يقوم العصارة بلا سكر كذا فى بحر الجواهر وغيره . فللشراب معنيان احدهما المشروب من المائعات اى السيالات وثانيهما المائع الذى يقوم مع السكر ولذا قال فى بحر الجواهر الا شربة هى السيالات التى يطرح فيها السكر ومايجرى مجراها . والشراب عند الصوفية هو العشق . در كشف اللغات ميكويد شراب نزد سالكان عبارت از عشق ومحبت و بيخودى ومستى است كه از جلوهٔ محبوب حقيقى حاصل شود وساكت وبيخود كرداند وشراب سمع نور عارفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميكردد و آن دل را منور كند .

(الشعب) اعلم ان كل جماعة كثيرة من الناس يرجعون الى اب مشهور بامر زائد فهو شعب كهمدان ودونه القبيلة وهى ما انقسمت فيها انساب الشعب كربيعة ومضر ثم العمارة وهى ما انقسمت فيها انساب القبيلة كقريش وكنانة ثم البطن وهى ما انقسمت فيها انساب العمارة كبنى عبد مناف وبنى مخزوم ثم الفخذ وهى ما انقسمت فيها انساب البطن كبنى هاشم وبنى امية ثم العشيرة وهى ما انقسمت فيها انساب الفخذ كبنى عباس وبنى ابى طالب والحى يصدق على الكل لانه للجماعة المتنازلة بمربع منهم [١] هكذا فى كليات ابى البقاء .

(الشعيبية) بالعين المهملة فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب شعيب بن محمد وهم كالميمونية فى البدع الا فى القدر كذا فى شرح المواقف .

(المنشعب) عند الصرفيين هو المزيد . يعنى الابنية المتفرعة من اصل بالحاق حرف من الحروف الزوايد التى يجمعها قولهم هويت السمان نحو اكرم او بتكرير حرف العين من اية حرف كانت نحو كرم كذا فى الجرجانى .

(الشغب) بالغين المعجمة يجئ فى لفظ المغالطة فى فصل الطاء من باب الغين المعجمة مع بيان القياس المشاغبى .

(الشيبانية) بالمثناة التحتانية فرقة من الخوارج الثعالبة اصحاب شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفى القدرة الحادثة كذا فى شرح المواقف .

---

[١] وكلما تباعدت الانساب ارتفعت المراتب كذا فى الكليات (لمصححه)

فصل الثاء المثلثة

(التشعيث) بالعين المهملة كالتصريف عند اهل العروض هوان يقطع الوتد المجموع ولايكون الا فى الخفيف والمجتث كذا فى عنوان الشرف ومثله فى جامع الصنائع حيث قال تشعيث افكندن متحرك باشد از وتد مجموع وآن مخصوص است بفاعلاتن تا مفعولن شود وهكذا فى رسالة قطب الدين السرخسى قال التشعيث اسقاط احد متحركى فاعلاتن . اما اللام كما هو مذهب الخليل فيبقى فاعاتن فيقل الى مفعولن او العين كما هو مذهب الاخفش فيبقى فالاتن فينقل الى مفعولن ويسمى مشعثا كذا فى الجرجانى .

فصل الجيم

(الشج) بالفتح والتشديد هى جراحة الرأس خاصة فى الاصل ثم استعمل فى غيره من الاعضاء . الشجاج الجمع وفى شرح القانونچه تفرق الاتصال ان كان فى عظم الرأس يسمى على الاطلاق شجة وشجاجا . اعلم ان الشجاج عشرة اقسام وذلك لان قطع الجلد لابد منه للشجة وبعد القطع اما ان يظهر الدم اولا الثانى هوالحارثة وهى التى تخدش الجلد ولا يخرج الدم والاول اما ان يسيل الدم بعد الاظهار اولا الثانى هو الدامعة وهى التى تظهر الدم ولا تسيله كالدمع فى العين والاول اما ان يقطع بعض اللحم اولا الثانى هوالدامية وهى التى تسيل الدم والاول اما ان يكون قطع اكثر اللحم الذى بينه وبين العظم اولا الثانى هو الباضعة وهى التى تقطع الجلد والاول اما ان اظهرت الجلدة الرقيقة الحائلة بين اللحم والعظم اولا الثانى هوالمتلاحمة وهى اتى تأخذ فى اللحم والاول اما ان يقتصر على الاظهار او يتعدى والاول هو السمحاق وهى التى تصل الى السمحاق وهى جلدة رقيقة بين اللحم وعظم الرأس والثانى اما ان ينحصر على اظهار العظم اولا والاول هو الموضحة وهى التى توضح العظم والثانى اما ان يقتصر على كسر العظم اولا والاول هو الهاشمة وهى التى تكسر العظم والثانى اما ان يقتصر على نقل العظم وتحويله من غير وصوله الى الجلدة التى بين العظم والدماغ اولا والاول هو المنقلة وهى التى تنقل العظم بعد الكسر والثانى هو الآمة وهى التى تصل الى ام الرأس وهو الذى فيه الدماغ وهى العاشرة . وبعد هذه الشجاع شجة اخرى وهى الدامغة وهى التى تخرج الدماغ ولاتبقى النفس بعدها عادة فكانت قتلا لاشجة فلهذا لاتعد من الشجاج هكذا فى الهداية والعناية .

(التشنج) بالنون هو تقلص يعرض للعصب يمنع الاعضاء عن الانبساط كذا فى الموجز وبحر الجواهر .

فصل الحاء

(الشرح) بالفتح وسكون الراء المهملة در لغت بمعنى كشاده و پيدا كردن است

ونزد اهل رمل عبارت است از شکلی که حاصل شود از ضرب کردن متن درصاحبخانه ويجئ في لفظ المتن شرح ذلك في نون باب الميم .

(التشريح) بالراء المهملة في اللغة اظهار الشئ وكشفه يقال شرحت الغامض اذا فسرته ومنه تشريح اللحم وفي اصطلاح الاطباء عبارة عن علم تعرف به اعضاء الانسان باعيانها واشكالها واقدارها واعدادها واصنافها واوضاعها ومنافعها . والمناسبة بين المعنيين لاتحتاج الى التشريح واما العلم بكيفية مباشرة التشريح فهو علم آخر يسمى بعلم التشريح المشتمل عليه كتاب جالينوس كذا في شرح القانونچه .

(الشطح) عبارتست ازكلام فراخ كفتن بى التفات ومبالات چنانچه بعضى بندكان هنكام غلبة حال وسكر وغلبات كفته اند فلا قبول لها ولارد لايؤخذ ولايوأخذ چنانكه ابن عربى كويد انا اصغر من ربى بسنتين وبايزيد كويد سبحانى ما اعظم شانى ومنصور كويد انا الحق ووجه عدم قبول آنست كه غير انبياء معصوم كسى نيست شايد كه در باطل افتاده باشد ووجه عدم رد آنست كه از اهل معرفت صادر شده شايدكه باشد نظر او بر معنى باشد كه ديكران ازان محجوب اند پس رد كردن اينجا رد حق باشد پس اسلم آنست كه لا قبول لها ولا رد لاضطراب الطرفين كذا في مجمع السلوك . وفي تعريفات الجرجانى الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى يصدر من اهل المعرفة باضطرار واضطراب وهو من ذلات المحققين فانه دعوى بحق يفصح بها العارف لكن من غير اذن الهى انتهى .

فصل الخاء

(الشدخ) بالفتح وسكون الدال المهملة هو تفرق اتصال في طول العصب وكسر الرأس كذا في بحر الجواهر . وفي شرح القانونچه انكان تفرق الاتصال في العصب طولا يسمى شقا وعرضا يسمى تبرا وان اكثر عدده يسمى شدخا .

(الشمراخية) كروهى اند از خوارج اصحاب عبد الله بن شمراخ كذا في الصراح ويجوزون وطئ النساء برضاهن بلا نكاح و يمثلون بالريحان كذا في تذكرة المذاهب . ودر توضيح المذاهب كفته شمراخيه فرقة است ازفرق متصوفة مبطله ميكويند چون صحبت قديم شود امر ونهى از بنده ميخيزد ونيز بآواز طبل وبهرود خوشدل شوند وزنا مباح ميدارند و بصورت صلاح وتقوى در اطراف عالم ميكردند وافساد ميكنند وقتل ايشان مباح است .

(الشيخ) بالفتح وسكون المثناة التحتانية پير وخواجه شيوخ واشياخ جمع . وشيخة بالكسر

وفتح الياء. وشيخان. ومشيخة. ومشايخ. ومشيوخاء كذلك كذا في الصراح [١]. وفي جامع الرموز في كتاب الصلوة في فصل وسن للمختصر المشايخ بالياء جمع المشيخة بفتح الميم والشين اما مكسورة مع سكون الياء او ساكنة مع فتحها هي اسم جمع فان الاشياخ والشيوخ جمع للشيخ وهو من خمسين او احدى وخمسين او احدى وستين الى آخر العمر وقد يعبر به عما يكثر علمه لكثرة تجاربه ومعارفه. وفيه في كتاب الصوم والشيخ الفاني من جاوز عمره خمسين سمي به لفناء قواه اوللقرب منه انتهى. وفي البرجندي ناقلا من النهاية الشيخ الفاني هوالذي يزداد كل يوم ضعفه الى موته والا لايكون شيخا فانيا. والشيخان عند الفقهاء الحنفية يراد بهما ابو حنيفة وابو يوسف سميا بذلك لانهما استاذان لمحمد رحمهم الله. والمحدثون يطلقون الشيخ على من يروى عنه الحديث كما يستفاد من كتب علم الحديث وقد سبق في المقدمة ان المحدث هو الاستاذ الكامل وكذا الشيخ والامام. والشيخ عند السالكين هوالذي سلك طريق الحق وعرف المخاوف والمهالك فيرشد المريد ويشير اليه بما ينفعه وما يضره. وقيل الشيخ هوالذي يقرر الدين والشريعة في قلوب المريدين والطالبين. وقيل الشيخ الذي يحب عباد الله الى الله ويحب الله الى عباده وهو احب عباد الله الى الله. وقيل الشيخ هوالذي يكون قدسي الذات فاني الصفات. شيخ قطب بختيار اوشي فرمود شيخ آنست كه بقوت نظر باطن زنكار دنيا وجزء آن از دل مريد ببرد تا هيچ كدورتي ازغل وغش وفحش وآلايش دنيا درسينهٔ او نماند. سيد محمد حسيني كيسو دراز ميفرمايد آنكه بر آب باهوا رود وآنچه بكويد همان شود وازمردان غيب ملاقي شود نه طعام خورد نه شراب شيخ نباشد شيخ آن باشد كه بر وكشف ارواح وقبور شود وملاقات ارواح انبيا شود وتجلي افعال وصفات وظهور ذات بود ازعقباتها كذشته اين معنى نقد وقت باشد وآنرا كه اوخليفه كيرد بايدكه بدين صفات متصف باشد. صاحب مجمع السلوك كويدكه شيخ نزد ماهمون باشد كه مستقيم بر شرع باشد آنچه شيخ قطب الدين وسيد محمد ميكويند باشد يا نباشد. والمشيخة هي الدلالة والحقارة في الطريق وشرطه ان يكون عالما بكتاب الله وسنة رسوله عليه السلام وليس كل عالم باهل للمشيخة بل ينبغي ان يكون موصوفا بصفات الكمال ومعرضا عن حب الدنيا والجاه وما اشبه ذلك ويكون قد اخذ هذا الطريق النقي عن شيخ محقق تسلسلت متابعته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وارتاض بامره رياضة بالغة من قلة الطعام والكلام والمنام وقلة الاختلاط مع الانام وكثرة الصوم والصلوة والصدقة ونحو ذلك وبالجملة يكون متخلقا بخلق النبي عليه السلام ولايصلح للتربية والمشيخة المجذوب فانه وان ذاق المقصود لكنه لم يذق الطريق

[١] في المختار جمع الشيخ شيوخ واشياخ وشيخة بوزن عنبة وشيخان بوزن غلمان ومشيخة بفتح الميم والياء بوزن متربة ومشايخ ومشيوخاء بالمد وسكون الشين انتهى (مصححه)

الى الله وكذا لايصلح للمشيخة السالك فقط فالصالح لها اما المجذوب السالك وهو اعلى والیق واما الغیر المجذوب • وفى الاصطلاحات الصوفية الشيخ هو الانسان الكامل فى العلوم الشرعية والطريقة والحقيقة البالغ الى حد التكميل فيها لعلمه بآفات النفوس وامراضها وادوائها ومعرفته بدوائها وقدرته على شفائها والقيام بهداها ان استعدت ووفقت لاهتدائها انتهى • فائدة • اذا وصل المريد الى الشيخ ينبغى ان يحتاط ويجتهد فى معرفة الشيخ انه هل يصلح للشيخية ام لا فان اكثر الطالبين هلكوا فى هذا المنزل بل هلاك عموم الناس كان بالاقتداء بالائمة المضلة وطريقه ان يتفحص انه مستقيم على الشرع وعلى الطريقة والحقيقة فان كان مبتدئا يعرف ذلك من افواه الناس ومن احوال الجماعة الذين يقتدون به ويحبونه ولاينكرون عليه فان علم انه لاينكرون عليه علماء زمانه وبعض العلماء يقتدون به واكياس الناس من الشيوخ والشبان يبايعونه ويرجعون اليه فى طلب الطريقة والحقيقة يعلم انه ماهر فى ذلك فيقتدى به ويعتقد فى قلبه ان لاشيخ له غيره ولايوصله الى الله الا هذا وهذا يسمى توحيد المطلب وانه ركن عظيم • بدانكه يكى بودن شيخ درصورتيست كه شيخ قريب باشد وزنده باشد وموصوف بما ذكر باشد واما اكر بعيد بود ورسيدن نتواند روا بودكه شيخ تربيت وصحبت ديكرى را بكيرد تا در هلاكت نيفتد اما بايدكه پير تربيت وصحبت مخالف آن پير ارادت نباشد تا مريد رابا پير ارادت خللى نيفتد وكذلك بعد ممات پير نيز روا بودكه از بهر ارشاد وتربيت بديكرى توجه نمايد واما اكر موصوف بما ذكر نباشد روا بودكه باوجود آن پير ارادت پير تربيت ديكرى را بكيرد • فقد ذكر فى فتاوى الصوفية يجوز للمريد ان يكون له المشائخ فى الصحبة والارادة والارشاد ولايجب عليه ان يتخذ شيخا واحدا البتة ولايتجاوز عنه قال وقد باحثت فى هذه المسئلة مع اهلها فاستقر الامر على ذلك فصارت مسئلة المريد مسئلة التلميذ وللاقتداء يختار الافضل منهم وهو كالاب الحقيقى وغيره كالرضاعى • و فى فصوص الآداب اكر كسى از نادانى خود بجاهل يابمبتدع و يابكسى كه درو اندك صورت بدعتى باشد متابعت كرده وبا او ارادت آورده يا ازدست او خرقهٔ باطل پوشيده باشد بايدكه باز بخدمت شيخ بحق رود وتجديد ارادت كند وازدست اوخرقه پوشد تا كمراه نشود • شيخ قوام الحق ميفرمايد بفتوى علماء بالله مقتديانى كه بظن كمال متابعت واقتداء بطريقت كرده بودند چون بعلامات ومعامله كمال متابعت علماء طريقت ومشغولى بغير سنن ايشان معلوم شدكه اهل اقتدا نبودند واجب است از روى طريقت كه از اقتداى ايشان باز آيند وبشيخ حقانى متوجه شوند تا حق تعالى كمال روزى كند كذا فى مجمع السلوك • • فائدة • بدانكه چهار پير نزد صوفيه عبارتست از چهار شخص كه حضرت على كرم الله وجهه خرقهٔ خلافت فقركه اولا از رسول صلى الله عليه وسلم باو رسيده بود بايشان ارزانى

فرمود اول حضرت امام حسن دوم حضرت امام حسين سيوم خواجه كميل بن زياد چهارم خواجه حسن بصرى ـ وقيل خرقهٔ فقررا حضرت على تنها بحسن بصرى داد وازوى چهارده خانواده ظاهر شد ـ وقيل خرقهٔ آنحضرت بدو كس رسيد حضرت حسن بصرى وخواجه كميل بن زياد كذا فى مرآة الاسرار ـ

فصل الدال

(التشديد) كالتصريف فى العرف اسم للكيفية العارضة للحرف بالادغام ويقابله التخفيف ـ وعند اهل البديع هو التضمين ويسمى ايضا بالاعنات والالتزام ولزوم مالايلزم ويجئ فى فصل النون من باب الضاد المعجمة ـ

(الشهادة) بالفتح والهاء المخففة لغة خبر قاطع [١] كما فى القاموس وشرعا اخبار بحق للغير على آخر عن يقين وذلك المخبر يسمى شاهدا فقولنا بحق اى بمال اوغيره مما يثبت ويسقط فيشمل حق الله تعالى وحق العبد الا انه يستعمل فى العادة فى حق مالى لا غير كما فى اقرار الكرمانى ـ وقولنا للغير اى حصل لغير المخبر من كل الوجوه كما هو المتبادر فيخرج عنه الانكار فانه اخبار لنفسه فى يده وكذا دعوى الاصل لانه اخبار لنفسه على غيره وكذا دعوى الوكيل فانه ليس اخبارا للغير من كل الوجوه ـ وقولنا على آخر يخرج الاقرار فانه اخبار للغير على نفسه ـ وقولنا عن يقين يخرج لا خبار الذى هو عن حسبان وتخمين ولابد من قيد آخر وهوقولنا فى مجلس الحكم اى مجلس القضاء كما فى فتح القدير ليخرج ماليس فى مجلس الحكم فانه لايسمى شهادة كذا فى جامع الرموز والبرجندى وغيرهما ـ وعند الصوفية هى عالم الملك كما فى كشف اللغات ـ [٢]

(الشهود) رؤية الحق بالحق ـ

(شهود المفصل فى المجمل) رؤية الكثرة فى الذات الاحدية ـ

(شهود المجمل فى المفصل) رؤية الاحدية فى الكثرة كذا فى الاصطلاحات الصوفية ـ

(شهادة الاصول) عند اهل الاصول هى مقابلة الوصف الملائم بقوانين الشرع لتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة كما يقال لا تجب الزكوة فى ذكور الخيل فلا تجب فى اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى مايكفى فى ذلك اصلان

[١] يختص بمعنى يتضمن ضرر غير المخبر فيخرج الاقرار (لمصححه)

[٢] فى التعريفات وهى فى الشريعة اخبار عن عيان بلفظة الشهادة فى مجلس القاضى بحق للغير على آخر ـ فالاخبارات ثلثة اما بحق للغير على آخر وهو الشهادة او بحق للمخبر على آخر وهو الدعوى او بالعكس وهو الاقرار (لمصححه)

واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعى فمتعذر اومتعسر ـ وصاحب التنقيح فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ـ مثاله الولاية على الثيب الصغيرة قياسا على الولاية على البكر الصغيرة والعلة الصغر وهى علة ملائمة وشهادة الاصل موجودة ههنا فان له اصلا معينا وهو الولاية على البكر الصغيرة يوجد فى ذلك جنس الوصف او نوعه وهو الصغر ـ وقال الشافعى يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل ـ والتوضيح يطلب من التوضيح والتلويح ـ

(الشاهد) عند الفقهاء ماعرفت آنفا وعند المحدثين مامر فى لفظ المتابعة فى فصل العين من باب التاء المثناة الفوقانية ـ وعند اهل المناظرة مايدل على فساد الدليل لتخلف اولاستلزامه المحال كذا فى الرشيدية وبهذا المعنى وقع الشاهد فى تعريف النقض الاجمالى ـ وعند اهل العربية الجزئى الذى يستشهد به فى اثبات القاعدة لكون ذلك الجزئى من التنزيل او من كلام العرب الموثوق بعربيتهم وهو اخص من المثال ويجئ فى فصل اللام من باب الميم ـ والشاهد عند اهل التصوف هو التجلى كما فى بعض الرسائل ـ ودر كشف اللغات ميكويد شاهد نزد سالكان حق را كويند باعتبار ظهور وحضور زيرا كه حق بصور اشياء ظاهر شده كه هو الظاهر عبارت از آنست ودر عرف شاهد مرد خوب صورت را كويند انتهى ـ ونزد منجمان مزاحم را كويند چنانكه در فصل ميم ازباب زاى معجمه كذشت ـ والشواهد عند اهل الرمل هى اربعة اشكال فى الزائجة تسمى بالزوائد وقدسبق فى فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة ـ وفى الجرجانى الشاهد هو فى اللغة عبارة عن الحاضر وفى اصطلاح القوم الصوفية عبارة عماكان حاضرا فى قلب الانسان وغلب عليه ذكره فان كان الغالب عليه العلم فهو شاهد العلم وان كان الغالب عليه الوجد فهو شاهد الوجد وان كان الغالب عليه الحق فهو شاهد الحق انتهى ـ

(شواهد الحق) هى حقائق الاكوان فانها تشهد بالمكون ـ

(شواهد التوحيد) هى تعينات الاشياء فان كل شئ له احدية بتعين خاص يمتاز بها عن كل ماعداه كما قيل ـ شعر ـ ففى كل شئ له آية ـ تدل على انه واحد ـ

(شواهد الاشياء) اختلاف الاكوان بالاحوال والاوصاف والافعال كالمرزوق يشهد على الرازق والحى على المحيى والميت على المميت وامثالها كذا فى الاصطلاحات الصوفية ـ

(الشهيد) هو فى الشرع يطلق على الشهيد فى احكام الدنيا مثل عدم الغسل وغيره وهو الشهيد الحقيقى شرعا ـ ويطلق ايضا بطريق الاتساع على الغريق والحريق والمبطون والمطعون والغريب والعاشق وذات الطلق وذى ذات الجنب وغيرهم مماكان لهم ثواب

المقتولين كما اشير اليه فى المبسوط وغيره فهم شهداء فى احكام الآخرة . والشهيد فى الاصل من الشهود اى الحضور او من الشهادة اى الحضور مع المشاهدة بالبصر او البصيرة ثم سمى به من قتل فى سبيل الله تعالى اما لحضور الملائكة اياه تنزل عليه الملائكة واما لحضور روحه عنده تعالى كما فى المفردات فهو على الاول بمعنى المفعول وعلى الثانى بمعنى الفاعل . [۱] وعرف الشهيد فى احكام الدنيا صاحب مختصر الوقاية بانه مسلم طاهر بالغ قتل ظلما و لم يجب به مال و لم يرتث . فالمسلم احتراز عن الكافر فيغسل كذا قيل . وفيه انه لا يجب غسل كافر اصلا وانما يباح غسل كافر غير حربى له ولى مسلم كما فى الجلالى فالحق انه جنس فلا يحترز به عن شئ . والطاهر من ليس به جنابة ولا حيض ولا نفاس ولا انقطاع احدهما كما هو المتبادر فاذا استشهد الجنب يغسل وهذا عند ابى حنيفة رح خلافا لهما واذا انقطع الحيض والنفاس فاستشهدت فهو على هذا الخلاف واذا استشهدت قبل الانقطاع تغسل على اصح الروايتين عنه كما فى المضمرات [۲] . وقيد البالغ احتراز عن الصبى فانه يغسل عنده اذ الشهادة صفة مدح يستحق الانسان بعقل ولا عقل له يعتد به فاذا قتل المجنون غسل ايضا عنده خلافا لهما [۳] فعلى هذا خرج المجنون ايضا بهذا القيد فلا حاجة الى قيد عاقل كما ظن . ولو قيل بدل بالغ مكلف يكون حسنا . وقوله قتل ظلما اى بان يقتله اهل الحرب او البغى او قطاع الطريق او المكابرون عليه فى المصر ليلا بسلاح او غيره او نهارا بسلاح او خارج المصر بسلاح او غيره فاذا قتل فى قتال هؤلاء لم يغسل . وانما قال قتل لانه اذا مات ولو فى المعركة غسل . وانما قال ظلما لانه لو قتل برجم اوقصاص اوتعزير او افتراس سبع اوسقوط بناء اوغرق او حرق او خلق اونحوها غسل بلا خلاف كما لو قتل لبغى اوقطع طريق اوتعصب . وقوله ولم يجب به مال اى لم يجب على القاتل او عاقلته به اى بنفس ذلك القتل مال اى دية فلا تضره الدية الواجبة بالصلح اولصيانة الدم عن الهدر كما اذا قتل احد الابوين ابنه اذ يجب فيهما القصاص الا انه اسقط بالصلح وحرمة الابوة مثلا على ان فى شهادته روايتين كما فى الكافى . وقوله ولم يرتث اى لم يصبه شئ من مرافق الحيوة هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندى . بدانكه شهيد بردو قسم است اول شهيد حقيقى وتعريف آن مفصلا كذشت دوم شهيد حكمى و آن بسيار اند ودر كتابهاى فتاوى واحاديث مختلف است لهذا براى ضبط واحاطه آنها را از اكثر كتب فقه وفتاوى واحاديث وغيره فراهم آورده درين مقام جمع كرده شد تا كلفت مراجعت

[۱] هذا مبنى على ان يؤخذ من الشهود واما على انه من الشهادة فلانه مشهود له بالجنة او لان عليه شاهدا يشهد له وهو دمه وجرحه او لانه شاهد على من قتله بالكفر (لمصححه)

[۲] وحاصله انها تغسل قبل الانقطاع فى الاصح كما بعده وفى رواية لا تغسل قبله لان الغسل لم يكن واجبا عليها كما لو انقطع قبل الثلاث فانها لا تغسل بالاجماع كما فى السراج والمعراج (لمصححه)

[۳] لان السيف اغنى عن الغسل لكونه طهرة ولا ذنب للصبى ولا للمجنون (لمصححه)

بسوى كتب مختلفه نافتد والله مسهل كل امر . بدانكه شخص مسلم كه در وبا وطاعون بميرد ويادرتپ يابعلت اسهال يا باستسقا يابا انتفاخ بطن وفات يابد يا بشكستن كشتى وجز آن در آب غرق شود يا زير سقف خانه ويادبوار يابنا يا درخت يا سنك وامثال آنها فوت شود يا در حالت ولادت فرزند ويا در درد زه كه ولد وى بيرون نيامد ويا عقب ولادت از صدمهٔ تولد ولد جانش برود يا در راه سفر حج يا در غربت كه كسى از اقربا واحبا در آن وقت حاضر نباشد ويا درسفر ديكر كه مسنون يا مستحب باشد مانند سفر براى زيارت مسنون روضهٔ متبركهٔ آنحضرت صلى الله عليه وسلم ويا سفر بيت المقدس ويا سفر براى زيارت اولياء ويا شهداء ويا علماء ويا در سفر براى طلب علم دين ويا براى طلب راه خدا بسلوك طريقت وطريق سلوك ويا در شب جمعه ويا در آتش يادر قحط از كرسنكى ويا از تشنكى وامثال آنها بميرد يا درندهٔ از شير وكرك ومانند آن اورا بدرد يا بخورد ويا مار وكژدم وامثال آنها اورا بكزد ويا ظالمى اورا بكشد در امر معروف ويا نهى منكر بجا آوردو يا راه زنان ويا دز دان اورا بكشند يا كسى اورا خطاء كشته باشد ويا باقسام ديكر مثل جارى مجرى خطا ويا قتل بالتسبيب . خلاصه آنكه فعلى كه موجب ديت باشد يا كسى اورا زهر داد تا هلاك شد ويا از برق يعنى از برق چنان روشنى افتدكه از هيبت آن جان دهد ويا از آواز رعدكه ازصدمهٔ آن جانش برود ويا از افتادن صاعقه ممات يابد ويا در عشق بميرد كه از لوث نيت فسق وفجور پاك باشد وعشق خودرا افشا نكند وشخصيكه دوام باوضوء باشد تا آنكه باوضوء توديع حيات نمايد يا درعين حالت نماز وصال يابد پس اين جمله شهيدان حكمى اند كه در روز جزا اجر شهيدان يابند بفضله تعالى وايشان را غسل دادن وكفن پوشانيدن واجب است هكذا فى كتب الفقه والفتاوى والاحاديث .

(المشاهدة) هى الادراك باحدى الحواس الظاهرة او الباطنة . والمشاهدات هى المحسوسات وقد تجعل اعم اواخص منها وقدسبق فى فصل السين من باب الحاء . وشارح التجريد اطلق المشاهدات على قضايا قياساتها معها . والمشاهدة عند اهل السلوك رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة كأنه رآه بالعين ويجئ فى لفظ الوصال فى فصل اللام من باب الواو . ودركشف اللغات ميكويد شهود بضمتين نزد سالكان رؤيت حق است بحق يعنى كاسى كه از مراتب كثرات موهومات صورى ومعنوى عبور نموده باشد و بمقام توحيد عيانى رسيده وبديدهٔ حق بين بحكم كنت بصره الذى يبصر به در صور جميع موجودات بديدهٔ حق مشاهده نمايد چون خودرا وتمام موجودات را قائم بحق بيند لاجرم غيرية واثنينية از پيش نظرش بر خاسته باشد وهرچه بيند حق بيند وهرچه داند حق داند .

(المشيد) بفتح المثناة التحتانية المشددة درلغت بناى بلند كرده ودراز كرده كما فى كنز اللغات ـ ونزد بلغاء كلا ميست كه نقطهاى حروف منقوطهٔ اوهمه مستعليه باشند ـ مثاله ـ شعر ـ كفتم زغم عشق تو من شاد شوم ـ واز نام خوش تو ازغم آزاد شوم ـ كذا فى مجمع الصنائع ـ

فصل الذال

(الشاذ) بتشديد الذال لغة المنفرد وعند اهل العربية كالصرفيين والنحاة مايكون مخالف القياس من غير ان ينظر الى قلة وجوده وكثرته فى الاستعمال نحو قود ـ واما ما قل وجوده فيسمى نادرا سواء خالف القياس اولا كجز عال وما يكون فى ثبوته كلام يسمى ضعيفة كقرطاس بالضم فان الفصيح بكسر القاف كذا فى الجار بردى شرح الشافية فى بحث تعيير الزائد بلفظه ـ وفى بحر المواج فى تفسير قوله تعالى كذلك يبين الله لكم الآيات الكلام الوارد قبل وضع القواعد النحوية ان خالف قاعدة الكل او الجمهور يسمى شاذا على الصحيح بخلاف ما ورد بعده فانه ان خالف الكل يسمى ممنوعا وان خالف الجمهور يسمى شاذا انتهى ـ وعند المحدثين حديث رواه المقبول مخالفا لمن هو اولى منه وهذا هو المعتمد ويقابله المحفوظ وهو مارواه اولى من ذلك الراوى المقبول و يقرب منه ماقيل الشاذ ما خالف الراوى الثقة فيه جماعة الثقات بزيادة اونقص وبالجملة فراوى الشاذ قوى وراوى المحفوظ اقوى منه بمزيد ضبط او كثرة عدد لان العدد الكثير اولى بالحفظ من الواحد اوغير ذلك من وجوه الترجيحات وبهذا عرفه الشافعى وجماعة من العلماء ـ وقال الخليلى وعليه حفاظ الحديث الشاذ ماليس له الا اسناد واحد شذبه اى تفرد به شيخ ثقة او غيره فما كان من غير ثقة فمتروك لايقبل وما كان عن ثقة توقف فيه ولا يحتج به فلم يعتبر المخالفة وكذا لم يقتصر على الثقة ـ وقال الحاكم الشاذ هوالحديث الذى يتفرد به ثقة من الثقات وليس له اصل متابع لذلك الثقة فلم يعتبر المخالفة ولكن قيد بالثقة ـ قال ابن الصلاح اما ما حكم عليه بالشذوذ فلا اشكال فيه واما ما ذكراه فمشكل بما يتفرد به العدل الحافظ الضابط كحديث انما الاعمال بالنيات هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه ومقدمة شرح المشكوة والقسطلانى ـ اعلم ان النسبة بين الشاذ والمنكر العموم من وجه لاجتماعهما فى اشتراط المخالفة وافتراق الشاذ بان راويه ثقة او صدوق والمنكر راويه ضعيف ـ وابن الصلاح سوى بينهما وقال المنكر بمعنى الشاذ فغفل عن هذا التحقيق كذا فى شرح النخبة ـ وفى شرحه اعلم ان النسبة تارة تعتبر بحسب الصدق وتارة بحسب الوجود وتارة بحسب المفهوم والاخير هو المقصود ههنا ـ اعلم ان فى بعض الحواشى المعلقة على شرح النخبة قال الشاذ له تفاسير ـ الاول مايخالف فيه الراوى لمن هو ارجح منه ـ والثانى مارواه

المقبول مخالفا لمن هو اولى منه والمقبول اعم من ان يكون ثقة او صدوقا هو دون الثقة . والثالث مارواه الثقة مخالفا لما رواه من هو اوثق منه وهذا اخص من الثانى كما ان الثانى اخص من الاول . والرابع مايكون سوء الحفظ لازما لراويه فى جميع حالاته فان كان سوء الحفظ عارضا يسمى مختلطا . والمقصود بسوء الحفظ ترجح جانب الاصابة على جانب الغلط . والخامس ماينفرد به شيخ . والسادس ماينفرد به ثقة ولا يكون له متابع . والسابع وقد ذكره الشافعى ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الناس انتهى . وفى الاتقان الشاذ من القراءة مالم يصح سنده كقراءة ملك يوم الدين بصيغة الماضى ونصب يوم واياك تعبد بصيغة المخاطب المجهول .

فصل الراء

(الشتر) بفتح الشين والتاء المثناة الفوقانية فى اللغة العيب والقصان وعند اهل العروض هو الخرم بعد القبض فى مفاعيلن كما ان الثرم هو الخرم بعد القبض فى فعولن كذا فى بعض الرسائل العربى فيبقى بعد الشتر من مفاعيلن فاعلن والجزء الذى فيه الشتر يسمى اشتر كما فى عروض سيفى والمنتخب فعلى هذا يحمل كلام عنوان الشرف حيث قال الشتر اجتماع الخرم والقبض وقد عرفت ايضا فى لفظ الثرم فى باب الثاء المثلثة .

(الشجرة) الانسان الكامل مدبر هيكل الجسم الكلى فانه جامع الحقيقة منتشر الدقائق الى كل شئ فهو شجرة وسطية لاشرقية وجوبية ولا غربية امكانية بل امر بين الامرين اصلها ثابت فى الارض السفلى وفرعها فى السموات العلى ابعاضها الجسمية عروقها وحقائقها الروحانية فروعها والتجلى الذاتى المخصوص باحدية جمع حقيقتها الناتج فيها بسر انى انا الله رب العالمين ثمرتها كذا فى الجرجانى .

(المشجر) بفتح الجيم المشددة نزد شعراء داخل است در موشح وآن بيتى است كه راست نويسند وآن راتنهٔ درخت تصور كنند ونام آن بيت اصل كونندوبعد ازيك طرف بيت اصل هم از لفظ اول آن بيت بيتى انشا كنند وبنويسند وچنين در طرف دوم بازاء لفظ دوم آن بيت اصل بيتى ديكر انشاكنند وبنويسند درين فرع كوئى دو لفظ از بيت اصل است باز از بيت اصل سه لفظ در صد بيت فرع درهر دو طرف آورند وهمچنين تا اتمام كنند .

(المشجر المطير) بالياء المثناة التحتانية نزد شان عبارت است ازآنكه در حشو ابيات مشجر آورند ودر صدر نام پرندكان بنويسند وصورت شان هم درنقش آورند آن را مشجر مطير متصور نامند هكذا فى جامع الصنائع وچون ازمثال مشجر مطير استعلام مثال مشجر حاصل مى شود بر مثالش اقتصار نموده شد .

( )

مثال اول مشجر مطیر

صلا بیت دوش دیدم نظاره ها و من جلوه قمری خوش ور بستان

که آواز نغمهٔ بلبل * عقلا هر طرف شد مستان

بشاخ گل قمری * عقل را می ربود از ایشان

صلصل * در یکی کوی از سر اغصان

که مرا قرار قدرت یزدان

که دو بر صد دل و جان

خوش خزان

[illegible]

مثال دوم مشجر مطیر

اصل بیت: تمنشا در گلشن و فاخته رخ نور است بعض قد و قامت سرو صنوبر است

سایهٔ پرور مرغان ثنای خوانش * قمری

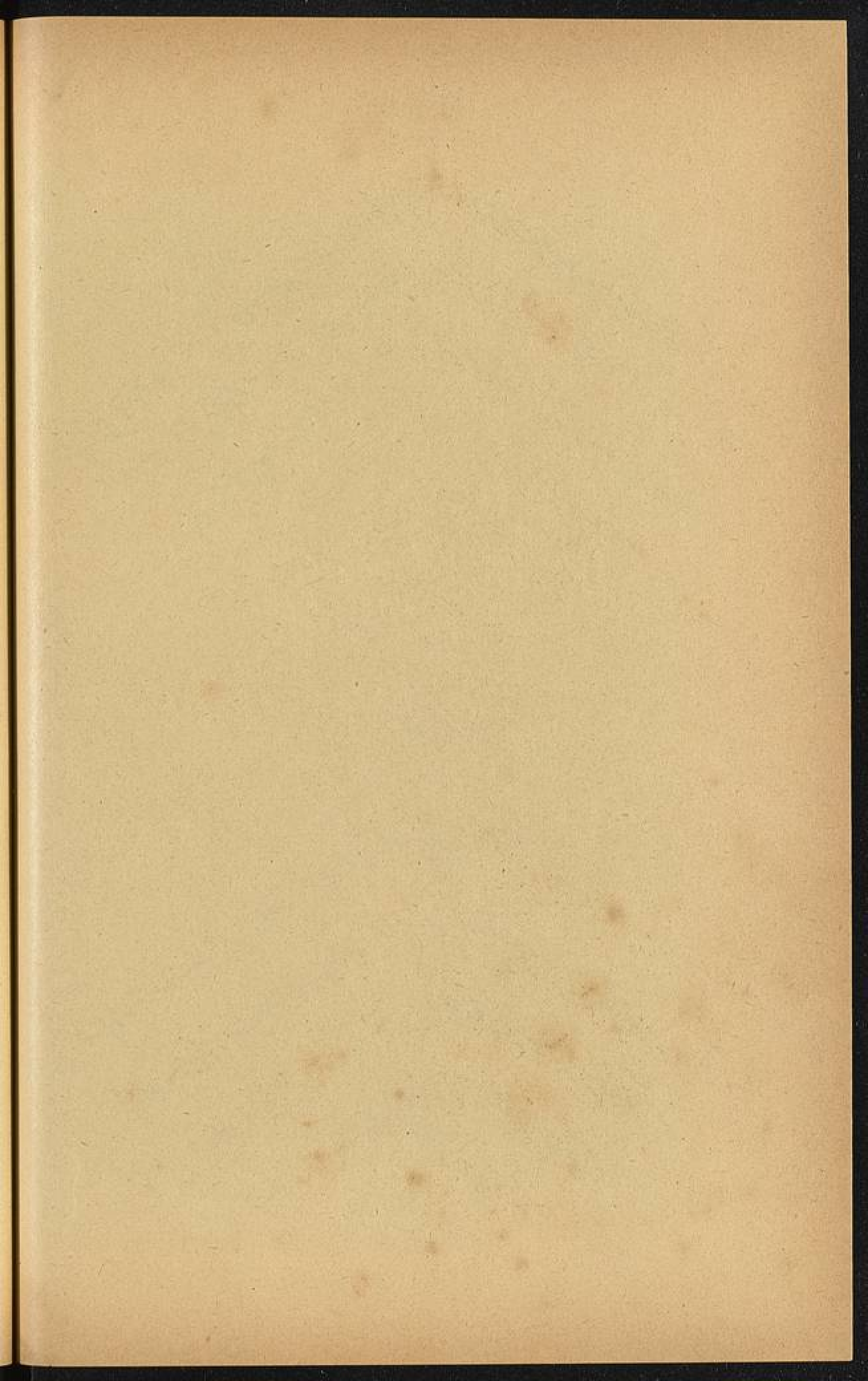
جوش عربی * در معرفت ورق و رقش خامش دفتر است * هزار

در باغ دل نشاند ثنا از شاخ در چمد است * بلبل

او نه دگر سایه پرور است * طوطی

چو عرعر است * کبوتر است

[illegible]



(الشر) بالفتح والتشديد ضد الخير وقدسبق فى فصل الراء من باب الخاء المعجمة .

(الشطر) بالفتح وسكون الطاء المهملة عند اهل العروض نقص النصف من اجزاء الدائرة كذا فى رسالة قطب الدين السرخسى . وفى عنوان الشرف المشطور ماذهب شطره انتهى اى هو دائرة ذهب نصفها وان شئت قلت بيت ذهب نصفه او بحر ذهب نصفه ولذا يقال البيت مشطور والرجز مشطور ولذا وقع فى بعض الرسائل المشطور بيت ذهب نصفه . ومثل له بقوله يالا ئمى فى الهوى . لو ذقته لم تلم انتهى وهذا البيت من البسيط المشطور .

(التشطير) كالتصريف عند بعض اهل البديع قسم من السجع كما عرفت فى باب السين المهملة وهو جعل كل من شطرى البيت سجعة مخالفة لاختها اى للسجعة التى فى الشطر الآخر . وقولنا سجعة مفعول ثان للجعل بناء على انه يجوزان يسمى كل فقرتين مسجعتين سجعة تسمية للكل باسم الجزء كقوله . شعر . تدبير معتصم بالله منتقم . لله مرتغب فى الله مرتقب . مرتغب اى راغب فيما يقربه من رضوان الله مرتقب اى منتظر ثوابه او خائف عقابه فالاول سجعة مبنية على الميم والثانى على الباء كذا فى المطول .

(الشعر) بالكسر وسكون العين لغة الكلام الموزون المقفى كما فى المنتخب وعند اهل العربية وهو الكلام الموزون المقفى الذى قصد الى وزنه وتقفيته قصدا اوليا والمتكلم بهذا الكلام يسمى شاعرا فمن يقصد المعنى فيصدر عنه كلام موزون مقفى لايكون شاعرا الاترى ان قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله تعالى الذى انقض ظهرك ورفعنا لك ذكرك فانه كلام موزون مقفى لكن ليس بشعر لان الاتيان به موزونا ليس على سبيل القصد يعنى ليس مقصوده تعالى ان يكون هذا الكلام شعرا على حسب اصطلاح الشعراء ولذا قال الله وماعلمناه الشعر وماينبغى له ان هو الا ذكر للعالمين[١] فان الشاعر يكون المعنى منه تابعا للفظ لانه يقصد لفظا يصح به وزن الشعر اوقافيته فيحتاج الى التخيل لمعنى يأتى به لاجل ذلك اللفظ فاذا صدر منه كلام فيه متحركات وساكنات يكون شعرا لانه قصد منه الاتيان بالفاظ حروفها متحركة وساكنة كذلك والمعنى يتبعه والحكيم قصد المعنى فجاء على تلك الالفاظ فيكون اللفظ منه تبعا للمعنى وعلى هذا لو صدر من النبى عليه السلام كلام كثير موزون مقفى لايكون شعرا لعدم قصده الى اللفظ قصدا اوليا . كما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم حين اصيبت اصبعه بالقطع والجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد قال تحسرا وحزنا . هل انت الا اصبع دميت . وفى سبيل الله مالقيت . وهذا لايسمى شعرا لعدم القصد وقد مر فى لفظ الرجز فى فصل الزاء من باب الراء . ويؤيد ما ذكرنا

[١] نظم الآية ان هوالاذكر وقرأن مبين (لمصححه)

انك اذا تتبعت كلام الناس فى الاسواق تجد فيـه ما يكون موزونا واقعا فى بحر من بحور الشعر ولا يسمى المتكلم به شاعرا ولا الكلام شعرا لعدم القصد الى اللفظ اولا . وههنا لطيفة وهوان النبى عليه السلام قال ان من الشعر لحكمة يعنى قد يقصد الشاعر اللفظ اولا فيوافقه معنى حكمى كما ان الحكيم قد يقصـد معنى فيوافقه وزن شعرى لكن الحكيم بسبب ذلك الوزن لايصير شاعرا و الشاعر بسبب ذلك الذكر يصير حكيما حيث سمى النبى عليه السلام شعره حكمة ونفى الله كون النبى شاعرا وذلك لان اللفظ قالب المعنى والمعنى قلب اللفظ وروحه فاذا وجد القلب لا ينظر الى القالب فيكون الحكيم الموزون كلامه حكيما ولايخرجه عن الحكمة وزن كلامه و الشاعر الموعظ كلامه حكيما هكذا ذكر الامام الرازى فى التفسير الكبير فى سورة يس فى تفسير قوله تعالى وما علمناه الشعر . وبالجملة فالشعر ما قصد وزنه اولا و بالذات ثم يتكلم به مراعى جانب الوزن فيتبعه المعنى فلا يرد مايتوهم من ان الله تعالى لاتخفى عليه خافية وفاعل بالاختيار فا لكلام الموزون الصادر عنه سبحانه معلوم له تعالى كونه موزونا وصادر عن قصد واختيار فلا معنى لنفى كون وزنه مقصودا لان الكلام الموزون وان صدر عنه تعالى عن قصد واختيار لكن لم يصدر عن قصد اولى وهو المقصود ههنا فتأمل كذا ذكر الچلپى فى حاشية شرح المواقف . فائدة . لا بأس بالشعر اذا كان توحيدا اوحثا على مكارم الاخلاق من جهاد وعبادة وحفظ فرج وغض بصر وصلة رحم وشبهه او مدحا للنبى عليه السلام والصالحين بما هوالحق وكان ابو بكر وعمر شاعرين وكان على اشعر الثلثة ولما نزل والشعراء يتبعهم الغاوون الآية جاء حسان وابن رواحة وغيرهم الى النبى صلى الله عليه وسلم وكان غالب شعرهم توحيدا وذكرا فقالوا يارسول الله قد نزلت هذه الآية والله يعلم انا شعراء فقال عليه السلام ان المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه وان الذى ترمونهم به نضح النبل ونزل كذا ذكراحمد الرازى فى تفسيره . وفى البيضاوى ايضا مثله حيث قال والشعراء يتبعهم الغاوون الم ترانهم فى كل واد يهيمون لان اكثر مقدماتهم خيالات لاحقيقة لها واغلب كلماتهم فى النسيب بالحرم وذكر صفاة النساء والغزل والابتهاء وتمزيق الاعراض فى القدح فى الانساب والوعد الكاذب والافتخار الباطل ومدح من لا يستحقه والاطراء فيه ثم قال قوله الاالذين آمنوا الآية استثناء للشعراء المؤمنين الصالحين الذين يكثرون ذكر الله ويكون اكثر اشعارهم فى التوحيد والثناء على الله والحث على طاعته ولو قالوا هجوا ارادوا به الانتصار ممن هجاهم مكافحة هجاة المسلمين كعبدالله بن رواحة وحسان بن ثابت وكعب بن زهير وكان عليه السلام يقول لحسان قل وروح القدس معك انتهى . التقسيم ذكر فى بعض الرسائل العربى اعلم ان ابا الحسن الاهوازى ذكر فى كتاب القوافى ان الشعر عند العرب ينقسم اربعة اقسام . الاول القصيدة وهو الوافى الغير المجزو لانهم قصدوا به

اتم ما يكون من ذلك الجنس . الثانى الرمل وهو المجزو رباعيا كان اوسداسيا لانه اقصر عن الاول فشبه بالرمل فى الطواف وقد يسمى هذا ايضا قصيدة . الثالث الرجز وهو ما كان على ثلثة اجزاء كمشطور الرجز والسريع سمى بذلك لتقارب اجزائه وقلة حروفه تشبيها بالناقة التى فى مشيها ضعف لداء يعتريها . الرابع الخفيف وهو المنهوك واكثر ماجاء فى ترقيص الصبيان واستقاء الماء من الآبار وانما يدعى الرامل شاعرا اذا كان الغالب على شعره القصيدة اعنى القسمين الاولين فان كان الغالب عليه الرجز سمى راجزا انتهى كلامه (فائدة) اكثر برآنند كه شعر از يك بيت كمتر نباشد و بيت دو مصراع است كذا فى عروض سيفى . والشعر عند المنطقيين هو القياس المركب من مقدمات يحصل للنفس منها القبض اوالبسط ويسمى قياسا شعريا كما اذا قيل الخمر ياقوتية سيالة تنبسط النفس ولو قيل العسل مرة مهوعة تنقبض . والغرض منه ترغيب النفس وهذا معنى ماقيل هو قياس مؤلف من المخيلات والمخيلات تسمى قضايا شعرية . وصاحب القياس الشعرى يسمى شاعرا كذا فى شرح المطالع وحاشية السيد على ايساغوجى .

(الشاعر) عند اهل العربية من يتكلم بالشعر اى الكلام الموزون المذكور وعند المنطقيين من يتكلم بالقياس الشعرى وقد عرفتهما . قالوا شعراء العرب على طبقات . جاهليون كامرئ القيس وطرفة وزهير . مخضرمون وهو اى المخضرم من قال الشعر فى الجاهلية ثم ادرك الاسلام كلبيد وحسان . وقد يقال لكل من ادرك دولتين واطلقه المحدثون على كل من ادرك الجاهلية وادرك حيوة النبى صلى الله عليه وسلم وليست له صحبة ولم يشترط بعض اهل اللغة نفى الصحبة وقد مر فى فصل الميم من باب الخاء المعجمة . ومتقدمون ويقال الاسلاميون وهم الذين كانوا فى صدر الاسلام كجرير والفرزدق . ومولدون وهم من بعدهم كبشار . ومحدثون وهم من بعدهم كابى تمام والبحترى . ومتأخرون كمن حدث بعدهم من شعراء الحجاز والعراق ولا يستدل فى استعمال الالفاظ بشعر هؤلاء بالاتفاق كما يستدل بالجاهليين والمخضرمين والاسلاميين بالاتفاق . واختلف فى المحدثين فقيل لايستشهد بشعرهم مطلقا واختاره الزمخشرى ومن حذا حذوه . وقيل لايستشهد بشعرهم الا بجعلهم بمنزلة الراوى فيما يعرف انه لامساغ فيه سوى الرواية ولامدخل فيه للدراية هذا خلاصة ما فى الخفاجى وغيره من حواشى البيضاوى فى تفسير قوله كلما اضاء لهم مشوا فيه الآية .

(الشعر) بالفتح والسكون موى . والشعر الزائد شعر زائد يخالف للمنابت الطبيعية بان يكون منبته غير موضع الاشفار بل يكون قريبا مما يلى العين . والشعر المنقلب شعر ينبت فى الجفن عند موضع الاشفار ويكون رأسه منقلبا الى داخل العين . والعروق الشعرية عروق دقاق كالشعر تنبت من محدب الكبد كذا فى بحر الجواهر .

(الشعور) بضمتين هو ادراك الشئ من غير ثبات وهذا عند الحكماء وهو اول مراتب وصول النفس الى المعنى فاذا حصل الوقوف قيل لذلك تصور فاذا بقى ذلك بحيث لواراد استرجاعه امكنه ذلك قيل حفظه ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر والتذكر من خواص الانسان كالذكر كذا فى بحر الجواهر ۔ وفى الخفاجى حاشية البيضاوى فى تفسير قوله تعالى وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون الآية الشعور الاحساس اى الادراك بالحس الظاهر ۔ وقد يكون بمعنى العلم ۔ وصرح الراغب انه مشترك بينهما ۔ وذهب بعضهم الى ان اصله هذا وذاك مجاز منه صار لشهرته فيه حقيقة عرفية ۔ والمشاعر الحواس ولها معان اخر كمناسك الحج وشعائره انتهى وقدمر فى لفظ الذهن فى فصل النون من باب الذال المعجمة ان المشاعر هى القوى الدراكة اى النفس وآلاتها بل جميع القوى العالية والسافلة ۔

(الشعيرة) بالفتح جو وقد يطلق على وزن ستة خرادل وقدسبق فى لفظ المثقال فى فصل اللام من باب الثاء المثلثة ۔ ويطلق ايضا على ورم مستطيل يظهر على طرف الجفن يشبه الشعير فى شكله كما فى بحر الجواهر ۔

(الشكر) بالضم وسكون الكاف لغة هو الحمد وعرفا هو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما ۔ وذلك الفعل ۔ اما فعل القلب اعنى الاعتقاد باتصافه بصفات الكمال والجلال اوفعل اللسان اعنى ذكر ما يدل عليه ۔ اوفعل الجوارح وهو الاتيان بافعال دالة على ذلك ۔ وهذا شكر العبد لله تعالى وشكر الله للعبدان يثنى على العبد بقبول طاعته وينعم عليه بمقابله ويكرمه بين عباده هكذا فى تعريفات الجرجانى ۔ والشكر عرفا صرف العبد جميع ما انعم الله عليه من السمع والبصر وغيرهما الى ما خلق له واعطاه لاجله كصرفه النظر الى مطالعة مصنوعاته والسمع الى ما تلقى ماينبئ عن مرضياته والاجتناب عن منهياته ۔ ودر صحائف در صحيفهٔ هزد هم مى آورد شكر اهل كمال بيشتر درمصايب وبلايا بود از هموم وغموم كه راضى باشند از اينجا قومى باشند كه خبر از غم وشادى ندارند ازغم وشادى ومحنت وراحت آزادانند انتهى ۔ ثم الفرق بين الشكر والحمد اللغويين ان الحمد اعم منه باعتبار المتعلق فان متعلقه النعمة وغيرها ومتعلق الشكر النعمة فقط والشكر اعم من الحمد باعتبار المورد فان مورد الشكر اللسان والجنان والاركان ومورد الحمد هو اللسان فقط فكان بينهما عموم وخصوص من وجه وكذا الحال بين الشكر والمدح سواء كان المدح اعم من الحمد او مرادفا له وكذا الحال بين الحمد اللغوى وبين الحمد العرفى وكذا الحال بين الشكر العرفى والحمد اللغوى والشكر اللغى والحمد العرفى مترادفان كما عرفت هكذا يستفاد من شرح المطالع وحواشيه ۔ واما الفرق بين الشكر اللغوى والعرفى فاقول ان الشكر

اللغوى اعم من العرفى لان صرف العبد جميع ما انعم الله الخ يصدق عليه انه فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب الانعام ولا ينعكس كما لا يخفى لان اللغوى كما يكون لله تعالى كذلك يكون لغيره قال عليه السلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله بخلاف العرفى فانه مختص بالله تعالى وكذا الحال بين الحمد العرفى والشكر العرفى كما لايخفى .

(الشكور) من يرى عجزه عن الشكر . وقيل هو الباذل وسعه فى اداء الشكر بقلبه ولسانه وجوارحه اعتقادا واعترافا وعملا . وقيل الشاكر من يشكر على الرخاء والشكور من يشكر على البلاء . وقيل الشاكر من يشكر على العطاء والشكور من يشكر على المنع كذا فى الجرجانى .

(الشهر) بالفتح وسكون الهاء ماه وقد سبق فى لفظ السنة فى فصل النون من باب السين مع بيان اقسامه من الشهر الشمسى والقمرى والحقيقى والوسطى والاصطلاحى .

(المشهور) عند اهل الشرع اسم خبر كان من الآحاد فى الاصل اى فى الابتداء وهو القرن الاول ثم انتشر فى القرن الثانى حتى رونه جماعة لايتصور تواطؤهم على الكذب فيكون كالمتواتر بعد القرن الاول . والمقصود من الآحاد هو الخبر الذى يرويه واحد او اثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه فلايخرج عن كونه خبر آحاد بان كان المخبر متعددا بعد ان لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار . وقيل هو ما تلقوه العلماء بالقبول كذا فى بعض شروح الحسامى . فى شرح النخبة وشرحه المشهور ماله طرق واسانيد محصورة باكثر من اثنين اى الثلثة فصاعدا مالم تجتمع شروط المتواتر ويسمى بالمستفيض على رأى جماعة من الفقهاء . ومنهم من غاير بينهما بان المستفيض يكون فى ابتدائه وانتهائه سواء والمشهور اعم من ذلك . ومنهم من قال ان المستفيض ماتلقته الامة بالقبول بدون اعتبار عدده ولذا قال ابو بكر الصرفى هو والمتواتر بمعنى واحد . ثم المشهور كما يطلق على مامر كذلك يطلق على مااشتهر على الالسنة فيشتمل ماله اسناد واحد فصاعدا وما لايوجد له اسناد اصلا انتهى . وفى الاتقان القرأة المشهورة ما صح سنده ولم يبلغ درجة المتواتر و وافق العربية والرسم واشتهر عند القراء فلم يعدوه من الغلط ولا من الشواذ انتهى ﴿ فائدة ﴾ اختلف فى المشهور فبعض اصحاب الشافعى على انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن . وابو بكر الجصاص وجماعة من اصحاب ابى حنيفة على انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة . وعيسى بن ابان من اصحاب ابى حنيفة على انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين فكان دون المتواتر فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على الكتاب وهو اختيار الامام قاضى ابى زيد وعامة المتأخرين . قال ابو البشر حاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول من اصحاب ابى حنيفة يكفر جاحده

وعند الفريق الثانى منهم لايكفر . ونص شمس الائمة على ان جاحده لايكفر بالاتفاق وعلى هذا لايظهر اثر الاختلاف فى الاحكام كذا فى بعض شروح الحسامى .

(المشهورات) فى عرف العلماء هى قضايا يعترف بها الناس وهى من المقدمات الظنية وليس المقصود بالناس الاستغراق الحقيقى اذلا قضية يعترف بهاجميع افراد الانسان بل العرفى من قرن او اقليم او بلدة اوصناعة اوغير ذلك ولا بد من اعتبار الحيثية اى يحكم بها العقل لاجل اعتراف الناس ليخرج الاوليات او يقال بخروجها لكونها من اقسام الظنيات . والقول بانه يجوز ان يكون بعض القضايا من الاوليات باعتبار ومن المشهورات باعتبار لايعبأبه لانه لايمكن ان تكون قضية يقينية باعتبار وظنية باعتبار فظهر فساد ماقيل الجدل قياس مركب من قضايا مشهورة اومسلمة ولن كانت فى الواقع يقينية اواولية على انه يستلزم تداخل الصناعات الخمس هكذا حقق المولوى عبد الحكيم فى حاشية شرح الشمسية . وفى الصادق الحلوائى حاشية الطيبى المشهورات فى المشهور ما اعترف به جميع الناس اوجمهورهم اوجماعة من اهل الصناعة او من غيرهم . اما . لكونها حقة جلية كقولنا الضدان لايجتمعان او مناسبة للحق الجلى مع مخالفتها اياه بقيد جلى فتكون مشهورة مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشىء حكم شبهه وهو حق لا مطلقا بل فيما هو شبه له . اولا شتماله على مصلحة عامة كقولنا الظلم قبيح والعدل حسن . اولما يقتضيه الاستقراء كقولنا عسكر سلطاننا شجعان . اولما فى طباعهم كالرقة كقولنا مراعاة الضعفاء محمودة والحمية كقولنا كشف العورة مذموم اولما انه من عاداتهم من غير نفع لهم كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند اومن شرائع وآداب كالامور الشرعية وغيرها . ولكل قوم مشهورات بحسب آدابهم وعاداتهم ولكل اهل صناعة ايضا مشهورات بحسب صناعاتهم تسمى مشهورات خاصة ومحدودة كما ان مشهورات كافة الناس وجمهورهم تسمى مشهورات مطلقة دائمة وآراء محمودة ان لم تكن يقينية . والمشهورات جاز ان تكون يقينية بل اولية لكن بجهتين مختلفتين وما لا يكون كذلك ربما تبلغ شهرته الى حيث يلتبس بالاوليات الا ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بالاوليات دون المشهورات وهى قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة بخلاف الاوليات فانها صادقة البتة . وربما يختص اسم المشهورات بما لا تكون يقينية لابتناء حكم القول بها على مجرد الشهرة بل هذا القول هو المشهور . وقدتطلق المشهورات على مايشبه المشهورات الحقيقية وتسمى مشهورات فى بادى الرأى كقولنا القاتل الاجير يعان ولو كان ظالما انتهى .

(الاشارة) معناه بديهى وهى قسمان اشارة عقلية واشارة حسية وللاشارة ثلثة معان . الاول المعنى المصدرى الذى هو فعل اى تعيين الشىء بالحس . الثانى المعنى الحاصل بالمصدر

وهو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهى الى المشار اليه . وهذا الامتداد . قد يكون امتدادا خطيا فكأن نقطة خرجت من المشير وتحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا انطبق طرفه على نقطة من المشار اليه . وقديكون امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذى هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه فكأن خطا خرج من المشير فرسم سطحا انطبق طرفه على خط المشار اليه . وقد يكون امتدادا جسميا ينطبق السطح الذى هو طرفه على السطح من الجسم المشار اليه فكأن سطحا خرج من المشير فرسم جسما انطبق طرفه على سطح المشار اليه . الثالث تعيين الشئ بالحس بانه هنا او هناك او هذه بعد اشتراكها فى انهما لا تقتضى كون المشار اليه بالذات محسوسا بالذات وتفترق بان الاول والثانى لا يجب ان يتعلقا اولا بالجوهر بل ربما يتعلقان اولا بالعرض وثانيا بالجوهر لانهما لايتعلقان بالمشار اليه اولا الا بان يتوجه المشير اليه اولا فكل من الجوهر والعرض يقبل ذلك التوجه وكذا ما هو تابع له والثالث يجب ان يتعلق اولا بالجوهر وثانيا بالعرض فانه وان كان تابعا لتوجه المشير لكن التوجه بان المشار اليه هنا او هناك لايتعلق اولا الا بماله مكان بالذات هكذا ذكر مرزا زاهد فى حاشية شرح المواقف فى مقدمة الامور العامة . وقد تطلق على حكم يحتاج اثباته الى دليل وبرهان كما وقع فى المحاكمات ويقابله التنبيه بمعنى ما لا يحتاج اثباته الى دليل كما يجئ فى فصل الهاء من باب النون . والاشارة عند الاصوليين دلالة اللفظ على المعنى من غير سياق الكلام له ويسمى بفحوى الخطاب ايضا نحو وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ففى قوله تعالى له اشارة الى ان النسب يثبت للاب . وهى من اقسام مفهوم الموافقة كما يجئ هناك وفى لفظ النص ايضا فى فصل الصاد من باب النون . واهل البديع فسروها بالاتيان بكلام قليل ذى معان جمة وهذا هو ايجاز القصر بعينه لكن فرق بينهما ابن ابى الاصبع بان الايجاز دلالة مطابقية ودلالة الاشارة اما تضمن او التزام فعلم منه انه اراد بها ما تقدم من اقسام المفهوم اى اراد بها الاشارة المسماة بفحوى الخطاب هكذا يستفاد من الاتقان فى نوع المنطوق والمفهوم ونوع المنطوق والمفهوم الايجاز . وعلم الاشارة قد سبق فى المقدمة . ثم الاشارة اذا لم تقابل بالصريح كثيرا مايستعمل فى المعنى الاعم الشامل للصريح كما فى چلپى المطول فى تعريف علم المعانى فعلى هذا يقال اشار الى كذا كذا فى بيان علم السلوك وان كان المشار اليه مصرحا به فيما سبق . واسماء الاشارة فى فصل الراء من باب السين .

فصل السين المهملة

(الشمس) بالفتح وسكون الميم فى اللغة آفتاب وعرفها اهل الهيئة بانه جرم كروى مصمت مستنير بالذات مركوز فى جرم الخارج المركز مفرق فيه بحيث يساوى قطره ثخن الخارج المركز ويماس سطحها بسطحيه ويجئ توضيحه فى لفظ الفلك فى فصل الكاف

من باب الفاء . وعند اصحاب الكيميا تطلق على الذهب كما ان القمر يطلق عندهم على الفضة . وعند الصوفية هى النور اى الحق سبحانه . وفى كشف اللغات آفتاب در اصطلاح سالكان كنايت ازروح است زيراكه روح در بدن بمنزلهٔ آفتاب است ونفس بمنزلهٔ ماهتاب وازين سبب كفته اند كه چون سالك نورى مثل ماهتاب بيند بداند كه اين نور روح است انتهى . وطريقة الشمس ومجرى الشمس والدائرة الشمسية هى دائرة البروج وقد سبق فى فصل الراء من باب الدال .

فصل الصاد المهملة

(الشخص) بالفتح وسكون الخاء المعجمة كالبدن. [١] الاشخاص والشخوص والاشخص الجمع كذا فى المذهب . وفى عرف العلماء هو الفرد المشخص المعين . والشخصية هى القضية المخصوصة وقد سبق فى فصل الصاد من باب الخاء المعجمة . اعلم ان الشخص فى اصطلاح المنطقيين عبارة عن الماهية المعروضة للتشخصات والعارض وتقييده يكون خارجا عنها وانما الاعتبار فى اللحاظ فقط دون الملحوظ فالماهية الكلية عين حقيقة الاشخاص وانما التغاير بينهما فى اللحاظ فقط من دون ان يدخل امر فى نفس احدهما دون الآخر وهذا عند المتأخرين من المحققين واما عند المتقدمين فالشخص عندهم عبارة عن الماهية مع القيد دون التقييد . والتفصيل ان الطبيعة الكلية . قد تؤخذ بالنظر الى امور محصلة لها كالاجناس بالنسبة الى الفصول مثلا الحيوان اذا اخذ بالنسبة الى الناطق يسمى مخلوطة ونوعا وتسمى هذه المرتبة مرتبة الخلط واذا اخذ بشرط نفى الناطق تكون مادة محمولة على الاول وتسمى مجردة ومعراة وتسمى هذه المرتبة مرتبة التعرية واذا اخذ لا بشرط شئ اى لا بشرط شئ ولا بشرط نفى شئ تسمى مطلقة وتسمى هذه المرتبة مرتبة الاطلاق .وقد تؤخذ بالنظر الى العوارض الغير المحصلة كالانسان بالنظر الى تشخص زيد مثلا فطبيعة الانسان اذا اخذت مع التشخص الخاص مثلا تكون مخلوطة تتصور فيها المراتب الاربع . احديها كون التقييد والقيد كلاهما داخلين وهذا يسمى بالفرد . وثانيتها كون كليهما خارجين وانما التقييد فى اللحاظ فقط من دون ان يجعل جزء من الملحوظ وهذا هو المسمى بالشخص عند المحققين من المتأخرين واما عند المتقدمين فالقيد داخل فى اللحاظ دون التقييد . وثالثها ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وهذا هو المسمى بالحصة عندهم . ورابعتها ان يكون القيد داخلا و التقييد خارجا وهذا القسم مما لا اعتبار له عندهم ولهذا لم يسموه باسم و بعضهم ضبطوها بالشعر الفارسى .

. شعر .

. چو تقييد وقيد است داخل بود فرد . وكر هردو خارج بود شخص اى مرد .

[١] الشخص فى الاصل سواد الانسان تراه من بعيد ثم استعمل فى ذاته (لمصححه)

• چوقيد است خارج ازو هست حصه • دكر قسم باقى رها كن ز قصه •
هكذا فى شرح السلم للمولوى حسن الكهنوى فى خاتمة بحث الكلى و غيره و التشخص هو التعين وهو يطلق بالاشتراك على معنيين . الاول كون الشئ بحيث يمتنع فرض اشتراكه بين كثيرين و حاصله امتناع الاشتراك بين كثيرين و هو يحصل من نحو الوجود الذهنى ويلحق الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية لان الحمل والانطباق وما يقابلهما من شان الصور دون الاعيان و الاختلاف بالكلية و الجزئية انما هو لاختلاف الادراك دون المدرك فالشئ اذا ادرك بالحواس وحصل فيها كان جزئيا و اذا ادرك بالعقل وحصل فيه كان كليا ويدل عليه ان ماذكروه فى تعريف الكلى والجزئى يظهر منه كلية اللاشئ ونحوه فان تصور هذه المفهومات لايمنع عن فرض الشركة وانفسها تمنع عنه . والثانى كون الشئ ممتازا عما عداه وحاصله الامتياز عن الغير وهو يحصل بالوجود الخارجى اى بالوجود الحقيقى الذى هو حقيقة الواجب تعالى على تقدير وحدة الوجود و حقيقة ماعينه متعينة بنفسها على تقدير تعدد الوجود و لايراد بحصول الامتياز بالوجود الخارجى ان الوجود ينضم الى الشئ فيصير المجموع شخصا بل يراد به ان الشئ يصير بالوجود ممتازا عما عداه كما انه يصير به مصدر الآثار . ويمكن ان ينبه عليه بان تمايز العرضين المتماثلين يحصل من وجودهما فى الموضوعين وكذا تمايز الصورتين المتماثلتين يحصل من وجودهما فى المادتين لما تقرر ان وجود العرض فى نفسه هو بعينه وجوده فى الموضوع ووجود الصورة فى نفسها هو وجودها فى المادة بعينه . و قال المعلم الثانى هوية الشئ تعينه و وحدته و خصوصيته و وجوده المتفرد له كلها واحدة يعنى ان الحيثية التى بها يصير موجودا هى بعينها حيثية بها يصير مشخصا وواحدا فالوجود والتشخص والوحدة مفهومات متغايرة ومابه التشخص و مابه الوجود و مابه الوحدة امر واحد فظهر ان التشخص بكلا المعنيين امر اعتبارى و مابه التشخص على المعنى الاول هو نحو الوجود الذهنى الذى هو امر اعتبارى و على المعنى الثانى هو الوجود الحقيقى الذى هو موجود بنفسه فتأمل . لكن مذهب جمهور العلماء ان التعين امر وجودى هو موجود فى الخارج هكذا حقق مرزا زاهد فى حاشية شرح المواقف . وقال شارح المواقف النزاع لفظى فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج و يمتاز عنها فى الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية فى الخارج منضما اليها فيه و لا منافاة بينهما و تمام البحث يطلب منه (قال المولوى حسن الكهنوى فى شرح سلم العلوم تشخص الشئ عبارة عما يفيد الامتياز للشئ المعروض به من حيث انه معروض به وبه يمتاز عما عداه سواء كان كليا او جزئيا خارجيا او ذهنيا . ثم اعلم ان الشخص الخارجى لايحصل فى ذهن من الاذهان لانه اما ان يكون باقيا فى الخارج اولا وعلى الاول يلزم تعدد الشخص الواحد الخارجى فى امكنة

متعددة و هذا محال و على الثانى يلزم انعدام الشخص الخارجى عند تصوره و هذا ظاهر البطلان و اذا كان كذلك فلا يحصل من زيد عند تصور هويته الخارجية الا الحقيقة الكلية لزيد مع التشخص الذهنى الخاص الكاشف لتلك الهوية الخارجية بحيث لايحتمل غيره وهذا الشخص الحاصل فى الذهن مباين فى الوجود للهوية الخارجية • و بهذا التقرير يحل الاشكال المشهور و هو ان الصورة الخارجية لزيد و الصورة الحاصلة منه فى اذهان متعددة كلها متصادقة فكانت كل واحدة من تلك الصور متكثرة مع انها جزئيات انتهى من الشرح •)

(الشخوص) عند الاطباء نوع من الجمود • وقيل هو السهر السباتى وقد مر فى فصل الباء الموحدة من باب السين •

فصل الطاء المهملة

(الشرط) بالفتح و سكون الراء المهملة فى اللغة بيمان و تعليق كردن چيزى بچيزى كذا فى الصراح • وفى كنز اللغات شرط بچيزى وابستن قول يا فعل • و آنچه باو وابسته باشد حصول قول يا فعل انتهى لكن قال المولوى عبد الحكيم فى حاشية الفوائد الضيائية فى القاموس الشرط الزام الشئ و التزامه نقل فى الاصطلاح الى تعليق حصول مضمون جملة بحصول اخرى • و حروف الشرط هى الحروف الدالة على التعليق انتهى ففهم من هذا ان التعليق معنى اصطلاحى للنحاة و المفهوم من كتبهم ان الشرط هو اللفظ الذى دخلت عليه اداة الشرط يدل عليه قولهم كلم المجازاة تدخل على الفعلين لسببية الفعل الاول و مسببية الفعل الثانى و تسمى الجملة الاولى شرطا و الثانية جزاء • وقد صرح فى التلويح فى فصل مفهوم الموافقة و المخالفة ان الشرط فى اصطلاح النحاة مادخل عليه شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول و مسببية الثانى ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق • وهذا اى الشرط النحوى هو محل النزاع • بين الحنيفة • حيث يقولون التعليق بالشرط لايوجب العدم عند العدم • و بين الشافعية • حيث يقولون بايجابه اياه انتهى • قيل مقصودهم بالسبب مجرد التوصل فى اعتقاد المتكلم ولو ادعاء فيؤول الى الملازمة الادعائية الاترى الى قولك ان تشتمنى اكرمك فان الشتم فيه ليس سببا حقيقيا للاكرام ولا الاكرام سببا حقيقيا له لاخارجا ولا ذهنا لكن المتكلم اعتبر تلك النسبة بينهما اظهاراً لمكارم الاخلاق يعنى انه بمكان يصير الشتم الذى هو سبب الاهانة عند الناس سبب الاكرام عنده انتهى • ثم الشرط • فى العرف العام هو مايتوقف عليه وجود الشئ كذا فى التلويح فى فصل مفهوم الموافقة والمخالفة ايضا

فهذا يشمل الركن و العلة . و فى اصطلاح الحكماء يطلق على قسم من العلة و هو الامر الوجودى الموقوف عليه الشئ الخارج عنه الغير المحل لذلك الشئ ولا يكون وجود ذلك الشئ منه ولا لاجله ويسمى آلة ايضا و المعدوم الموقوف عليه الشئ الخ يسمى ارتفاع المانع وعدمه . وفى اصطلاح الفقهاء والاصوليين هو الخارج عن الشئ الموقوف عليه ذلك الشئ الغير المؤثر فى وجوده كالطهارة بالنسبة الى الصلوة كذا فى شرح آداب المسعودى وهذا اصطلاح المتكلمين ايضا . قال فى التلويح فى فصل مفهوم الموافقة والمخالفة الشرط فى اصطلاح المتكلمين مايتوقف عليه الشئ و لايكون داخلا فى الشئ و لا مؤثرا فيه انتهى فبقيد التوقف خرج السبب و العلامة اذ السبب طريق الى الشئ ومفض اليه من غير توقف لذلك الشئ عليه و العلامة دالة على وجود الشئ من غير تأثير فيه و لا توقف له عليه . فقولهم لا يكون داخلا احتراز عن الركن و القيد الاخير احتراز عن العلة لوجوب كونها مؤثرة و معنى التأثير ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه اوجنسه القريب فى الشئ الآخر لاالايجاد كما فى العلل العقلية . وبالجملة فالشرط امر خارج يتوقف عليه الشئ ولايترتب عليه كالوضوء فانه يتوقف عليه وجود الصلوة و لا يترتب عليه فالشرط يتعلق به وجود الحكم لاوجوبه . وفى العضدى و حاشيته للتفتازانى قال الغزالى الشرط ما يوجد المشروط دونه و لا يلزم ان يوجد عنده . و او رد عليه انه دور لانه عرف الشرط بالمشروط . واجيب بان ذلك بمثابة قولنا شرط الشئ ما لايوجد ذلك الشئ بدونه و ظاهر ان تصور حقيقة المشروط غير محتاج اليه فى تعقل ذلك . وقال الآمدى الشرط مايتوقف عليه المؤثر فى تأثيره لافى ذاته فيخرج جزء السبب و سبب السبب لكنه يشكل بنفس السبب ضرورة توقف تأثير الشئ على تحقق ذاته و لا خفاء انه مناقشة فى العبارة و الا فتوقف ذات الشئ على نفسه بمعنى انه لا يوجد بدونه ضرورى . قيل و المختار فى تعريفه ان يقال هو ما يستلزم نفيه نفى امر لا على جهة السببية فيخرج السبب . والفرق بين السبب والشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشئ بمثله فى الخفاء والمعنى المميز هو التأثير و الافضاء و استلزام الوجود للوجود حيث يوجد فى السبب دون الشرط . و الاولى ان يقال شرط الشئ ما يتوقف عليه صحة ذلك الشئ لا وجوده كالوضوء للصلوة و استقبال القبلة لها و كالشهود للنكاح . و ينقسم الشرط الى عقلى وشرعى و عادى و لغوى . اما العقلى فكالحيوة للعلم فان العقل هو الذى يحكم بان العلم لايوجد الا بحيوة . واما الشرعى فكالطهارة للصلوة فان الشرع هو الحاكم بذلك . واما العادى فكالنطفة فى الرحم للولادة . واما اللغوى فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط و الآخر المعلق به هو الجزاء . ثم الشرط اللغوى صار استعماله فى السببية غالبا يقال ان دخلت الدار فانت طالق و المقصود ان

الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية ٠
وفيما لم يبق للمسبب امر يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب
والشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضئ فهم منه انه
لا يتوقف اضائته الا على طلوعها انتهى ٠ وقد قسم السيد السند الشرط الى عقلى وعادى
وشرعى ويجئ فى لفظ المقدمة فى فصل الميم من باب القاف ٠ اعلم ان الحنفية قالوا الشرط
على اربعة اضرب ٠ شرط محض وهو ما يمتنع بدونه وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت
العلة فيصير الوجود مضافا الى الشرط دون الوجوب وهو اما حقيقى يتوقف عليه وجود
الشئ فى الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح واما
جعلى يعتبره المكلف وتعلق عليه تصرفاته فانه اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت
طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المراة
التى اتزوجها طالق لانه فى معنى ان تزوجت امرأة فهى طالق باعتبار ان ترتب الحكم
على الوصف تعليق له به كالشرط ٠ وشرط فيه معنى العلة وهو الذى لا تعارضه علة
تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه اى اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم
اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة فى توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت
حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبيه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق
امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضى بوقوع
الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه
الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن جميع معارضة العلة الصالحة
لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اى التعليق جميعا فالضمان
على شهود التعليق لانهم شهود العلة ٠ وشرط فيه معنى السببية وهو الذى اعترض عليه
فعل فاعل مختار غير منسوب اليه اى الذى حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير
منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض
على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبعى كما اذا
شق زق الغير فسال الماء فتلف وخرج ما اذا كان المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب
على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولذا يضمن كما اذا
حل قيد عبد الغير لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذى هو علة التلف صار
كالسبب له اذ السبب يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها فالحل شرط للاباق
اذ القيد كان مانعا له ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد وليس هذا
الفعل منسوبا الى الشرط اذ لايلزم ان تكون كل مايحل القيد ابق البتة وقد تقدم هذا الحل
على الاباق فهو فى حكم الاسباب ٠ وشرط مجازا اى اسما ومعنى لا حكما وهو اول الشرطين

اللذين علق بهما حكم اذ حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود وذلك يضاف الى آخرهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما لتوقف الحكم عليه فى الجملة كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط الاول شرط اسما لا حكما فلو وجد الشرطان فى الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء و ان لم يوجدا فى الملك او وجد الاول فى الملك دون الثانى فلا شك انه لاينزل الجزاء و ان وجد الثانى فى الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء فتطلق عندنا لان المدار آخر الشرطين و الملك انما يحتاج اليه فى وقت التعليق و فى وقت نزول الجزاء و اما فيما بين فلا . وعند زفر لاتطلق لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لوكان الاول يوجد فى الملك دون الثانى لا تطلق فكذا عكسه هذا . و ذكر فخر الاسلام قسما خامسا وسماه شرطا فى معنى العلامة كالاحصان فى الزنا ولا شك انه العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط و لذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية . و قد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهو فى معنى العلة و ان عارضته فان كان سابقا كان فى معنى السبب و ان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وان شئت فارجع الى التوضيح و التلويح . اعلم ان الظاهر ان اطلاق الشرط على هذه المعانى على سبيل الاشتراك او الحقيقة والمجاز على قياس مامر فى السبب ومايجئ فى العلة والله اعلم بحقيقة الحال .

(الشرطية) عند النحاة هى الجملة المصدرة باداة الشرط فنحو العدد اما زوج او فرد ليس جملة شرطية عندهم و قد سبق فى لفظ الجملة فعلى هذا الشرطية هى مجموع الشرط والجزاء . وقد تطلق الشرطية على جملة الجزاء وحده فانها يصدق عليها انها جملة منسوبة الى الشرط صرح بهذا الفاضل الجلبى فى حاشية المطول . و عند المنطقيين هى القضية المركبة من قضيتين احديهما محكوم عليها و الاخرى محكوم بها ويجئ توضيح ذلك فى لفظ القضية فى فصل الياء من باب القاف . فالحكم فى الشرطية عندهم بين المقدم والتالى بخلاف اهل العربية فان الحكم عندهم فى الجزاء فقط والشرط قيد له فالجزاء ان كان خبرا فالجملة الشرطية خبرية نحو ان جئتنى اكرمك وان كان انشاء فالجملة الشرطية انشائية نحو ان جاءك زيد فاكرمه كما فى المطول و قد سبق تحقيقه فى لفظ الاسناد فى فصل الدال من باب السين . ثم الشرطية عند المنطقيين على قسمين لانها ان اوجبت او سلبت حصول احدى القضيتين عند حصول الاخرى فمتصلة و ان اوجبت او سلبت انفصال احديهما عن الاخرى فمنفصلة . فالمتصلة الموجبة هى التى يحكم فيها باتصال تحقق قضية بتحقق قضية اخرى و السالبة هى التى يحكم فيها بسلب ذلك الاتصال . و المقصود من الحكم بالاتصال ان يكون مدلوله المطابقى ذلك لئلا ينتقض تعريف كل من المتصلة والمنفصلة بالاخرى بناء على تلازم الشرطيات . ثم المتصلة ثلثة

اقسام لانها ان اكتفى فيها بمطلق الاتصال ايجابا او سلبا تسمى متصلة مطلقة . وان قيد الاتصال بكونه لزوميا سميت متصلة لزومية موجبة كانت كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او سالبة كقولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود . وان قيد الاتصال بكونه اتفاقيا سميت متصلة اتفاقية موجبة كانت كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق او سالبة كقولنا ليس ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق . اعلم انه لابد فى اللزومية ان يكون بين طرفيها علاقة توجب ذلك الاتصال او سلبه . والمقصود بالعلاقة ههنا شئ بسببه يستصحب المقدم التالى سواء كان موجبا لذلك الاستصحاب اولا فقيد توجب ذلك احتراز عما لايوجبه (والعلاقة على ثلثة اقسام . الاول ان يكون المقدم علة للتالى كما فى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود . والثانى بالعكس كما فى قولنا اذا كان النهار موجودا فالشمس طالعة . والثالث ان يكون كلاهما معلولين لعلة واحدة كما فى قولنا ان كان النهار موجودا فالعالم مضئ فان وجود النهار واضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس هكذا فى شروح السلم) واما الاتفاقيات فانها وان كانت مشتملة على علاقة باعتبار ان المعية فى الوجود لابدله عن علة لانها امر ممكن الا ان العلاقة فيها غير موجبة لاستصحاب التالى المقدم بخلاف اللزوميات حتى اذا لاحظ العقل المقدم حكم بامتناع انفكاك التالى بداهة او نظرا مثلا اذا لاحظ العقل ان طلوع الشمس علة لوجود النهار يحكم بامتناع انفكاك وجود النهار عند طلوع الشمس واذا لاحظ ناهقية الحمار عند ناطقية الانسان لايحكم بامتناع الانفكاك بينهما . وبالجملة فاللزومية ماحكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين لعلاقة توجب ذلك او بلاوقوع ذلك الاتصال والاتفاقية ماحكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين او بلاوقوعه لا لعلاقة اى من غير وجود علاقة تقتضى ذلك او من غير اعتبارها فعلى التوجيه الاول لا تجتمع اللزومية والاتفاقية بخلاف التوجيه الثانى . والمنفصلة الموجبة هى التى يحكم فيها بالتنافى بين القضيتين اما فى الصدق والكذب معا اى فى التحقق والانتفاء معا وتسمى منفصلة حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا . واما فى الصدق فقط اى من غير ان تتنافيا فى الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب وتسمى مانعة الجمع كقولنا اما ان يكون هذا الشئ شجرا واما ان يكون حجرا . واما فى الكذب فقط اى من غير ان تتنافيا فى الصدق وتسمى مانعة الخلو كقولنا اما ان يكون هذا الشئ لاشجرا واما ان يكون لاحجرا . والمنفصلة السالبة هى التى يحكم فيها بسلب ذلك التنافى اما فيهما معا وتسمى حقيقية كقولنا ليس اما ان يكون هذا الحيوان انسانا واما ان يكون كاتبا . او فى الصدق فقط وتسمى مانعة الجمع كقولنا ليس اما ان يكون زيد انسانا اويكون ناطقا . او فى الكذب فقط وتسمى مانعة الخلو كقولنا ليس اما ان يكون هذا انسانا او يكون فرسا . ثم المنفصلة مطلقا حقيقية كانت او مانعة الجمع او مانعة الخلو موجبة كانت او سالبة

ان حكم فيها بالتنافى او بسلب التنافى مطلقا سميت منفصلة مطلقة و ان قيد التنافى او سلبه بالعناد سميت منفصلة عنادية وان قيد بالاتفاق سميت منفصلة اتفاقية . اعلم ان كلية الشرطية اى كونها كلية ان يكون التالى لازما فى المتصلة اللزومية و معاندا فى المنفصلة العنادية على جميع التقادير اى الاوضاع التى لا تنافى مقدمية المقدم اى يمكن حصول المقدم عليها سواء كانت محالة فى انفسها كقولنا كلما كان الفرس انسانا كان حيوانا فان معناه ان لزوم حيوانية الفرس ثابت للانسانية على جميع الاوضاع التى يمكن اجتماعها مع انسانية الفرس من كونه ضاحكا او كاتبا او ناطقا الى غير ذلك وهى محالة فى انفسها او لم تكن محالة كقولنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا فمعناه ان لزوم حيوانية زيد للانسانية ثابت مع كل وضع يمكن ان يجامع انسانية زيد من كونه قائما او قاعدا او كاتبا الى غير ذلك و هى ممكنة فى انفسها . وجزئية الشرطية ان يكون التالى لازما او معاندا للمقدم على وضع معين . و اهمالها باهمال الاوضاع و الامثلة غير خافية . و بالجملة فالحكم فى الشرطية ان كان على تقدير معين فالشرطية مخصوصة و شخصية و الا فان بين كمية الحكم بانه على جميع التقادير او بعضها فمحصورة كلية او جزئية و الا فمهملة و الطبيعية ههنا غير معقولة .

(الشرطى) قسم من القياس الاقترانى و يجئ فى لفظ القياس فى فصل السين من باب القاف .

(المشروطة) عند المنطقين تطلق على شيئين . احدهما المشروطة العامة و هى القضية التى حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط وصف الموضوع اى بشرط ان يكون ذات الموضوع متصفا بوصف الموضوع اى يكون لوصف الموضوع دخل فى تحقق الضرورة . مثال الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا (فان تحرك الاصابع ليس بضرورى الثبوت لذات الكاتب بل ضرورة ثبوته انما هى بشرط اتصافها بوصف الكتابة . ومثال السالبة قولنا بالضرورة لاشئ من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتبا فان سلب سكون الاصابع عن ذات الكاتب ليس بضرورى الا بشرط اتصافها بالكتابة هكذا فى القطبى) . و قد يقال المشروطة العامة على القضية التى حكم فيها بضرورة الثبوت او بضرورة السلب فى جميع اوقات ثبوت الوصف . و الفرق بينهما ان الاول يجب ان يكون للوصف مدخل فى الضرورة بخلاف الثانى فان الحكم فيها بامتناع الانفكاك فى وقته فيجوز ان يستند الى علة غيره فقولك كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا بالمعنى الاول صادق و بالمعنى الثانى كاذب لان حركة الاصابع ليست ضرورية للانسان فى وقت كتابته و هو وقت الظهر مثلا اذ الكتابة التى هى شرط تحقق الضرورة ليست ضرورية لذات الكاتب فى شئ من الاوقات فماظنك بالشئ الذى هو

مشروط بالكتابة و هو حركة الاصابع فالمعنى الاول اعم من وجه من الثانى و يجئ مايوضح هذا فى لفظ الضرورة فى فصل الراء من باب الضاد المعجمة ، وثانيهما المشروطة الخاصة و هى المشروطة العامة بالمعنى الاول مع قيد اللادوام بحسب الذات فهى من القضايا الموجهة المركبة بخلاف المشروطة العامة فانها بكلا المعنيين من القضايا الموجهة البسيطة ، وانما قيد اللادوام بحسب الذات لان المشروطة العامة هى الضرورة بحسب الوصف والضرورة بحسب الوصف دوام بحسب الوصف و الدوام بحسب الوصف يمتنع ان يقيد باللادوام بحسب الوصف فان قيد تقييدا صحيحا فلابد ان يقيد باللادوام بحسب الذات حتى تكون النسبة فيها ضرورية و دائمة فى جميع اوقات وصف الموضوع لادائمة فى بعض اوقات ذات الموضوع ، فالمشروطة الخاصة الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا لا دائما فالجزء الاول منها هو المشروطة العامة الموجبة و الجزء الآخر اى لا دائما هو السالبة المطلقة العامة ، اذ مفهوم اللادوام هو قولنا لا شئ من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل لان ايجاب المحمول للموضوع اذا لم يكن دائما كان معناه ان الايجاب ليس متحققا فى جميع الاوقات و اذا لم يتحقق الايجاب فى جميع الاوقات تحقق السلب فى الجملة وهو معنى السالبة المطلقة العامة هكذا فى القطبى) و السالبة كقولنا لا شئ من الكاتب بساكن الاصابع بالضرورة مادام كاتبا لا دائما فالجزء الاول مشروطة عامة سالبة و الثانى مطلقة عامة موجبة (اى قولنا كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل و هو مفهوم اللادوام لان السلب اذا لم يكن دائما لم يكن متحققا فى جميع الاوقات و اذا لم يتحقق السلب فى جميع الاوقات تحقق الايجاب فى الجملة و هو الايجاب المطلق العام و هذا هو معنى المطلقة العامة الموجبة هكذا فى القطبى) .

(الشرط) بالضم باد موافق وعلامت كما فى مدار الافاضل ودر اصطلاح سالكان شرطه عبارتست از نفس رحمانى چنانكه آن حضرت صلى الله عليه و سلم اشارت كرده انى وجدت نفس الرحمن من جانب اليمن كذا فى كشف اللغات .

فصل العين المهملة

(الاشباع) بالباء الموحدة نزد اهل قوافى عبارتست از حركت دخيل مطلقا و آن اكثر كسره است وگاهى فتحه باشد چنانكه در باور وداور وگاهى ضمه چنانكه در تجاهل وتساهل واين تعريف باعتبار مشهور است و اختلاف حركت دخيل در قوافى كه بر حرف وصل مشتمل نيستند جائز نيست اما در قوافى موصله يعنى مشتمله بر حرف وصل جائز داشته‌اند، ومخفى نيست كه اين تعريف منقوض مى شود بكسرهٔ همزهٔ مثل مائل و زائل كه اين كسره را توجيه گويند نه اشباع ، پس اولى آنست كه تخصيص كنند اشباع را بحركت دخيل در قوافى موصله يعنى مشتمله بر حرف وصل مانند كسرهٔ همزهٔ مائلى و زائلى

و تخصيص كنند توجيه را بحركت ماقبل روى ساكن كه آن حركت اشباع نيست اكرچه در مشهور هر دو را بلا تخصيص تعريف كرده اند و مؤيد است باين آنچه شمس قيس در حدائق العجم كفته كه حركت دخيل را در قوافى موصله اشباع خوانند و در قوافى مقيده توجيه كذا فى منتخب تكميل الصناعة و هكذا عند اهل العربية حيث وقع فى بعض الرسائل و عنوان الشرف ان حركة الدخيل فى الروى المطلق تسمى الاشباع و حركة الحرف الذى قبل الروى المقيد تسمى التوجيه انتهى . فان الروى المطلق عندهم هو الروى المتحرك . والساكن يسمى رويا مقيدا .

(التشبيع) نزد بلغاء از محسنات لفظيه است و آن چنانست كه لفظ قافيه را ابتداى بيت دوم كنند و اكر در هر مصراع همچنين كنند خوب تر و لطيف تر آيد مثاله .

. بيت .

. زمن دل ببردى و خستى جكر . جكر عاشقان را بدينسان نكر .

. نكر كز غمت شد پريشان دلم . دلم به چنين زد چو ديدم خطر .

كذا فى جامع الصنائع و اين اعم است از معاد چنانچه خواهد آمد .

(الشجاعة) هى هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذى هو الافراط و الجبن الذى هو التفريط و قد سبق فى لفظ الخلق فى فصل القاف من باب الخاء المعجمة . و شجاعة العربية عند بعض اهل البيان اسم الحذف و قد سبق .

(الشرع) بالفتح و سكون الراء المهملة لغة مشرعة الماء و هو مورد الشاربة و الشريعة كذلك ايضا . وشرعا ماشرع الله تعالى لعباده من الاحكام التى جاء بهانبي من الانبياء صلى الله عليهم وعلى نبينا وسلم سواء كانت متعلقة بكيفية عمل و تسمى فرعية وعملية و دون لها علم الفقه او بكيفية الاعتقاد و تسمى اصلية واعتقادية ودون لها علم الكلام . ويسمى الشرع ايضا بالدين و الملة فان تلك الاحكام من حيث انها تطاع لها دين و من حيث انها تملى و تكتب ملة و من حيث انها مشروعة شرع فالتفاوت بينها بحسب الاعتبار لا بالذات الا ان الشريعة و الملة تضافان الى النبى عليه السلام و الى الامة فقط استعمالا و الدين يضاف الى الله تعالى ايضا . وقد يعبر عنه بعبارة أخرى فيقال هو وضع الهى يسوق ذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات و هو مايصلحهم فى معاشهم ومعادهم فان الوضع الالهى هوالاحكام التى جاء بها نبي من الانبياء عليهم وعلى نبينا السلام . وقد يخص الشرع بالاحكام العملية الفرعية و اليه يشعر ما فى شرح العقائد النسفية العلم المتعلق بالاحكام الفرعية يسمى علم الشرائع و الاحكام و بالاحكام الاصلية يسمى علم التوحيد و الصفات انتهى . و ما فى التوضيح من ان الحكم بمعنى خطاب الله تعالى على قسمين شرعى اى خطاب الله

تعالى بما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلوة وغير شرعى اى خطابه تعالى بما لا يتوقف على الشرع بل الشرع يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله ورسوله انتهى . وما فى شرح المواقف من ان الشرعى هو الذى يجزم العقل بامكانه ثبوتا وانتفاء ولا طريق للعقل اليه ويقابله العقلى وهو ماليس كذلك انتهى ويجئ مايؤيد هذا فى لفظ الملة فى فصل اللام من باب الميم . وقد يطلق الشرع على القضاء اى حكم القاضى كما فى لفظ الديانة فى فصل النون من باب الدال المهملة . ثم الشرعى كما يطلق على ما مر كذلك يطلق على مقابل الحسى فالحسى ماله وجود حسى فقط والشرعى ماله وجود شرعى مع الوجود الحسى كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا له وجود شرعى فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودان حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعى يكون الملك اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول فى غير المحل لا يعتبره الشرع كذا فى التوضيح وفى التلويح وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب فشرعى والا فحسى انتهى (وقيل الشرع المذكور على لسان الفقهاء بيان الاحكام الشرعية والشريعة كل طريقة موضوعة بوضع الهى ثابت من نبى من الانبياء ويطلق كثيرا على الاحكام الجزئية التى يتهذب بها المكلف معاشا ومعادا سواء كانت منصوصة من الشارع او راجعة اليه . والشرع كالشريعة كل فعل اوترك مخصوص من نبى من الانبياء صريحا اودلالة فاطلاقه على الاصول الكلية مجاز وان كان شائعا بخلاف الملة فان اطلاقها على الفروع مجاز وتطلق على الاصول حقيقة كالايمان بالله وملائكته ورسله وكتبه وغيرها ولا يتطرق النسخ فيها ولا يختلف الانبياء فيها لان الاصول عبارة عن العقائد وكلها اخبار ولا يمكن النسخ فى الاخبار والا يلزم منه الكذب والتكذيب ولا يسوغ فيها اختلاف الانبياء ولا يلزم كذب احد النبيين او اجتماع النقيضين فى الواقع بل انما يجرى النسخ والاختلاف فى الانشاآت اى الاوامر والنواهى . والشرع عند اهل السنة ورد منشيا للاحكام وعند اهل الاعتزال ورد مجيزا لحكم العقل ومقررا له لامنشيا وقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الشرعة [١] ماورد به القرآن والمنهاج ماورد به السنة . وقال مشايخنا ورئيسهم الامام ابو منصور الماتريدى ما ثبت بقاؤه من شريعة من قبلنا من الرسل بكتابنا اوبقول رسولنا صار شريعة لرسولنا فيلزمه ويلزمنا على انه شريعة رسولنا لا شريعة من قبلنا لان الرسالة سفارة العبد بين الله وبين ذوى العقول من عباده ليبين ماقصرت عنه عقولهم من امور الدنيا والدين فلو لزمنا شريعة من قبلنا كان رسولنا رسول من قبله سفيرا بينه وبين

---

[١] فى المختار الشرعة اى بالكسر الشريعة ومنه قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا (مصححه)

امته لا رسول الله تعالى و هذا فاسد باطل كذا فى كليات ابى البقاء) . و العلم الشرعى هو علم صدر عن الشرع او توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقف وجود كعلم الكلام او توقف كمال كعلم العربية و المنطق كذا قال ابن الحجر فى فتح المبين شرح الاربعين للنووى فى شرح الحديث السادس و الثلثين وقال قبيل هذا و من آلات العلم الشرعى من تفسير وحديث و فقه و المنطق الذى بايدى الناس اليوم فانه علم مفيد لامحذور فيه انما المحذور فيما كان يخلط به من الفلسفيات المنابذة للشرائع انتهى يعنى ان المنطق من آلات العلم الشرعى و العلم الشرعى تفسير و حديث و فقه. ففهم من هذا ان العلم الشرعى يطلق على معنيين و المنطق و العلوم العربية من العلم الشرعى باحدهما ومن الآلات بالمعنى الآخر (ثم لفظ الشرعى يجئ لمعنيين . الاول ما يتوقف على الشرع اى لا يدرك لو لا خطاب الشارع كوجوب الصلوة و الصوم و الزكوة و الحج و امثالها و يخرج من هذا مثل وجوب الايمان بوجود الله تعالى وعلمه وقدرته وكلامه ووجوب تصديق النبى عليه الصلوة والسلام فان امثالها لا تتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليها لان ثبوت الشرع موقوف عليها فلو توقف شئ من تلك الاحكام على الشرع لزم الدور . والثانى ما ورد به خطاب الشرع اى ما يثبت بالشرع سواء كان موقوفا على الشرع اولا فيتناول الكل لان وجوب الايمان بوجود الله تعالى و امثاله و رد به الشرع و ثبت بالشرع وان كان لم يتوقف على الشرع هكذا فى التوضيح و التلويح .)

(الشريعة) هى الائتمار بالتزام العبودية . وقيل هى الطريق فى الدين وحينئذ الشرع والشريعة مترادفان كذا فى الجرجانى .

(التشريع) كالتصريف عند اهل البديع من المحسنات اللفظية ويسمى ايضا بالتوشيح وبذى القافيتين وسماه ابن الاصبع التوأم وسماه اهل الفرس بالمتلون كما يجئ فى فصل النون من باب اللام وهو ان يبنى الشاعر بيتا ذا قافيتين على بحرين او ضربين من بحر واحد فعلى اى قافية وقفت كان شعرا مستقيما والاقتصار على القافيتين من قبيل الاقتصار على الاقل اذ يجوز ان يبنى على اكثر من قافيتين . فمثال ما بنى على القافيتين . شعر . يا خاطب الدنيا الدنية انها . شرك الردى وقرارة الاكدار . دار متى ما اضحكت فى يومها . ابكت غدا بعداً لها من دار . فان البيتين من الكامل والقافية الاولى لك الردى وحينئذ قرارة الاكدار مستزاد وابتداء المصراع الثانى من قوله دار وانتهاؤه غدا وبعداً لها من دار مستزاد والقافية الثانية الاكدار وابتداء الثانى من قوله دار وانتهاؤه من دار[١] . ومثال

[١] اعلم ان القافية عند الخليل من آخر حرف فى البيت الى اول ساكن يليه مع الحركة التى قبل ذلك الساكن ويروى عنه ايضا ان المتحرك الذى قبل ذلك الساكن هو اول القافية . فالقافية الاولى من قوله يا خاطب الدنيا هى من حركة الكاف من شرك الردى الى الآخر او مجموع قوله لك الردى والقافية الثانية من فتحة الدال من الاكدار الى الآخر او لفظة دار منه وههنا اقوال اخر مذكورة فى علم القوافى كذا فى المطول (لمصححه)

ما بنى على الاكثر من القافيتين قول الحريرى ۰ شعر ۰ جودى على المستهتر الصب الجوى ۰
وتعطفى بوصاله وترحمى ۰ ذا المبتلى المتفكر القلب الشجى ۰ ثم اكشفى عن حاله لا تظلمى ۰
فالقافية الاولى الجوى والشجى والثانية تعطفى وثم اكشفى والثالثة ترحمى وتظلمى ۰ واعلم
انه زعم قوم اختصاص التشريع بالشعر على ما يشعر بذلك التعريف المذكور وتسميته
بذى القافيتين وقيل بل يكون فى النثر ايضا بان يبنى على سجعتين لو اقتصر على الاولى
منهما كان الكلام تاما مفيدا وان الحقت به السجعة الثانية كان فى التامية والافادة على حاله
مع زيادة معنى ما زاد من اللفظ ۰ مثاله الآيات التى فى اثنائها ما يصلح ان تكون فاصلة
كقوله تعالى لتعلموا ان الله على كل شئ قدير وان الله قد احاط بكل شئ علما واشباه ذلك
هكذا يستفاد من المطول والاتقان فى نوع الفواصل ۰

(الشعاع) بالضم وتخفيف العين المهملة هو ضوء الشمس كما فى المنتخب ۰ وقيل هو
شئ مترقرق غير ضوء ويجئ فى فصل الهمزة من باب الصاد المعجمة ۰ وتحت الشعاع نزد
منجمان عبارتست از بودن كوكب زير نور آفتاب مختفى ۰ وحد تحت الشعاع مختلف
مى‌شود هر كوكب را بسبب اختلاف عرض واختلاف منظر در هر شهر وهر برج وهر
جهت ونيز گفته كه حد تحت الشعاع عطارد وزهره را دوازده درجه است وزحل
ومشترى را پانزده درجه ومريخ را سيزده درجه اگرچه درين مقدار بعد پنهان نشوند
زير نور آفتاب ولكن اگر بعد كم از نصف جرم باشد گويند محترق است واگر كم از
نصف قطر باشد تصميم است ۰ وحد احتراق نزد جمهور شش درجه است وحد تصميم
شانزده دقيقه كذا فى كفاية التعليم ۰

(الشفاعة) بالفتح وتخفيف الفاء هى سؤال فعل الخير وترك الضرر عن الغير لاجل
الغير على سبيل التضرع ۰[١] قال النووى هى خمسة اقسام ۰ اولها مختصة بنبينا محمد صلى الله
عليه وسلم وهى الاراحة من هول الموقف وطول الوقوف وهى شفاعة عامة تكون
فى المحشر حين تفزع الخلائق اليه عليه السلام ۰ والثانية فى ادخال قوم فى الجنة بغير
حساب ۰ الثالثة الشفاعة لقوم استوجبوا النار ۰ والرابعة فيمن ادخل النار من المذنبين ۰
الخامسة الشفاعة فى زيادة الدرجات لاهل الجنة فى الجنة كذا فى الكرمانى شرح صحيح
البخارى فى كتاب التيمم ۰ (دانستنى است كه شفاعت بر چند نوع است وهمه انواع
شفاعات ثابت است مر سيد المرسلين را صلى الله عليه وسلم بعضى بخصوص وى وبعضى
بمشاركت واول كسى كه فتح باب شفاعت كند آن حضرت باشد پس در حقيقت شفاعات

[١] ولا تستعمل لغة الا بضم الناجى الى نفسه من هو خائف من سطوة الغير كذا فى الكليات (لمصححه)

همه راجع بحضرت وی شود و اوست صاحب شفاعات علی الاطلاق • نوع اول شفاعت عظمی است که عام است مر تمام خلائق را مخصوص است به پیغمبر ما صلی الله علیه وسلم که هیچ کس را از انبیاء علیهم السلام مجال جرأت واقدام بران نباشد وآن برای اراحت وتخلیص از طول وقوف در عرصات وتعجیل حساب وحکم کردگار تعالی وبر آوردن ازان شدت ومحنت • دوم از برای در آوردن قومی در بهشت بغیر حساب وثبوت آن نیز وارد شده برای پیغمبر ما ونزد بعضی مخصوص بحضرت اوست • سیوم در اقوامی که حسنات وسیئات ایشان برابر باشد وبامداد شفاعت او به بهشت در آیند • چهارم قومی که مستحق ومستوجب دوزخ شده باشند پس شفاعت کند وایشان را در بهشت در آورد • پنجم برای رفع درجات وزیادت کرامات • ششم در گناهکاران که بدوزخ در آمده باشند وبشفاعت بر آیند واین شفاعت مشترك است میان سائر انبیاء وملائکه وعلماء وشهداء • هفتم در استفتاح جنت • هشتم در تخفیف عذاب از آنها که مستحق عذاب مخلد شده باشند • نهم برای اهل مدینه خاصة • دهم برای زیارت کنندگان قبر شریف ومکثرین صلوات بر آن حضرت صلی الله علیه وسلم • فی المشکوة فی باب الحوض والشفاعة عن انس ان النبی صلی الله علیه وسلم قال یحبس المؤمنون یوم القیامة حتی یهموا بذلك فیقولون لو استشفعنا الی ربنا فیریحنا من مکاننا فیأتون آدم فیقولون انت آدم ابو الناس خلقك الله بیده واسکنك جنته واسجد لك ملائکته وعلمك اسماء کل شیٔ اشفع لنا عند ربك حتی یریحنا من مکاننا هذا فیقول لست هناکم ویذکر خطیئته التی اصاب اکله من الشجرة وقد نهی ولکن ائتوا نوحا اول نبی بعثه الله الی الارض فیأتون نوحا فیقول لست هناکم ویذکر خطیئته التی اصاب سؤاله ربه بغیر علم ولکن ائتوا ابراهیم خلیل الرحمن قال فیأتون ابراهیم فیقول انی لست هناکم ویذکر ثلث کذبات کذبهن ولکن ائتوا موسی عبدا آتاه الله تعالی التوراة وکلمه وقربه نجیا قال فیأتون موسی فیقول انی لست هناکم ویذکر خطیئته التی اصاب قتله النفس ولکن ائتوا عیسی عبد الله ورسوله وروح الله وکلمته فیأتون عیسی فیقول لست هناکم ولکن ائتوا محمدا عبدا غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر قال فیأتونی فاستأذن علی ربی فی داره فیؤذن لی علیه فاذا رأیته وقعت ساجدا فیدعنی ماشاء الله ان یدعنی فیقول ارفع محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه قال فارفع رأسی فاثنی علی ربی بثناء وتحمید یعلمنیه ثم اشفع فیحد لی حدا فاخرج فاخرجهم من النار وادخلهم الجنة ثم اعود الثانیة فاستأذن علی ربی فی داره فیؤذن لی علیه فاذا رأیته وقعت ساجدا فیدعنی ماشاء الله ان یدعنی ثم یقول ارفع محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه قال فارفع رأسی فاثنی علی ربی بثناء وتحمید یعلمنیه ثم اشفع فیحد لی حدا فاخرج فاخرجهم من النار وادخلهم الجنة ثم اعود الثالثة

فاستأذن ربى فى داره فيؤذن لى عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعنى ما شاء الله ان يدعنى ثم يقول ارفع محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه قال فارفع رأسى فاثنى على ربى بثناء وتحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحد لى حدا فاخرج فاخرجهم من النار وادخلهم الجنة حتى ما بقى فى النار الا من قد حبسه القرآن اى وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الآية عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا . وهذا المقام المحمود الذى وعده نبيكم متفق عليه . وعن عبد الله بن عمرو بن العاص ان النبى صلى الله عليه وسلم تلا قول الله تعالى فى ابراهيم رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعنى فانه منى ومن عصانى فانك غفور رحيم وقال عيسى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فرفع يديه فقال اللهم امتى امتى وبكى فقال الله تعالى يا جبرئيل اذهب الى محمد وربك اعلم فسله ما يبكيه فاتاه جبرئيل فسأله فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قال فقال الله يا جبرئيل اذهب الى محمد فقل انا سنرضيك فى امتك ولا نسوئك رواه مسلم . ودر روايات آمده است كه آن حضرت كفت كه من هركز راضى نشوم تا يكى از امتان من بمن نه بخشنده هكذا فى شرح الشيخ عبد الحق الدهلوى على المشكوة فى باب الحوض والشفاعة .)

(الشفعة) بالضم وسكون الفاء من الشفع تقول شفعت الشئ بكذا [١] اذا جعلته شفعا اى زوجا . وقيل من الشفاعة . وشرعا تملك العقار على مشتريه جبرا بمثل ثمنه فالعقار احتراز عن المنقول كالشجر والبناء فانه منقول لم تجب الشفعة فيه الا بتبعية العقار كالدار والكرم والرحى وغيرها . والمتبادر ان يتملك ملكا طيبا فخرج الخبث كما اذا اشترى غير الشفيع بالاكراه فانه تصرف فاسد ويشترط الصحة للشفعة . وقوله على مشتريه اى المتجدد الملك ظرف جبرا . وقوله بمثل ثمنه احترز به عما يملكه بلا عوض كما بالهبة والارث والصدقة او بعوض غير ثمن كالمهر والاجارة والخلع والصلح عن دم عمد فانه لا شفعة فى شئ منها ودخل فيه ما وهب بعوض فانه شراء ابتداء وانتهاء . وقيد جبرا بناء على الاغلب فان المشترى لا يرضى فى الاكثر بتملك الشفيع . وقولنا بمثل ثمنه اى بمثل ثمن العقار المشترى به فى المثلية والقيمية وما لزم بالحط والبناء ونحوهما فعارض . واحترز به عما اذا اخذه باكثر او اقل فانه بالشراء لا بالشفعة . وبهذا اندفع ما قيل انه لا يشمل ما اذا كان الثمن غير مثلى وما اذا صنع المشترى المشفوعة باشياء كثيرة فان الشفيع ان اخذها فلا يأخذها بالثمن بل

[١] من باب نفع شفعت الشئ شفعا ضممته الى الفرد . وشفعت الركعة جعلتها ثنتين . ومن هنا اشتقت الشفعة . وهى مثال غرفة . لان صاحبها يشفع ماله بها . وهى اسم للملك المشفوع مثل اللقمة اسم للشئ الملقوم . وتستعمل بمعنى التملك لذلك الملك . ومنه قولهم من ثبت له شفعة فاخر الطلب بغير عذر بطلت شفعته . فى هذا المثال جمع بين المعنيين فان الاولى للمال والثانية للتملك . ولا يعرف لها فعل كذا فى المصباح المنير (لمصححه)

بما زاد الصنع فيها والا يتركها هكذا فى جامع الرموز (ثم اعلم ان الشفعة على ثلثة مراتب الاولى كون الشفيع شريكا فى عين المبيع . والثانية كون الشفيع شريكا فى حقوق المبيع كالشرب والطريق ويسمى هذا الشفيع خليطا . والثالثة كون الشفيع ملاصقا ملكه بالمبيع ويسمى هذا الشفيع جارا فيراعى الترتيب فيها فيقدم الشريك على الخليط والخليط على الجار فان سلم الشريك وجبت للخليط وان سلم الخليط ثبتت للجار هكذا فى الهداية وغيرها .)

(الشمع) بالميم عند الصوفية هو النور الالهى كما وقع فى بعض الرسائل . ودر كشف اللغات ميكويد شمع بالفتح[١] در اصطلاح سالكان اشارت از پرتو الهى است كه مى‌سوزد دل سالك را باطوار مى‌نمايد ونيز اشارت از نور عرفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميكردد وآن دل را منور كند . وشمع الهى قرآن مجيد را كويند وآفتاب وماهتاب را نيز .

(الشيعة) بالكسر وسكون المثناة التحتانية فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنص الجلى او الخفى واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فبظلم او تقية منه او من اولاده وهم اثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية . اما الغلاة فثمانية عشر السبائية والكاملية والبنانية والمغيرية والجناحية والمنصورية والخطابية والغرابية والذمية والهشامية والزرارية واليونسية والشيطانية والرزامية والمفوضة والبدائية والنصرية والاسماعيلية . واما الزيدية فثلث فرق الجارودية والسليمانية والبترية كذا فى شرح المواقف .

فصل الفاء

(الشرف) هو عند المنجمين يطلق على قدر من الاقدار المتزايدة كما يجئ .

(الاشرف) نزد صوفيه عبارتست از ارتفاع وسائط هر چند ميان موجد وموجد وسائط كمتر واحكام وجوبش بر احكام امكانش اغلب آن شئ اشرف واكر وسائط اكثر ميان وى وحق آن شئ اخس از بهر همين عقل اول وملائكهٔ مقربون از انسان كامل اشرف باشند وانسان از ايشان اكمل . نظام . ميان اشرف واكمل تميز است . ترا

[١] قال ثعلب بفتح الميم وان شئت اسكنتها وقال ابن السكيت الشمع بفتح الميم وبعض العرب يخفف ثانيه . وقال ابن فارس وقد يفتح الميم ۵ قافهم ان الاسكان اكثر . وعن الفراء الفتح كلام العرب والمولدون يسكنونها كذا فى المصباح وقال فى المختار الشمع بفتحتين الذى يستصبح به والشمعة اخص منه (لمصححه)

كردم خبر در باب نيكو . ملك اشرف بود ز انسان كامل . ولى انسان كامل اكمل از او . كذا نقل عن عبد الرزاق الكاشى .

(الشغف) بفتح الشين والغين المعجمة عند السالكين هو من مراتب المحبة كما سبق فى فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة . در صحائف كويد شغف را پنج درجه است . اول امتثال امر محبوب طوعا ورغبة . دوم محافظت باطن از غير محبوب درين مقام اسرار خود از غير محبوب نكاهدارد . قال عليه السلام استر ذهبك وذهابك ومذهبك . مذهب عبارتست از كمال مرد در محبت . وذهاب مسافرتست سوى دوست نه بينى كه رسول صلى الله عليه وسلم مذهب شريعت بهر كس نمود ومذهب عشق جز بر من ظاهر نكرد ميكويد استرنى بسرك الجميل . سوم معادات اعداى دوست قال عليه السلام تعادى بعداوتك من خالفك من خلقك . چهارم محبت محبان محبوب قال عليه السلام اسألك حبك وحب من احبك . پنجم اخفاى احوال كه ميان عاشق ومعشوق رود قيل لولا الدموع الفاضحة فكتمان الحال من منازل الرجال انتهى .

(الشفاف) بالفتح وتشديد الفاء هو ما لا لون له ولا ضوء كالهواء كذا قال السيد السند فى حواشى شرح التجريد وفسره الشيخ فى الشفاء بما لا يمنع الشعاع عن النفوذ ولغة الصحاح تساعده شف عليه ثوبه يشف [١] شفوفا وشفيفا اى رق حتى يرى ماخلفه وثوب شفوف وشف [٢] اى رقيق كذا فى بعض حواشى شرح هداية الحكماء . [٣]

فصل القاف

(الشرق) بالفتح وسكون الراء جاى بر آمدن آفتاب . مشرق كذلك . ودائرة المشرق والمغرب هى دائرة اول السموت وقد سبق . ونقطة المشرق هى الاعتدال الربيعى ويسمى مشرق الاعتدال ايضا وقد سبق فى بيان دائرة البروج فى فصل الراء من باب الدال . كوكب مشرقى آن باشد كه پيش از آفتاب بر آيد وچون بعد از آفتاب فرو شود اورا مغربى خوانند . وحد تشريق وتغريب علويات شصت درجه است وحد زهره چهل وپنج درجه وعطارد بيست ويك درجه كذا فى الشجرة واكر بعد ايشان از آفتاب زياده ازين كردد ظهور واخفاى ايشان را تشريق وتغريب نكويند وبدايت تشريق وتغريب

---

[١] بالكسر مختار وفى المصباح من باب ضرب (لمصححه)

[٢] بفتح الشين وكسرها مختار (لمصححه)

[٣] وشف الشئ يشف شفا مثل حمل يحمل حملا اذا زاد وقد يستعمل فى النقص ايضا فيكون من الاضداد يقال هذا يشف قليلا اى ينقص واشففت هذا على هذا اى فضلت كذا فى المصباح (لمصححه)

حد رؤيت است واكر بعدكم از حد رؤيت باشد آنرا هم تشريق وتغريب نكويند كذا فى كفاية التعليم .

(التشريق) تقديد اللحم ومنه ايام التشريق وهو ثلثة ايام بعد يوم الاضحى وايام النحر ثلثة ايام من يوم الاضحى والكل يمضى باربعة اولها نحر لا غير وآخرها تشريق لا غير والمتوسطان نحر وتشريق كذا فى الهداية . وتكبيرات التشريق هى هذه الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد وهى واجبة مرة عقيب كل صلوة اديت بجماعة مستحبة من صلوة الفجر من يوم عرفة الى صلوة العصر من آخر ايام التشريق كذا فى شرح الوقاية وغيرها .

(الشق) بالفتح عند الاطباء هو تفرق اتصال فى طول العصب كذا فى شرح القانونچه .

(الشقيقة) كالسفينة مشتق من الشق وهى عند الاطباء قسم من الصداع وهو الوجع فى احد جانبى الرأس . وفى الصحاح هى وجع يأخذ نصف الرأس والوجه . وقال النفيس قد تكون الشقيقة عامة تم جميع الرأس والفرق بينها وبين البيضة انه اذا انضغطت الشرائين ومنعت من الضربان قل تصاعد الفضول اذ الابخرة منها تتصاعد الى الدماغ بخلاف البيضة كذا فى بحر الجواهر . وفى الموجز هى كالبيضة الا انها تختص شقا من الرأس وتدبيرها تدبيرها انتهى قال الافسرائى هذا الكلام يدل على اشتراط الشروط المذكورة فى البيضة فى الشقيقة ايضا لكن المشهور عدم اشتراطها .

(الاشتقاق) عند اهل العربية يحد تارة باعتبار العلم كما قال الميدانى هو ان تجد بين اللفظين تناسبا فى اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه . وتارة باعتبار العمل كما يقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه فى التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه كذا فى التلويح فى التقسيم الاول مثلا الضارب يناسب الضرب فى الحروف والمعنى وقد اخذ منه بناء على ان الواضع لما وجد فى المعانى ما هو اصل تتفرع منه معان كثيرة بانضمام زيادات اليه عين بازائه حروفا وفرع منها الفاظا كثيرة بازاء المعانى المتفرعة على ما تقتضيه رعاية المناسبة بين الالفاظ والمعانى فالاشتقاق هو هذا الاخذ والتفريع لا المناسبة المذكورة وان كانت ملازمة له فالاشتقاق عمل مخصوص فان اعتبرناه من حيث انه صادر عن الواضع احتجنا الى العلم به لا الى عمله فاحتجنا الى تحديده بحسب العلم كما قال الميدانى والحاصل منه العلم بالاشتقاق فكأنه قيل العلم بالاشتقاق هو ان تجد بين اللفظين تناسبا فى اصل المعنى والتركيب فتعرف ارتداد احدهما الى الآخر واخذه منه وان اعتبرناه من حيث انه يحتاج

اخذنا الى عمله عرفناه باعتبار العمل فنقول هو ان تأخذ الخ هذا حاصل ما حققه السيد الشريف فى حاشية العضدى فى المبادى اللغوية . اعلم انه لابد فى المشتق اسما كان اوفعلا من امور . احدها ان يكون له اصل فان المشتق فرع مأخوذ من لفظ آخر ولو كان اصلا فى الوضع غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقا . وثانيها ان يناسب المشتق الاصل فى الحروف اذ الاصالة والفرعية باعتبار الاخذ لا تحققان بدون التناسب بينهما . والمعتبر المناسبة فى جميع الحروف الاصلية فان الاستسباق من السبق مثلا يناسب الاستعجال من العجل فى حروفه الزائدة والمعنى وليس بمشتق منه بل من السبق . وثالثها المناسبة فى المعنى سواء لم يتفقا فيه او اتفقا فيه وذلك الاتفاق بان يكون فى المشتق معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب فانه للحدث المخصوص والضارب فانه لذات ما له ذلك الحدث واما بدون زيادة سواء كان هناك نقصان كما فى اشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين اولا بل يتحدان فى المعنى كالمقتل مصدراً من القتل والبعض يمنع نقصان اصل المعنى فى المشتق وهذا هو المذهب الصحيح . وقال البعض لابد فى التناسب من التغاير من وجه فلا يجعل المقتل مصدرا مشتقا من القتل لعدم التغاير بين المعنيين وتعريف الاشتقاق يمكن حمله على جميع هذه المذاهب (التقسيم) الاشتقاق اى مطلقا ان جعل مشتركا معنويا او مايسمى به ان جعل مشتركا لفظيا ثلثة اقسام لانه ان اعتبرت فيه الموافقة فى الحروف الاصول مع الترتيب بينها يسمى بالاشتقاق الاصغر وان اعتبرت فيه الموافقة فيها بدون الترتيب يسمى بالاشتقاق الصغير وان اعتبرت فيه المناسبة فى الحروف الاصول فى النوعية او المخرج للقطع بعدم الاشتقاق فى مثل الحبس مع المنع والقعود مع الجلوس يسمى بالاكبر . مثال الاصغر الضارب والضرب . ومثال الصغير كنى وناك . ومثال الاكبر ثلم وثلب . فالمعتبر فى الاصغر الترتيب وفى الصغير عدم الترتيب وفى الاكبر عدم الموافقة فى جميع الحروف الاصول بل المناسبة فيها فتكون الثلاثة اقساما متباينة . وايضا المعتبر فى الاصغر موافقة المشتق للاصل فى معناه وفى الصغير والاكبر مناسبة فيه بان يكون المعنيان متناسبين فى الجملة هكذا ذكر صاحب مختصر الاصول . والمشهور تسمية الاول بالصغير والثانى بالكبير والثالث بالاكبر والاشتقاق عند الاطلاق يراد به الاصغر وتعريف الاشتقاق المذكور سابقا كما يمكن ان يكون تعريفا لمطلق الاشتقاق كما هو الظاهر لكون المناسبة اعم من الموافقة كذلك يمكن حمله على تعريف الاشتقاق الاصغر بان يراد بالتناسب التوافق . وفى تعريفات الجرجانى والاشتقاق نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتهما معنى وتركيبا ومغايرتهما فى الصيغة . الاشتقاق الصغير وهو ان يكون بين اللفظين تناسب فى الحروف والترتيب نحو ضرب من الضرب . والاشتقاق الكبير وهو ان يكون بين اللفظين تناسب فى اللفظ والمعنى دون الترتيب نحو جبذ من الجذب . والاشتقاق الاكبر

و هو ان يكون بين اللفظين تناسب فى المخرج نحو نعق من النهق انتهى • اعلم ان من اشترط التغير فى المعنى نظر الى ان المقاصد الاصلية من الالفاظ معانيها و اذا اتحد المعنى لم يكن هناك تفرع و اخذ بحسبه و ان امكن بحسب اللفظ فالمناسب ان يكون كل واحد اصلا فى الوضع • و عرف المشتق بما ناسب اصلا بحروفه الاصول ومعناه بتغير ما اى فى المعنى • ومن لم يشترط اكتفى بالتفرع والاخذ من حيث اللفظ فحذف قيد التغير من هذا التعريف • فان قلت نحو اسد مع اسد يندرج فى التعريفين فما تقول فى ذلك جمعا و مفردا • قلت يحتمل القول بالاشتراك فلا اشتقاق و يمكن ان يعتبر التغير تقديرا فيندرج فيهما و يكون من نقصان حركة و زيادة مثلها و اما الحلب و الحلب بمعنى واحد فيمكن ان يقال باشتقاق احدهما عن الآخر كالقتل مع القتل و ان يجعل كل واحد اصلا فى الوضع لعدم الاعتداد بهذا التغير القليل • فان قلت ما الفرق بين الاشتقاق و العدل المعتبر فى منع الصرف • قلت المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد فى المعنى و الاشتقاق ان اشترط فيه الاختلاف فى المعنى كانا متباينين و الا فالاشتقاق اعم الا ان الشيخ ابن الحاجب قد صرح فى بعض مصنفاته بمغايرة المعنى فى العدل فالاولى ان يقال انه صيغة من صيغة أخرى مع ان الاصل البقاء عليها و الاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه و لذلك قال فى شرحه للكافية عن الصيغة المشتقة هى منها فجمل ثلث مشتقة من ثلثة ثلثة هذا كله خلاصة ما ذكره السيد الشريف فى حاشية العضدى • اعلم ان المشتق قد يطرد كاسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و افعل التفضيل و ظرفى الزمان و المكان و الآلة و قد لا يطرد كالقارورة فانها مشتقة من القرار لانها لا تطلق على كل مستقر للمائع و كالدبر ان مشتق من الدبور ولا يطلق مما يتصف به الاعلى خمسة كواكب فى الثور و كالخمر مشتق من المخامرة مختص بماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد ولا يطلق على كل ما توجد فيه المخامرة ونحو ذلك • وتحقيقه ان وجود معنى الاصل فى المشتق قد يعتبر بحيث يكون داخلا فى التسمية وجزأ من المسمى و المقصود ذات ما باعتبار نسبة لمعنى الاصل اليها بالصدور عنها او الوقوع عليها او فيها او نحو ذلك فهذا المشتق يطرد فى كل ذات كذلك كالاحمر فانه لذات ما لها حمرة فاعتبرت فى المسمى خصوصية صفة اعنى الحمرة مع ذات ما فاطرد فى جميع محاله وقد يعتبر وجود معنى الاصل من حيث ان ذلك المعنى مصحح للتسمية بالمشتق مرجح لها من بين سائر الاسماء من غير دخول المعنى فى التسمية وكونه جزأ من المسمى و المقصود بالمشتق حينئذ ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو اى ذلك المعنى فى تلك الذات بل باعتبار خصوصها فهذا المشتق لا يطرد فى جميع الذوات المخصوصة التى يوجد فيها ذلك المعنى اذ مسماه تلك الذوات المخصوصة لا توجد فى غيرها كلفظ الاحمر اذا جعل علما لولد له حمرة • وحاصل التحقيق الفرق بين تسمية الغير بالمشتق لوجود المعنى فيه فيكون المسمى هو ذلك الغير و المعنى

سببا للتسمية به كما فى القسم الثانى فلا يطرد فى مواضع وجود المعنى ٠ و بين تسميته لوجوده اى مع وجود المعنى فيه فيكون المعنى داخلا فى المسمى كما فى القسم الاول فيطرد فى جميعها فاعتبار الصفة فى احدهما مصحح للاطلاق وفى الآخر مرجح للتسمية ﴿ فائدة ﴾ المشتق عند وجود معنى المشتق منه حقيقة اتفاقا كالضارب لمباشر الضرب وقبل وجوده مجاز اتفاقا كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب ٠ وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الآن لايضرب فقد اختلف فيه على ثلثة اقوال٠ اولها مجاز مطلقا ٠ وثانيها حقيقة مطلقا٠ وثالثها انه ان كان مما يمكن بقاؤه كالقيام والقعود فمجاز وان لم يكن مما يمكن بقاؤه كالمصادر السيالة نحو التكلم و الاخبار فحقيقة و دلائل الفرق الثلث تطلب من العضدى و حواشيه ﴿ فائدة ﴾ قال مرزا زاهد فى حاشية شرح المواقف فى مبحث الماهية اعلم ان فى معنى المشتق اقوالا ٠ الاول انه مركب من الذات و الصفة و النسبة و هو القول المشهور ٠ الثانى انه مركب من النسبة و المشتق منه فقط و اختاره السيد السند و استدل عليه بان مفهوم الشئ غير معتبر فى الناطق و الا لكان العرض العام داخلا فى الفصل ولا مايصدق هو عليه و الا انقلب الامكان بالوجوب فى ثبوت الضاحك للانسان مثلا فان الشئ الذى له الضحك هو الانسان و ثبوت الشئ لنفسه ضرورى ٠ و انت تعلم ان مفهوم المشتق ليس فصلا بل يعبر به عن الفصل و ما ذكر من لزوم الانقلاب ففيه ذهول عن القيد مع ان دخول النسبة التى هى معنى غير مستقل بالمفهومية فى حقيقة من غير دخول احد المنتسبين فيها مما لا يعقل ٠ و الثالث ماذهب اليه المحقق الدوانى من انه امر بسيط لايشتمل على النسبة فانه يعبر عن الاسود و الابيض و نحوهما بالفارسية بسياه و سفيد ونظائرهما ولا يدخل فيه الموصوف لا عاما و لا خاصا و الا كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشئ الابيض او الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بل معناه اى معنى المشتق هو القدر الناعت المحمول بالعرض مواطأة وحده اى من غير ان يعتبر فيه الموصوف و لا النسبة بل الامر البسيط الذى هو مفهوم المبدء اى المشتق منه بحيث يصح كونه نعتا لشئ هكذا فى شرح السلم للمولوى مبين ٠ و ليس بينه و بين المشتق منه تغاير حقيقة فالابيض اذا اخذ لا بشرط شئ فهو عرضى و مشتق و اذا اخذ بشرط لا شئ فهو عرض و مشتق منه و اذا اخذ بشرط شئ فهو ثوب ابيض مثلا (فحاصل كلام المحقق انه لافرق بين العرض والعرضى والحمل حقيقة وانما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس والمادة فالابيض اذا اخذ من حيث هو هو اى لابشرط شئ فهو يحمل على الجسم ويتحد معه ويحمل على البياض ويتحد معه ايضا لكنه فرق بين الاتحادين فان اتحاده مع الجسم اتحاد عرضى بان مبدء، كان قائما به فبهذه الجهة تحد معه و يحمل عليه و اتحاده مع البياض اتحاد ذاتى لان الشئ لا يكون خارجا عن نفسه بل اتحاده معه ذاتى بانه لوكان البياض موجودا بنفسه بحيث لا يكون قائما بالجسم

لكان ابيض بالذات فالابيض عند هذا المحقق معنى بسيط لا تركيب فيه اصلا و لا مدخل فيه للموصوف لا عاما ولا خاصا ولهذا قال ذلك المحقق ان المشتق بجميع اقسامه لا يدل على النسبة ولا على الموصوف لا عاما ولا خاصا هكذا فى شرح السلم للمولوى مبين) • وانت تعلم ان الامر لو كان كذلك لكان حمل الابيض على البياض القائم بالثوب صحيحا وذلك باطل بالضرورة مع انه مستبعد جدا كيف و يعبر بالفارسية عن البياض بسفيدى و عن الابيض بسفيد • و الحق ان حقيقة معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف و الوصف و النسبة كل منها ليس علة ولا داخلا فيه بل منشأ لانتزاعه و هو يصدق عليه و ربما يصدق على الوصف و النسبة فتدبر (فائدة) قال فى الاحكام هل يشترط قيام الصفة المشتق منها بماله الاشتقاق فذلك مما اوجبه اصحابنا و نفاه المعتزلة و كأنه اعتبر الصفة احترازا عن مثل لابن و تامر مما اشتق من الذوات فان المشتق منه ليس قائما بماله الاشتقاق فان المعتزلة جعلوا المتكلم الله تعالى لا باعتبار كلام هو له بل باعتبار كلام حاصل لجسم كاللوح المحفوظ و غيره و يقولون لا معنى لكونه متكلما الا انه يخلق الكلام فى الجسم و توضيح ذلك يطلب من العضدى و حواشيه • اعلم ان الاشتقاق كما يطلق على ما عرفت كذلك يطلق على قسم من التجنيس عند اهل البديع و قد سبق و بعضى كويند كه اشتقاق آنست كه از نظم يا نثر كلماتى جمع كرده شود كه حروف آنها در كفتار متقارب باشند و متجانس يكديكر و بهتر آنست كه از يك كلمه مشتق باشند نحو قوله تعالى فروح و ريحان وجنة نعيم • (و در حديث الظلم ظلمات يوم القيمة و مثل البدعة شرك الشرك • و در نثر فارسى آفرين فراوان آفريننده را كه چندين عوارف عرفان در حق من ناسپاس ناحق شناس ارزانى فرموده • و در نظم فارسى امير خسرو دهلوى فرموده • بيت • كر ذرهٔ زمهر قبولت بمن رسد • در ثروت از ثرى به ثريا برد مرا • و در شعر عربى نيز آمده • شعر • انما الدنيا الدواهى و الدواهى • قط لا تنجو بلاهى و البلاهى •) • و در جامع الصنائع كويد كه اين خاصهٔ كلمات عربى است • مثاله حكيم آنست كز حكم بداند كه حكم محكم حق كسى نيست •

(شبيه الاشتقاق) نوعى است از انواع رد العجز على الصدر و آن آوردن دو لفظ است در صدر بيت و عجز كه باهم متجانس باشند و از يك كلمه مشتق نبوند و در معنى متغاير باشند • شعر • حصر جفاى عشق وبيان جمال تو • نتوان كاشت بر فلك نيلكون حصار • كذا فى مجمع الصنائع •

(الشوق) بالفتح وسكون الواو حده عند اهل السلوك هيجان القلب عند ذكر المحبوب و قال بعض اهل الرياضة الشوق فى قلب المحب كالفتيلة فى المصباح و العشق كالدهن فى النار

وقال عالم الشوق جوهر المحبة والعشق جسمها . قيل من اشتاق الى الله انس الله ومن انس طرب ومن طرب وصل ومن وصل اتصل ومن اتصل طوبى له وحسن مآب . وسئل ابو على ما الفرق بين الشوق و الاشتياق فقال الشوق يسكن باللقاء و الاشتياق لا يزول باللقاء بل يزيد و يتضاعف كذا فى خلاصة السلوك . و در مجمع السلوك مى آورد يكى از احوال محبت شوق است كه نزد محب حادث شود و حدوث شوق بعد از محبت از مواهب الهيه است كسب را درو دخلى نيست شوق از محبت همچون زهد از توبه است چون توبه قرار ميكيرد زهد ظاهر ميكردد و چون محبت قرار كيرد شوق ظاهر مى شود . قال ابو عثمان الشوق ثمرة المحبة من احب الله اشتاق الى لقائه . و قال النصر آبادى للخلق كلهم مقام الشوق لا مقام الاشتياق و من دخل مقام الاشتياق هام فيه حتى لايرى له اثر و لا قرار و آن اشارت است بر آنكه اشتياق اعلى از شوق است كه شوق بلقاء سكون مى كيرد و اشتياق بلقاء سكون نمى كيرد .

فصل الكاف

(الشرك) بالكسر انباز شدن و اعتقاد انباز بخدائى بى انباز كما فى المنتخب قال العلماء الشرك على اربعة انحاء الشرك فى الالوهية والشرك فى وجوب الوجود والشرك فى التدبير والشرك فى العبادة وليس احد اثبت لله تعالى شريكا يساويه فى الالوهية والوجوب والقدرة والحكمة الا الثنوية فانهم يثبتون الهين احدهما حكيم يفعل الخير والثانى سفيه يفعل الشر ويسمون الاول باسم يزدان والثانى باسم اهرمن وهو الشيطان بزعمهم واما الشريك فى العبادة والتدبير ففى الذاهبين اليه كثرة فمنهم عبدة الكواكب وهم فريقان منهم من يقول انه سبحانه خلق هذه الكواكب وفوض تدبير العالم السفلى اليها فهذه الكواكب هى المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد هذه الكواكب تعبدا لله ونطيعه وهؤلاء هم الفلاسفة . ومنهم قوم غلاة ينكرون الصانع ويقولون هذه الافلاك والكواكب اجسام واجبة الوجود لذواتها ويمتنع عليها العدم فهى المدبرة لاحوال العالم السفلى وهؤلاء هم الدهرية الخالصة . وممن يعبد غير الله النصارى الذين يعبدون المسيح ومنهم ايضا عبدة الاوثان . ولابد من بيان سبب عبادة الاوثان اذ عبادة الاحجار من جم غفير عقلاء ظاهر البطلان وقد ذكروا لها وجوها . الوجه الاول ان الناس لما رأوا تغيرات هذا العالم منوطة ومربوطة بتغيرات احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول الاربعة التى بسببها تحدث الاحوال المختلفة فى هذا العالم ثم ان الناس رصدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا انبساط السعادات والنحوسات بكيفية وقوعها فى طوالع الناس على احوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلبت على ظنونهم ان مبدأ الحوادث هو الاتصالات الكوكبية فبالغوا فى تعظيمها فمنهم من اعتقدها

واجبة الوجود لذواتها وهي خلقت هذا العالم . ومنهم من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة للاله الاكبر الا انها هي المدبرة لاحوال هذا العالم وهؤلاء هم الذين اثبتوا الوسائط بين الاله الاكبر وبين احوال هذا العالم ثم انهم لما رأوا ان هذه الكواكب قد تغيب عن الابصار في اكثر الاوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب اليه كاتخاذهم صنم الشمس من الذهب والياقوت والالماس ثم اشتغلوا بعبادة تلك الاصنام وغرضهم منها عبادة تلك الكواكب والتقرب اليها . واما الانبياء فلهم مقامان احدهما اقامة الدليل على ان هذه الكواكب لا تأثير لها البتة في احوال هذا العالم لما قال الله تعالى الا له الخلق والامر بعد ان بين انها مسخرات . وثانيهما ان بتقدير تأثيرها دلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة والاشتغال بعبادة الخالق اولى من الاشتغال بعبادة المخلوق . في الكشاف في تفسير قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون . الند المماثل في الذات المخالف في الصفات . فان قلت كانوا يسمون اصنامهم باسمه ويعظمونها بما يعظم به من القرب وما كانوا يزعمون انها تخالف الله وتناديه . قلت لما تقربوا اليها وعظموها وسموها آلهة اشتبهت حالهم حال من يعتقد انها آلهة مثله قادرة على مخالفته ومضادته فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم . الوجه الثاني ما ذكره ابو معشر وهو ان كثيرا من اهل الصين والهند كانوا يثبتون الاله والملائكة الا انهم يعتقدون انه تعالى جسم ذو صورة حسنة وكذا الملائكة لكنهم احتجبوا عنا بالسموات فاتخذوا صورا وتماثيل فيتخذون صورة في غاية الحسن ويقولون انها هيكل الاله وصورة اخرى دونها في الحسن ويجعلونها صورة الملائكة ثم يواظبون على عبادتها قاصدين بتلك العبادة الزلفى من الله وملائكته فالسبب على عبادة الاوثان على هذا اعتقاد ان الله سبحانه جسم وفي مكان . الوجه الثالث ان القوم يعتقدون ان الله فوض تدبير كل من الاقاليم الى ملك معين وفوض تدبير كل قسم من اقسام العالم الى روح سماوي بعينه فيقولون مدبر البحار ملك ومدبر الجبال ملك آخر وهكذا فاتخذوا لكل واحد من الملائكة المدبرة صنما مخصوصا ويطلبون من كل صنم ما يليق بذلك الروح الكلي وللقوم ههنا تأويلات اخر تركناها لمخافة الاطناب . اعلم انهم اختلفوا في ان لفظ المشرك يتناول الكفار من اهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك وقال اسم المشرك لا يتناول الا عبدة الاوثان (لقوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها اولئك هم شر البرية الآية فالله تعالى عطف المشركين على اهل الكتاب والعطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه) والاكثرون من العلماء على ان المشرك يتناول الكفار من اهل الكتاب ايضا وهو المختار . قال ابو بكر الاصم كل من جحد رسالته فهو مشرك قال الله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقد دلت الآية على ان ما سوى الشرك قد يغفر الله تعالى في الجملة

فلو كان كفر اليهود والنصارى ليس بشرك لوجب ان يغفرهم الله تعالى فى الجملة وذلك باطل (والجواب عن الآية بوجهين . الاول ان لفظ المشركين عطف على الذين الخ والمعنى ان الذين كانوا مؤمنين بنبى من الانبياء او كانوا من اهل الكتاب ثم كفروا بمحمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولم يؤمنوا به فاشركوا به وان الذين كانوا مشركين من الابتداء كلاهما فى نار جهنم الخ . والثانى ان عطف المشركين على اهل الكتاب من قبيل عطف العام على الخاص والمعنى ان الذين كفروا من اهل الكتاب وجميع المشركين سواء كانوا من اهل الكتاب كاليهود والنصارى وعبدة الاوثان كلهم فى نار جهنم) ثم القائلون بدخول اليهود والنصارى تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم وقوع هذا الاسم عليها من حيث اللغة وقال الجبائى والقاضى هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية لانه تواتر النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يسمى كل من كان كافرا بالمشرك وقد كان فى الكفار من لا يثبت الهًا اصلا او كان شاكا فى وجوده او كان شاكا فى وجود الشريك وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكرا للبعث والقيمة فلا جرم كان منكرا للبعثة وللتكليف وماكان يعبد شيئا من الاوثان وعابدوا الاوثان فيهم من كانوا لايقولون انهم شركاء الله فى الخلق وتدبير العالم بل كانوا يقولون هؤلاء شفعاءنا عند الله فثبت ان الاكثر منهم كانوا مقرين بان اله العالم واحد وانه ليس له فى الالهية بمعنى خلق العالم وتدبيره شريك ونظير كما يدل عليه قوله تعالى لئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم فاذا ثبت ان وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالزكوة والصلوة وغيرهما وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم هذا كله خلاصة ما فى التفسير الكبير فى سورة الانعام فى تفسير قوله تعالى واذ قال لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة وفى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات . والمفهوم من الانسان الكامل ايضا ان المشرك لا يتناول الكفار باجمعهم قال ما فى الوجود حيوان الا وهو يعبد الله اما على التقييد بمحدث ومظهر وهو المشرك واما على الاطلاق وهو الموحد وكلهم عباد الله على الحقيقة لاجل الوجود الحق . فان الحق تعالى من حيث ذاته يقتضى ان لا يظهر فى شئ الا ويعبد ذلك الشئ وقد ظهرت فى ذات الوجود . فمن الناس من عبد الطبائع اى العناصر وهى اصل العالم . ومنهم من عبد الكواكب . ومنهم من عبد المعدن . ومنهم من عبد النار . ولم يبق شئ فى الوجود والا وقد عبد شيئا من العالم الا المحمديون فانهم عبدوه من حيث الاطلاق بغير تقييد بشئ آخر من المحدثات انتهى . (بايد دانست كه علماء فرموده اند كه شرك بر چهار وجه مى شود گاهى در عدد مى باشد وآن را بلفظ احد نفى فرموده . وگاهى در مرتبه مى باشد وآنرا بلفظ صمد نفى فرموده وگاهى به نسبت مى باشد وآنرا بلفظ لم يلد ولم يولد نفى فرموده وگاهى دركار وتأثير

می باشد و آنرا بلفظ لم یکن له کفوا احد نفی فرموده ‌. ونیز گفته اند که ارباب مذاهب باطله پنج فرقه اند ‌. اول دهریه گویند که عالم را صانع نیست کیف ما اتفق مواد مجتمع شده وصورتها پذیرفته موجود می شود پس چون مسلمان لفظ هو بر زبان راند از عقائد دهریان بیزار شد ‌. دوم فلاسفه بر آنند که عالم را صانعی است اما صفت ندارد یعنی تأثیرات که در عالم است از وسائط است نه از آن ذات ودر حقیقت مذهب هنود نیز همین است وچون مرد مؤمن لفظ الله خواند که دلالت بر استجماع جمیع صفات کال دارد از عقیدهٔ این فرقه خلاص یافت ‌. سیوم ثنویه گویند که یك صانع تمام عالم را کفایت نمی کند زیراچه در این عالم بعضی خیر وبعضی شر است وخالق خیر را خیر ضرور است وخالق شر را شر ضرور است لابد دو صانع باید خالق خیر یزدان است وخالق شر اهرمن پس مؤمن بلفظ احد ازین شرك نجات یافت ‌. چهارم بت پرستان که عبادت بتان را وسیلهٔ روای حاجات دنیوی ودینی خود اعتقاد می کنند مؤمن بلفظ صمد ازین عقیده صاف شد وهمچنین گمراهان اهل کتاب از یهود که حضرت عزیر را فرزند خدا ونصاری حضرت عیسی را فرزند خدا می گویند پس مؤمن بلفظ لم یلد ولم یولد ازین عقیده پاك شد ‌. پنجم مجوسیان می گویند که اهرمن در قوت تأثیرات وایجاد همسر یزدان است وهمیشه در جنود یزدان واهرمن منازعت می‌باشد در بعضی وقت حکم یزدان جاری می شود در عالم خیر ونیکی غالب می آید ودر بعضی وقت لشکر اهرمن زور می کند ودر عالم بدی وقبیح پیدا می‌شود پس مؤمن بلفظ لم یکن له کفوا احد ازین عقیده خالص شد ولهذا این سوره را اخلاص نامیدند ‌. پستر دانستنی است که تفصیل انواع شرك که در عالم واقع است این است فرقهٔ دو صانع اعتقاد می کنند یکی حکیمی که مصدر خیر ونیکوئیها است و آنرا یزدان می‌گویند ودیگر سفیهی که مصدر شر وبدیها است و آنرا اهرمن می‌نامند واین جماعه را ثنویه می گویند وبطلان مذهب ایشان هم بزبان ایشان ظاهر است زیرا که آن صانع سفیه اگر پیدا کردهٔ صانع حکیم است پس صادر شدن شر از حکیم لازم آمد واگر بخودی خود پیدا شده است پس واجب الوجود شد وواجب الوجود را کمال علم وکمال قدرت وکمال حکمت لازم است پس این واجب الوجود جاهل وسفیه گردید ‌. وفرقهٔ دوم که خود را صابئین نامند گویند که هر چند وجوب وجود وعلم وقدرت وحکمت خاص بخدا است لیکن او تعالی کارهای این عالم را بستارهای آسمانی وابسته گردانیده وتدبیر خیر وشر را بایشان تفویض فرموده پس مارا باید که ارواح این ستارها را بغایت تعظیم پیش آییم تا کار روائی ما کنند ومذهب ایشان نیز بزبان ایشان باطل می شود زیرا که اگر خدای تعالی عبادت مارا می‌داند پس این عبادت گواکب لغو وبی حاصل شد زیرا که تقربی که مارا بسبب عبادت

بجناب او تعالی حاصل شد مستغنی خواهد کرد مارا از توسل بارواح این کواکب واکر او تعالی عبادت مارا نمی داند پس در علم او قصور افتاد پس واجب الوجود نشد ونیز آن کواکب که کار روائی ما می کنند اکر بخودی خود می کنند پس در قدرت برابر شدند وشرك در قدرت لازم آمد واکر بقدرت دادن خدا می کنند پس چنانچه او تعالی آنها را وسائط کار روائی ما ساخته است همچنان داعیهٔ فیض رسانی مارا در دلهای آنها می اندازد وخواهد انداخت ونیز هرکاه عبادت آنها مثل عبادت خدا می کنند پس آنها را برابر خدا کردند پس شرکت در عبادت لازم آمد . وفرقهٔ سوم هنوداند کویند که روحانیات غیبیه که مدبر امور عالم اند صورتهای رنکارنك دارند واز مایان در پرده وحجاب اند پس مارا می باید که صورتهای آن روحانیات را از اجسام خوش نمط مثل زر وسیم ساخته بتعظیم پیش آئیم که تعظیم این صورتها در حقیقت تعظیم آنها است تا این روحانیات از ما راضی شوند وکار روائیهای ما کنند . وابطال مذهب فرقهٔ دوم عین ابطال مذهب این فرقه است . وفرقهٔ چهارم پیر پرستانند که کویند چون مرد بزرکی که بسبب کمال ریاضت ومجاهدت مستجاب الدعوات ومقبول الشفاعات شده ازین جهان می کذرد در روح او قوتی عظیم ووسعتی بس فخیم بهم می رسد هرکه صورت اورا برزخ سازد یا بر کور او سجود وتذلل کند یا در مکان عبادت او اورا یاد کند یا بنام او نذر ونیاز کند وامثال آن پس روح او بسبب کمال او بر آن مطلع می شود ودر دنیا وآخرت در حق او شفاعت می کند . وفرقهٔ پنجم جماعهٔ از عوام هنوداند کویند که حق تعالی در ذات خود منزه است ازآنکه کسی او را عبادت تواند کرد زیراچه او تعالی در عقل وذهن مایان نمی آید وبسبب تنزه او از جسم وتمکن بمکان تصور نمی تواند شد پس سبیل عبادت اوهمین است که مخلوقی از مخلوقات او که مقبول ومقرب او باشد آنرا قبلهٔ توجه خودساخته شود تاآنکه توجه مابسوی آن قبله عین توجه بسوی خدا کردد ومخلوقی که قابلیت این کار دارد خاص بیك جنس نیست بلکه هرکه مقبول درکاه او باشد یاهرکه بر امر عجیب واثر غریب مشتمل باشد قبله می تواند شد مثل آب کنك دریا ودرخت عظیم الشان وامثال آنها واین اقوام دیکران را در عبادت باخدا برابر می کنند . اما همسر کنندکان در غیر عبادت پس بسیار اند . از آن جمله کسانی که در ذکر دیکران را با خدا همسر می کنند ودیکران را مانند نام خدا ذکر می کنند چنانچه پادشاهان را مالك الملك ومالك رقاب الامم وشهنشاه اعظم واحکم الحاکمین وامثال آنها کویند . واز آن جمله اند کسانی که نذر بغیر خدا وذبح قربانی به نیت تعظیم غیرخدا ویا به نیت تقرب بسوی غیر خدا می کنند وایشانرا دران امور باخدا همسر می نمایند . واز آن جمله اند کسانی که در نام نهادن خود را بندهٔ فلان وعبد فلان وغلام فلان می کویند واین شرك در تسمیه است چنانچه ترمذی در حدیث وحاکم در

تفسير قوله تعالى وجعلوا له شركاء فتعالى الله عما يشركون در سورهٔ اعراف آورده که
چون فرزند در خانهٔ حضرت هود علیه السلام نمی زندست پس ابلیس بصورت بزرکی
متمثل شد وکفت که این بار چون فرزندی پیدا شود نامش عبد الحارث کن تازنده ماند
پس این چنین کردند وزنده ماند . و از آن جمله اند کسانی که در دفع بلا دیکران را
می خوانند وهمچنین در تحصیل منافع بدیکران رجوع می کنند ودیکران را بالاستقلال
عالم الغیب وقادر مطلق می دانند واین شرك در علم وقدرت است . واز آن جمله اند
کسانی که نام دیکری را با نام خدا درمقام عموم علم ویا شمول مشیت ویا اطلاق ارادت برابر
می کنند چنانکه نسأی وابن ماجه روایت کرده اند که شخصی آن حضرت علیه السلام را
کفت که ما شاء الله وشئت آن حضرت فرمود جعلتنی لله ندا بل ما شاء الله وحده .
ودرین جا باید دانست که چنانکه عبادت غیر خدا شرك وکفر است اطاعت غیر او تعالی
نیز بالاستقلال کفر است ومعنی اطاعت غیر بالاستقلال آن است که اورا مبلغ احکام خدا
ندانسته ربقهٔ اطاعت او در کردن اندازد واتباع او را لازم شمارد وبا وجود ظهور
مخالفت حکم او با حکم او تعالی دست از اتباع او بر ندارد واین هم نوعی است از
اتخاذ انداد که در آیت کریمه وارد است اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله
والمسیح ابن مریم . وهمچنین است که حکم حاکم وپادشاه راکه مخالف حکم خدا باشد
آنرا مثل حکم خدا حق دانند یا عدل شمارند ویا برابر حکم خدا واجب الاتباع دانند
این نیز مثل او است که در آیت شریفه وارد است ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم
الکافرون هکذا قال مولانا عبد العزیز الدهلوی فی التفسیر العزیزی فی تفسیر سورة
الاخلاص وسورة البقرة وغیرهما .)

(الشركة) بالكسر او الضم لغة اسم مصدر شركه فى كذا بالكسر [١] فهو شريك اى
مشارك فهى كالمشاركة خلط الملكين و يطلق على العقد كما فى النهاية . وشريعة اختصاص من
اثنين او اكثر بمحل واحد كما فى المضمرات وهو قريب من المعنى اللغوى . وهى نوعان .
الاولى شركة ملك اى شركة بسبب الملك وهى ان يملك اثنان فصاعدا عينا . وهى ضربان .
اختيارية بان يشتريا عينا او يستوليا عينا فى دار الحرب او يخلطا مالا او غير ذلك . وجبرية
بان اختلط مالهما بحيث يتعذر او يتعسر التميز بينهما [٢] او ورثا مالا او غيره . وهذا باعتبار

[١] فى المصباح شركته فى الامر اشركه من باب تعب شركا وشركة وزان كلم وكلمة بفتح الاول
وكسر الثانى اذا صرت له شريكا وجمع الشريك شركاء واشراك انتهى وفى المختار والاسم الشرك وجمعه
اشراك كشبر واشبار (لمصححه)

[٢] قوله بحيث يتعذر الخ كالحنطة بالحنطة والشعير بالشعير ونحو ذلك وقوله او يتعسر الخ
كالحنطة بالشعير ونحو ذلك (لمصححه)

الغالب فان من الجبرية الشركة فى الحفظ كما اذا ذهب الريح بثوب فى دار بينهما فانهما شريكان فى الحفظ فلو بدل لفظ عينا بامر لكان اولى . والثانية شركة عقد اى بسبب العقد بان يقول احدهما شاركتك فى كذا و يقبل الآخر . وهى اربعة اوجه . مفاوضة وهى ان يشترك اثنان بالمساواة مالا و تصرفا و دينا و ربحا . وعنان وهى ان يشترك اثنان ببعض المال او مع التساوى فى المال او مع فضل مال احدهما مع المساواة فى الربح او الاختلاف فيه وهما مذكوران مفصلا فى مقاميهما . و شركة الصنائع وتسمى شركة المتحرفة و شركة التقبل و شركة الاعمال و شركة الابدان و شركة التضمن ايضا كما فى جامع الرموز وهى ان يشترك صانعان كخياطين او خياط و صباغ و ان يتقبلا العمل باجر بينهما بتساو او بتفاوت . و شركة الوجوه و تسمى شركة المفاليس ايضا وهى ان يشترك اثنان فى نوع او اكثر بلا مال و لا عمل ليشتريا بوجوههما و يبيعا نقدا او نسيئة ويكون الربح بينهما سميت بها لما فيها من ابتذال الوجوه اى الوجاهة بين الناس وشهرتهما بحسب المعاملة او لما انهما انما يشتريان بوجاهتهما اذ ليس لهما مال يشتريان بنقد و لذا سميت بشركة المفاليس هكذا فى مختصر الوقاية و شروحها . لكن فى التقسيم نظر لانه يوهم ان شركة الصنائع و الوجوه مغايرتان للمفاوضة و العنان و ليس كذلك فالاولى فى التقسيم ما ذكره ابو جعفر الطحاوى و ابو الحسن الكرخى ان الشركة على ثلثة اوجه شركة بالاموال و شركة بالاعمال المسماة بشركة الصنائع و شركة بالوجوه وكل منها على وجهين مفاوضة و عنان كذا فى الدرر شرح الغرر .

(الشريك) قد عرف معناه مما سبق وهو عند اهل الرمل عبارة عن الشكل المضروب فيه ويجئ فى لفظ الضرب فى فصل الباء الموحدة من باب الضاد المعجمة .

(الاشتراك) فى عرف العلماء كاهل العربية و الاصول و الميزان يطلق بالاشتراك على معنيين . احدهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمفهوم عام مشترك بين الافراد و يسمى اشتراكا معنويا و ذلك اللفظ يسمى مشتركا معنويا و ينقسم الى المتواطئ والمشكك . و ثانيهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمعنيين معا على سبيل البدل من غير ترجيح و يسمى اشتراكا لفظيا و ذلك اللفظ يسمى مشتركا لفظيا . فقولهم لمعنيين اى لا لمعنى واحد فيشمل ما وضع لاكثر من معنيين فهو للاحتراز عن اللفظ المفرد و هو الموضوع لمعنى واحد لكنه اذا وقع فى معناه شك بحيث يتردد بين معنيين بان هذا اللفظ موضوع لهذا او لهذا صدق عليه انه للمعنيين على سبيل البدل من غير ترجيح فزيد قيد معا للاحتراز عن مثل هذا المنفرد اذ لا يصدق عليه انه لهما معا . ان قيل انا نقطع ان المنفرد ليس موضوعا للمعنيين فلا حاجة الى الاحتراز . قلت لما دار وضعه بين المعنيين عند المشكك جاز انتسابه اليهما فى الوضع

بحسب الظاهر عنده فاحترز عنه بزيادة معاً احتياطا و لذا قيل انه للاحتراز عن المشترك معنىً كالمتواطئ و المشكك . و قولهم على سبيل البدل احتراز عن الموضوع لمجموع المعنيين او اكثر من حيث المجموع و عن المتوطئ لكن بحسب الظاهر لان المتواطئ يحمل على افراده بطريق الحقيقة فيظن انه موضوع لها . و قولهم من غير ترجيح احتراز عن اللفظ بالقياس الى معنييه الحقيقى و المجازى فانه بهذا الاعتبار لا يسمى مشتركا و هذا الاحتراز انما هو على تقدير ان يقال بان فى المجاز وضعا ايضا هكذا يستفاد من العضدى و حواشيه . و بالجملة فالمنقول مطلقا ليس مشتركا لانه لابد ان يكون فى احد معنييه حقيقة و فى الآخر مجازا و لزم من هذا ان يكون المعنيان بنوع واحد من الواضع حتى لوكان احدهما بوضع اللغة والآخر بوضع الشرع مثلا كالصلوة لا يسمى مشتركا و قد صرح بهذا فى بعض حواشى الارشاد ايضا . و فى بديع الميزان وضع المشترك لمعنيين فصاعدا لا يلزم ان يكون من لغة واحدة بل يجوز ان يكون من لغة واحدة كالعين للباصرة و الجارية و الذهب و غيرها او من لغات مختلفة مثل بئر فانه فى العربية بمعنى چاه وفى الهندية برادر انتهى . وقيل المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولا من حيث انهما مختلفتان فاحترز بالموضوع لحقيقتين عن الاسماء المفردة و بقوله وضعا اولا عن المنقول و بالقيد الاخير عن المشترك معنىً انتهى . و اطلاق اللفظ وعدم تقييده بالمفرد لايبعد ان يكون اشارة الى عدم اختصاصه بالمفرد (فائدة) اختلف فى ان المشترك واقع فى اللغة ام لا وقد يقال المشترك اما ان يجب وقوعه او يمتنع او يمكن و حينئذ اما ان يكون واقعا او لا فهى اربعة احتمالات عقلية و قد ذهبت الى كل منها طائفة الان مرجعها الى اثنين اذ لايتصور ههنا وجوب ولا امتناع بالذات بل بالغير فهما راجعان الى الامكان فالواجب هو الممكن الواقع و الممتنع هو الممكن الغير الواقع . و الصحيح انه واقع . واختلف ايضا فى وقوعه فى القرآن و الاصح انه قد وقع . ودلائل الفرق تطلب من العضدى و حواشيه (اعلم ان فى المشترك اختلافات كثيرة . الاختلاف الاول فى امكانه قال البعض وقوع الاشتراك ليس بممكن لان المقصود من وضع الالفاظ فهم المعانى واذا وضع لمعان كثيرة فلا يفهم واحد منها عند خفاء القرينة والا يلزم الترجيح بلا مرجح و فهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس و توجهها الى اشياء كثيرة بالتفصيل عند زمان الاطلاق لان ملاحظة المعانى بالاوضاع المتعددة المفصلة لابد ان تكون على التفصيل و هذا باطل لما تقرر فى موضعه . و اجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجمال دون التفصيل و قد يكون فى التفصيل مفسدة و فى الاجمال رفع الفساد كما قال الصديق الاكبر عند ذهاب رسول الله فى وقت الهجرة من مكة الى المدينة حين سأله بعض الكفار عن الرسول صلى الله عليه و آله و سلم بقوله من هذا قدامك فقال الصديق رجل هادينا فالتفصيل ههنا كان موجبا للفساد العظيم فالاصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ الواحد

لمعان متعددة مختلفة باوضاع متعددة . وقد يجاب بانه يفهم واحد من المعانى ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لجواز ان يكون بين بعض المعانى والذهن مناسبة ينتقل الذهن من اللفظ اليه او يكون بعضها مناسبا للفظ بحيث يتبادر الذهن بسبب تلك المناسبة اليه او يكون بعضها مشهورا بحيث يتسارع الذهن بسبب الشهرة اليه او تكون القرينة مرجحة لبعض المعانى على الآخر . والاختلاف الثانى فى وقوع الاشتراك فى اللغة قال البعض ليس بواقع لان وقوعه يوجب الاجمال و الابهام وهو مخل للاستعمال اذا لم يبين و اما اذا بين المقصود فالبيان هو الكافى للمقصود لا حاجة الى غيره فيلزم اللغو فى وقوع المشترك و لان الواضع ان كان هو الله تعالى فهو متعال عن اللغو و العبث و ان كان غيره تعالى فلابد لصدور الوضع من علة غائية لان الفعل الاختيارى لابد له من علة غائية كما تقرر فى موضعه . و اجيب بان الاجمال و الابهام قد يكون مقصودا فى الاستعمال كما عرفت و مثل ان يريد المتكلم افهام مقصوده للمخاطب المعين واخفائه عن غيره فيتكلم بلفظ مشترك يفهم المخاطب مقصوده منه بسبب كونه معهودا بينهما من قبل او بسبب قرينة خفية بحيث يفهم المخاطب دون غيره والمبين قد يكون ابلغ من البيان وحده وقد يحدث من اجتماعهما لطافة فى الكلام لا يحصل من البيان وحده وغير ذلك من الفوائد . واجيب بان الواضع اذا كان الله تعالى فقد يكون المقصود منه ابتلاء العلماء الراسخين وقد يكون المقصود منه توسيع المفاهيم بالنظر الى جماعة العلماء المجتهدين وقد يكون المقصود تشويق المخاطبين الى فهم المقصود حتى اذا ادركوه بعد التأمل وجدوه لذيذا لان حصول المطلوب بعد الطلب والتعب يكون الذ من المنساق بلا تعب وبغير نصب . وان كان الواضع غيره تعالى فالمقصود قد يكون واحدا من تلك الاغراض وقد يكون غيرها مثل اخفاء المقصود من غير المخاطب ومثل اختبار ذهن المخاطب هل يفهم بالقرائن ام لا او اختبار مقدار فهم المخاطب هل يدرك بالقرائن الخفية ام لا وغيرها من الاغراض . وقد يكون الواضع متعددا فشخص وضع لفظا لمعنىً واحد ثم شخص آخر وضعه لمعنىً آخر كما فى الاعلام المشتركة فالاصح ان المشترك واقع فى اللغة . والاختلاف الثالث فى كون الاشتراك بين الضدين يعنى اختلف بعد تسليم امكانه ووقوعه فى انه هل هو واقع بين الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشتركا بين معان متضادة متباينة فقال بعضهم ليس بواقع لان الاشتراك يقتضى التوحد والتضاد يقتضى التباين وبينهما منافاة فلا يكون واقعا . واجيب بان التوحد والتباين ليسا من جهة واحدة ليلزم المنافاة لان الاول من جهة اللفظ والثانى من جهة المعانى فلا منافاة حينئذ لاختلاف المحل فالاصح انه واقع بين الضدين كالقرء للحيض والطهر . والاختلاف الرابع فى عموم المشترك يعنى بعد تسليم امكانه ووقوعه وتحققه بين الضدين اختلف فى عموم المشترك بان يراد باللفظ المشترك اكثر من معنىً واحد معا اولا الاول مذهب الشافعى والثانى مذهب الامام

الاعظم ۔ ثم بعد كون المشترك عاما اختلف فی ان ارادة العموم علی سبیل الحقیقة او المجاز فذهبت طائفة منهم الی انه حقیقة لان کلا من معانیه موضوع له فکان مستعملا فی الموضوع له وهذا هو الحقیقة ۔ وقال الآخرون منهم انه مجاز وان لفظ المشترك لیس بموضوع لمجموع المعنیین والا لما کان استعماله فی احدهما علی سبیل الانفراد حقیقة ضرورة انه لا یکون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فثبت انه لیس بموضوع للمجموع فلم یکن حقیقة ۔ واستدل الشافعی علی ارادة العموم من المشترك بقوله تعالی ان الله وملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه وسلموا تسلیما الخ بان الصلوة مشترکة بین الرحمة والاستغفار والدعاء وفی الآیة الرحمة والاستغفار کلاهما مقصودان من لفظ واحد وهو یصلون لان الصلوة من الله رحمة ومن الملائکة استغفار ۔ والجواب عن هذا الاستدلال ان الآیة سیقت لایجاب اقتداء المؤمنین بالله وملائکته ولا یصح ذلك الا باخذ معنیً عام شامل للکل وهو الاعتناء بشأنه صلی الله علیه وسلم فیکون المعنی الله وملائکته یعتنون بشأن النبی یا ایها المؤمنون اعتنوا انتم ایضا بشأنه وذلك الاعتناء من الله رحمة ومن الملائکة استغفار ومن المؤمنین دعاء فالصلوة ههنا لمعنی الاعتناء سواء کان حقیقة او مجازا وهو مفهوم واحد ومعنیً عام لکن یختلف باختلاف المحال فکانت لها افراد مختلفة بحسب اختلاف نسبة الصلوة الیها ۔ وعند الامام لا یجوز استعمال المشترك فی اکثر من معنیً واحد لا حقیقة لما مر ولان الوضع تخصیص اللفظ للمعنی فکل وضع فی المشترك یوجب ان لا یراد به الا هذا المعنی الموضوع له ویوجب ان یکون هذا المعنی تمام الموضوع له فارادة المعنی الآخر ینافی الوضع للمعنی الاول فلا یکون استعماله فی کلا المعنیین بالوضع فلم یکن حقیقة ۔ ولا مجازا لانه اذا استعمل فی اکثر من معنیً واحد فقد استعمل فی الموضوع له وغیر الموضوع له ایضا لان کل واحد من المعنیین موضوع له باعتبار وضع اللفظ لذلك المعنی وغیر الموضوع له باعتبار وضعه للمعنی الآخر فلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز وهو لا یجوز عند الامام الاعظم فبطل استعمال المشترك فی اکثر من معنیً واحد هذا خلاصة ما فی التوضیح والتلویح وحاشیة المبین والحسن علی السلم) (فائدة) اذا دار اللفظ بین ان یکون مشترکا او مجازا کالنکاح فانه یحتمل ان یکون حقیقة فی الوطیٔ مجازا فی العقد وانه مشترك بینهما فلیحمل علی المجاز لانه اقرب (فائدة) جوز الشافعی وابوبکر الباقلانی وبعض المعتزلة کالجبائی وعبد الجبار وغیرهم ان یراد بالمشترك کل واحد من معنییه او معانیه بطریق الحقیقة اذا صح الجمع بینهما کاستعمال العین فی الباصرة والشمس لا کاستعمال القرء فی الحیض والطهر معا الا ان عند الشافعی وابی بکر متی تجرد المشترك عن القرائن الصارفة الی احد معنییه او معانیه وجب حمله علی جمیع المعانی کسائر الالفاظ العامة وعند الباقین لا یجب فصار العام عندهم قسمین قسم متفق الحقیقة وقسم مختلفها ۔

وعند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا لا حقيقة . وعنـد الحنفية وبعض المحققين وجميع اهل اللغة وابى هاشم وابى عبد الله البصرى لا يصح ذلك لا حقيقة ولا مجازا .

(المشترك) يطلق على معنيين على ما عرفت وقد يطلق ايضا على مقابل المفارق كما يجئ فى فصـل القاف من باب الفاء . والاعداد المشـتركة والمتشـاركة وكذا المقادير هى الغير المتباينة وقد سبقت فى فصل النون من باب الباء الموحدة (وفى الجرجانى المشـترك ما وضع لمعنىً كثير كالعين لاشتراكه بين المعـانى ومعنى الكثرة ما يقـابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط كالقرء والشفق فيكون مشتركا بالنسبة الى الجميع ومجملا بالنسبة الى كل واحد . والاشتراك بين الشيئين ان كان بالنوع يسمى مماثلة كاشـتراك زيد وعمرو فى الانسانية . وان كان بالجنس يسمى مجانسة كاشتراك الانسان والفرس فى الحيوانية . وان كان بالعرض فان كان فى الكم يسمى مادة كاشـتراك ذراع من خشب وذراع من ثوب فى الطول وان كان فى الكيف يسمى مشابهة كاشتراك الانسان والحجر فى السواد . وان كان بالمضاف يسمى مناسبة كاشتراك زيد وعمرو فى بنوة بكر . وان كان بالشـكل يسمى مشاكلة كاشـتراك الارض والهواء فى الكرية . وان كان بالوضع المخصـوص يسمى موازنة وهو ان لا يختلف البعد بينهما كسطح كل فلك . وان كان بالاطراف يسمى مطابقة كاشتراك الاجانب فى الاطراف انتهى .)

(الشك) بالفتح وتشديد الكاف هو تجويز امرين لا مزية لاحدهما على الآخر (وقيل اعتدال النقيضين عند الانسان وتساويهما وذلك قد يكون لوجود امارتين متساويتين عنده فى النقيضين اولعدم الامارة فيهما والشك ضرب من الجهل واخص منه لان الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأسا فكل شك جهل ولا عكس . والشك كما يطلق على ما لا يترجح احد طرفيه على الآخر كذلك يطلق على مطلق التردد كقوله تعالى لفى شـك منه وعلى ما يقابل العلم . قال الجوينى الشك ما استوى فيه اعتقادان او لم يستويا ولكن لم ينته احدهما الى درجة الظهور الذى يبنى عليه العـاقل الامور المعتبرة والريب ما لم يبلغ درجة اليقين وان ظهر نوع ظهور ويقال شك مريب ولا يقال ريب مشكك [١] والشك سبب الريب كأنه شك اولا فيوقعه الشك فى الريب فالشك مبدء الريب كما ان العلم مبدء اليقين والريب قد يجئ بمعنى القلق والاضطراب . وفى الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك هكذا فى كليات ابى البقاء) ويجئ فى لفظ الظن ايضا فى فصل النون من باب الظاء المعجمة .

(المشكوك) يقال لما يستوى طرفاه فى النفس ولما لا يمتنع اى لا يجزم بعدمه وقد سبق تحقيقه فى لفظ الجائز فى فصل الزاء المعجمة من باب الجيم .

[١] ويقال ايضا رابنى امر كذا ولا يقال شكنى كذا فى الكليات (لمصححه)

(التشكيك) عند المنطقيين كون اللفظ موضوعا لامر عام مشترك بين الافراد لا على السواء بل على التفاوت وذلك اللفظ يسمى مشككا بكسر الكاف المشددة ويقابله التواطؤ وهو كون اللفظ موضوعا لامر عام بين الافراد على السواء وذلك اللفظ يسمى متواطئا ، ثم التشكيك قد يكون بالتقدم والتأخر بان يكون حصول معناه فى بعض الافراد متقدما بالذات على حصوله فى البعض الآخر كالوجود فان حصوله فى الواجب قبل حصوله فى الممكن قبلية ذاتية لانه مبدء لما عداه ولا عبرة بالتقدم الزمانى فى باب التشكيك كما فى افراد الانسان لرجوعه الى اجزاء الزمان لا الى حصول معناه فى افراده فلا يقال ان زيدا اقدم او اولى او اشد من عمرو على ما نقل عن بهمنيار ان معيار التشكيك استعمال صيغة التفضيل ، وقد يكون بالاولوية وعدمها كالوجود ايضا فانه فى الواجب اتم واثبت واقوى منه فى الممكن ، والفرق بين هذا والاول ان المتأخر قديكون اثبت واقوى من المقدم فان الوجود فى الاجسام الكائنة الحادثة فى عالمنا هذا اثبت واقوى منه فى الحركة الفلكية المتقدمة عليها تقدما بالذات ، وقد يكون اى التشكيك بالشدة والضعف كالبياض فانه فى الثلج اشد منه فى العاج اذ تفريق البصر فى الثلج اكثر واكمل منه فى العاج وكالوجود ايضا فان آثاره فى الواجب اكثر منها فى الممكن ، اعلم ان منهم من نفى التشكيك مستدلا بان التفاوت الذى بين افراد المشكك ان كان مأخوذا فى الماهية اى فى مسمى المشكك كان مشتركا لفظيا وان لم يكن فيها بل فى عوارضها كان مفهوم اللفظ حاصلا فى الكل على السواء اذ لا اعتبار بذلك العارض الخارج فيكون متواطئا ، والجواب ان التفاوت مأخوذ فى ماهية ما صدق ذلك المسمى عليه من الافراد دون ماهية مسماه ومفهومه فلا يلزم التواطؤ لاعتباره فى الافراد ولا الاشتراك لعدم اعتباره فى ماهية المسمى ، والحاصل ان التفاوت ليس فى الماهية ولا فى العوارض بل فى اتصاف الافراد بها اى بتلك الماهية فلا تشكيك فى الجسم ولا فى السواد بل فى اسود ، ومعنى كون احد الفردين اشد انه بحيث ينتزع العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلله اليها حتى ان الاوهام العامية تذهب الى انه متألف منها ، وبيان ان المقصود بما صدق عليه هل هو الحصص التى هى افراد اعتبارية له او الافراد الحقيقية وان مسمى المشكك هل يجوز ان يكون ذاتيا لماهية الافراد الحقيقية اولا وان وجوه التفاوت داخلة فى ماهية الافراد او الحصص او فى هوية احديهما وان التشكيك يحصر بالاستقراء فى ثلثة اقسام مما يحتاج الى الاطناب وتعمق الانظار هكذا يستفاد من العضدى وحاشيته للسيد السند وشرح المطالع وغيرها (اعلم انه لا تشكيك فى الماهيات بان تكون الماهية من حيث هى هى متفاوتة بالنسبة الى الافراد لان افراد الماهية كلها سواء بالنسبة الى تلك الماهية كالانسان بالنسبة الى زيد وعمرو وبكر فان كلها سواء بالنسبة الى الانسانية لا تفاوت فيها بنحو من الانحاء الاربعة المذكورة وان كانت متفاوتة باعتبار

الاوصاف المختلفة والمتباينة فان التفاوت بالنسبة الى ما وراء الانواع الاربعة المذكورة من الاوصاف والعوارض لا اعتبار له فى امر التشكيك فالتفاوت المعتبر فى التشكيك منحصر فى امور اربعة وكلها منتف فى الماهيات . اما انتفاء الاولين فللزوم المجعولية الذاتية لان صدق الماهية اذا كان على بعض الافراد علة لبعض آخر فثبوت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلة مع انها ذاتية له وهذا هو المجعولية الذاتية وكذا اذا كان صدقها فى البعض اولى من غير افتقار الى امر خارج وفى الآخر يفتقر الى الخارج فصارت فى ثبوتها لما هى ذاتية محتاجة الى شئ آخر وهذا عين معنى المجعولية الذاتية . واما انتفاء الاخيرين فلان الاشد والازيد اما ان يشتملا على شئ لا يكون فى الاضعف والانقص اولا فعلى الثانى لا يكون الفرق بينهما فما وجه كون احدهما اشد وازيد والآخر اضعف وانقص وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون الشئ الذى يشتمل عليه الاشد والازيد معتبرا فى ماهيتهما اولا فعلى الاول تكون ماهيتهما مشتملة على شئ ليس فى ماهيتى الاضعف والانقص فلا تكون ماهيتهما من ماهية الاشد والازيد لانتفاء الكل بانتفاء الجزء فصارا مختلفى الماهية فلم تصر ماهية واحدة متفاوتة فى الصدق فلم يوجد التشكيك فيها وعلى الثانى يكون التشكيك فى الامر الخارج من الماهية لا فى الماهية . واقول ايضا لا تشكيك فى العوارض فان العارض هو المبدأ القائم بالشئ كالسواد مثلا لا تشكيك فيه لانه ان كان مقولا بالتشكيك فاما ان يكون تشكيكه بالنظر الى حصصها التى هى هذا العارض ذاتى لها كالسوادات الخاصة فى المحال المختلفة فذلك باطل لما مر فى بطلان تشكيك الماهية . واما بالنظر الى معروضه الذى هو الجسم الاسود فالسواد غير محمول عليه لان المعنى المصدرى لا يحمل بحمل المواطأة على المعروضات والكلى المشكك محمول على افراده بالمواطأة فلا يكون التشكيك الا فى العرضى اى الكلى الخارج المحمول كالاسود مثلا وهذا هو مذهب المشائين . وخلاصة كلامهم انه لا تشكيك فى الماهية بالنسبة الى افرادها بنحو من الانحاء الاربعة للزوم المجعولية الذاتية على تقدير الاولية والاولوية كما عرفت وللزوم اختلاف الماهية على تقدير الشدة والزيادة مع ان التشكيك لابد له من ان تكون ماهية واحدة لما مر وكذلك التشكيك فى العوارض لانه اما بالنسبة الى حصصها فحالها كحال الماهية بالنسبة الى افرادها لان العوارض عين ماهيات حصصها واما بالنسبة الى معروضاتها فهو باطل لعدم حملها عليها والمشكك لابد ان يكون محمولا فلا تشكيك الا فى اتصاف الماهية بالعوارض وهو المعبر بالاسودية مثلا فالتشكيك ليس فى الجسم بالنسبة الى افراده ولا فى السواد مثلا بالنسبة الى السوادات الخاصة بل فى اتصاف الجسم بالسواد وهو كونه اسود مثلا هكذا فى حاشية سلم العلوم للمولوى مبين الكهنوى .)

فصل اللام

(الشاقول) بالقاف چوبى كه كشاورزان بصره دارند ودر سر آن آهن خميده مى كنند

ودر كتب اهل هندسه سنكي را كويند كه بريسمان از كونيا بياويزند تا همواري زمين بدان معلوم كنند كذا في المنتخب . ودر شرح خلاصة الحساب مي كويد كه شاقول ريسمانيست كه در يك طرف او چيزي ثقيل مثل سنك وغيره بندند .

(الشكل) بالفتح وسكون الكاف مانند وبكسر شين نيز آمده وآنچه لايق وشايسته وموافق كسي باشد وصورت چيزي اشكال وشكول جمع . وپاي چار پا بر سن بستن وحرف را اعراب دادن چنانچه اشكال بدان بر طرف شود كذا في المنتخب . وعند الصوفية هو وجود الحق كما في بعض الرسائل . وعند اهل العروض هو اجتماع الخبن والكف كحذف الالف والنون من فاعلاتن فبقي فعلات بالضم والركن الذي فيه الشكل يسمى مشكولا . و وجه تسميه آنكه چون الف ونون از دو طرف فاعلاتن افتاد آن مد صوت كه پيش ازين بود درو نماند همچنانكه اسپ را بعد از شكل كردن آن رفتاركه دارد نمي ماند هكذا في عروض سيفي وعنوان الشرف . وعند الحكماء والمهندسين هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار اي الجسم التعليمي او السطح فالاول كشكل الكرة فانها ليس لها الاحد واحد والثاني كشكل المثلث . والمقصود بالاحاطة التامة فخرجت الزاوية فانها على الاصح هيئة للمقدار من جهة انه محاط بحد واحد او اكثر احاطة غير تامة فاذا فرضنا سطحا مستويا محاطا بثلثة خطوط مستقيمة فاذا اعتبر كونه محاطا بها فالهيئة العارضة له هي الشكل واذا اعتبر منها خطان متلاقيان على نقطة منه كانت الهيئة هي الزاوية . هذا هو المشهور ويلزم منه ان لا يكون لمحيط الكرة شكل . توضيحه انهم صرحوا بان حد الخط اي نهايته نقطة وحد السطح خط وحد الجسم سطح ولاشك ان محيط المضلعات حدود وهي الخطوط بالفعل بخلاف محيط الكرة وامثالها كالشكل البيضي فانها سطح واحد وليس لهما حد اذ ليس لهما خط بالفعل والخط المفروض لا يجدي ثبوت الحد بالفعل فلا يكون لها شكل لعدم صدق تعريفه عليها فالانسب ان يقال الشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة المقدار به او احاطته بالمقدار ليشمل ذلك محيط الكرة وامثالها . وهو قسمان . مسطح ان كان ما احاط به خط واحد كالدائرة او اكثر كالمثلث . ومجسم ان كان محيطه سطحا واحدا كالكرة او اكثر كالمكعب . وقد يطلق الشكل بمعنى المشكل ولهذا عرف اقليدس بانه مااحاط به حد او حدود. ويؤيد ما ذكر ما في شرح حكمة العين من ان الشكل مفسر بتفسيرين . احدهما ما يحيط به حد او حدود كالمربع والمثلث وهو الشكل الذي يستعمله المهندسون الذين يقولون انه مساو لشكل آخر او نصفه او ثلثه ويعنون بذلك مقدارا مشكلا وهو بهذا المعنى من مقولة الكم فان ما احاط به سطح او جسم . وثانيهما الهيئة الحاصلة من وجود الحد او الحدود

كالتربيع والتثليث ونحوهما وهو بهذا المعنى من مقولة الكيف انتهى (فائدة) قال الحكماء كل جسم له شكل طبيعى والجسم البسيط بمعنى ما لا يتركب حقيقة من اجسام مختلفة الحقائق ليس له شكل الا الكرة ومعنى الشكل الطبيعى على قياس ما عرفت فى لفظ الحيز مع اضطراب كلام القوم فيه هكذا ذكر العلمى . وعند المنطقيين هو وضع الاوسط عند الحدين الآخرين اى الاصغر والاكبر وهذا يستعمله الاصوليون ايضا . والوضع ههنا بمعنى المقولة ولذا قال المحقق التفتازانى فى حاشية العضدى الشكل هو الهيئة الحاصلة من نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر انتهى . ثم الاشكال اربعة لان الوسط . ان كان محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى فهو الشكل الاول كقول النبى صلى الله عليه وسلم كل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار ونتيجته كل بدعة فى النار . وشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى [١] وهو يختص بانه ينتج الموجبة الكلية وباقى الاشكال لاينتج الموجبة الكلية بل اما موجبة جزئية او سالبة . وان كان محمولا فيهما اى فى الصغرى والكبرى فهو الشكل الثانى كقول البعض كل غائب مجهول الصفة وكل مايصح بيعه ليس بمجهولها ونتيجته كل غائب لا يصح بيعه . وشرط انتاجه اختلاف مقدمتيه فى الايجاب والسلب وكلية كبريه ومن خواصه انه لا ينتج الا السالبة . وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث كقول البعض كل برمقتات وكل بر ربوى ونتيجته بعض المقتات ربوى . وشرط انتاجه ان تكون صغريه موجبة وان تكون احدى مقدمتيه كلية ومن خواصه ان نتيجته لا تكون الا جزئية . وان كان عكس الاول بان يكون موضوعا فى الصغرى محمولا فى الكبرى فهو الشكل الرابع وسماه البعض بالسياق البعيد ايضا كما فى شرح اشراق الحكمة كقولنا كل عبادة لا تستغنى عن النية وكل وضوء عبادة ونتيجته بعض مستغن عن النية ليس بوضوء هكذا فى العضدى . وفى شرح المطالع هذا مختص بالقياس الحملى ومن الواجب ان يعتبر بحيث يعمه وغيره [٢] فيقال الوسط ان كان محكوما به فى الصغرى محكوما عليه فى الكبرى فهو الشكل الاول وهكذا الى آخر التقسيم انتهى . وقد يطلق الشكل على نفس القياس باعتبار اشتماله على الهيئة المذكورة صرح بذلك نصير الدين فى حاشية القطبى والصادق الحلوائى فى حاشية الطيبى . وعند اهل الرمل هو هيئة ذات اربع مراتب حاصلة من اجتماع الافراد والازواج او من اجتماع احديهما مثل ⚌ و ⁝ ⚌ ومرتبهٔ اول ازين مراتب آتش است ودوم باد وسيم آب وچهارم خاك واين اشكال منحصرند در شانزده يكى از آنها طريق است كه ابو الرمل خوانند ودوم جماعت كه بتضعيف نقاط طريق حاصل مى شود .

[١] قوله وهو يختص الخ اى الشكل الاول يمتاز عن سائر الاشكال بخاصة هى انتاج الموجبة الكلية فالباء داخلة على المقصور كما هو العربى (لمصححه)

[٢] فيعبر عن الحدود بالمحكوم عليه وبه والمتوسط بينهما كذا فى شرح المطالع (لمصححه)

واو را ام الرمل كويند وباقى اشكال از مسدودات ومفتوحات ونباثر را متولدات كويند
چنانكه در لفظ مسدود كذشت در فصل دال مهمله از باب سين مهمله ۔ بدانكه
هرشكلى كه مرتبهٔ آتش وخاك او هر دو فرد باشند آنرا منقلب خوانند مثل وهر
شكلى كه مرتبهٔ آتش وخاك او هر دو زوج باشند آنرا ثابت خوانند چون وهر
شكلى كه مرتبهٔ آتش او فرد باشد وخاك او زوج آنرا خارج كويند چون واكر
بعكس اين باشد آن را داخل كويند چون ونيز مى كويند آتش خارج وباد داخل
وآب منقلب وخاك ثابت ونيز كويند اكر آتش درخانهٔ باد بود يا باد در خانهٔ آتش منقلب
وخارج دانند واكر آتش در خانهٔ آب ياآب در خانهٔ آتش داخل نامند وآتش درخانهٔ
خاك يا خاك در خانهٔ آتش ثابت نامند وباد درخانهٔ آب يا آب در خانهٔ باد ثابت وداخل
نامند وباد درخانهٔ خاك يا خاك در خانهٔ باد منقلب نامند واينكه مذكور شد از داخلى
وخارجى وثابتى ومنقلبى در نقاط است هكذا فى السرخاب ۔

(الشكل الحمارى) عند المهندسين هو ان كل ضلعى مثلث فهما معا اطول من ثالث
سمى به لظهوره ۔

(شكل العروس) عندهم هو ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة
يساوى مربعى ضلعيها وانما سمى به لحسنه وجماله ۔

(الشكل المغنى) بالغين المعجمة بعدها نون عندهم هو كل مثلث من قسى دوائر
عظام تكون فيه زاوية قائمة واخرى اصغر من قائمة فان نسبة جيب وتر القائمة الى جيب
وتر الزاوية الاصغر كنسبة الجيب الاعظم الى جيب الزاوية الاول ۔

(الشكل المأمونى) هو ان الزاويتين اللتين على قاعدة المثلث المتساوى الساقين
متساويتان وكذا الزاويتان الحادثتان تحت القاعدة ان اخرج الساقان. وجميع هذه الاشكال
مذكورة فى اشكال التأسيس وغيره. والظاهر ان الشكل على هذا عبارة من مسئلة مدللة
من المسائل الهندسية ويؤيده ما وقع فى شرح اشكال التأسيس من ان المذكور فى المتن اما
ان يكون مقصودا بالذات وهو الاشكال او يكون المقصود متوقفا عليه وهو المقدمة
المذكورة فى المتن. نسب الى المأمون وهو احد الخلفاء العباسية لانه زاد ذلك الشكل على
اكمام بعض الملبوسات لماكان يعجبه ۔

(المشاكلة) عند المتكلمين والحكماء هى الاتحاد فى الشكل ويرادفه التشاكل كما فى شرح
المواقف وغيره ۔ وعند اهل البديع هى من المحسنات المعنوية وهى ذكر الشئ بلفظ غيره
لوقوعه فى صحبته تحقيقا او تقديرا اى لوقوع ذلك الشئ فى صحبة ذلك الغير وقوعا محققا

او مقدرا . فالاول كقوله تعالى تعلم ما فى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك وقوله ومكروا ومكر الله . فان اطلاق النفس والمكر فى جانب البارى تعالى انما هو لمشاكلة ما معه . والثانى كقوله تعالى صبغة الله اى تطهير الله لان الايمان يطهر النفوس والاصل فيه ان النصارى كانوا يغمسون اولادهم فى ماء اصفر يسمونه المعمودية ويقولون انه تطهير لهم فعبر عن الايمان بصبغة الله للمشاكلة بهذه القرينة هكذا فى المطول والاتقان . وقال الچلبى ان كان بين الشئ وبين غيره علاقة مجوزة للتجوز من العلاقات المشهورة فلا اشكال وتكون المشاكلة موجبة لمزيد حسن كما بين السيئة وجزائها فى قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها (وقوله تعالى اعتدوا مثل ما اعتدى عليكم لما بين الفعل وجزائه من المشاكلة المعنوية والمماثلة الباطنية وقد قيل بالفارسية . بيت . كند كر بر تو ظلم از كين بد انديش . تو هم آن ظلم كن بروى ميند يش .)[١] وان لم تكن كما بين الطبخ والخياطة فى قول الشاعر . شعر . قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه . قلت اطبخوا لى جبة وقميصا . فلابد ان يجعل الوقوع فى الصحبة علاقة مصححة للمجاز فى الجملة والا فلا وجه للتعبير به عنه . فان قيل كان ينبغى ان تعد المشاكلة من البدائع اللفظية لانها تتعلق باللفظ . اجيب بانها انما صوحبت مع المطابقة والمقابلة لتجانسهما ومن ثم سماها صاحب الكشاف بالمطابقة والمقابلة فى قوله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب الآية حيث قال جاءت على سبيل المقابلة واطباق الجواب على السؤال انتهى .

(المشاكل) نزد اهل عروض اسم بحريست از بحور خاصه بعجم واصل آن فاعلاتن مفاعيلن مفاعيلن دو بار . ومشاكل مكفوف فاعلات مفاعيل مفاعيل دو بار . ووجه تسمية اين بحر بدان آنكه مشابه وموافق بحر قريب است در اركان واختلاف نيست مكر بتقديم وتأخير كذا فى عروض سيفى .

(المشكل) اسم فاعل من الاشكال . وهو الداخل فى اشكاله وامثاله . وعند الاصوليين اسم للفظ يشتبه المقصود منه بدخوله فى اشكاله على وجه لا يعرف المقصود منه الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال كذا قال شمس الائمة . ويقرب منه ماقيل المشكل ما لا ينال المقصود منه الا بالتأمل بعد الطلب لدخوله فى اشكاله ومعنى التأمل والطلب ان ينظر اولا فى مفهوم اللفظ ثم يتأمل فى استخراج المقصود كما اذا نظرنا فى كلمة انى الواقعة فى قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فوجدناها مشتركة بين معنيين بمعنى اين وبمعنى كيف فهذا هو الطلب ثم تأملنا فوجدناها بمعنى كيف فى هذا المقام لقرينة الحرث . فخرج الخفى

[١] ولا يخفى ان هذا البيت ينافى معناه معنى قوله . بديرا بدى سهل باشد جزاء . اكر مردى احسن الى من اساء . مع ان الممدوح هو كظم الغيظ والعفو عن الناس (لمصححه)

والمجمل والمتشابه اذ فى الخفى يحصل المقصود بمجرد الطلب وفى المجمل يحصل بالطلب والتأمل والاستفسار وفى المتشابه لا يحصل المقصود اصلا • قال القاضى الامام هو الذى اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقته فى نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذى كان بعارض حتى كاد المشكل يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما اى بين المشكل والمجمل • وبالجملة فالمشكل لفظ خفى المقصود منه بنفس ذلك اللفظ خفاء يدرك بالعقل هكذا يستفاد من كشف البزدوى والتلويح وغيرهما من الكتب الحنفية •

(الشمائل) عند الصوفية هى امتزاج الجماليات والجلاليات كما وقع فى بعض الرسائل •

فصل الميم

(الشلجمى) عند المهندسين هو شكل مسطح يحيط به قوسان متساويتان مختلفتا التحدب كل منهما اعظم من نصف الدائرة ويسمى عدسيا ايضا • سمى بذلك تشبيها له بالشلجم وهو معرب شلغم وتشبيها له بالعدس • والشبيه بالشلجمى شكل يحيط به قوسان غير متساويتين مختلفتا التحدب احديهما نصف الدائرة والاخرى اعظم منه • والجسم الشلجمى والعدسى جسم يحدث من ادارة المسطح العدسى على قطره الاصغر نصف دورة فان للشلجمى قطرين احدهما الخط الواصل بين زاويتيه وهو القطر الاطول وثانيهما الخط المنصف للقوسين العمود على القطر الاطول وهو القطر الاصغر هكذا فى ضابط قواعد الحساب وعلى هذا فقس الجسم الشبيه بالشلجمى •

(الشم) عند المتكلمين والحكماء نوع من الحواس الظاهرة وهى قوة مستودعة فى زائدتى مقدم الدماغ مثل حلمتى الندى • والجمهور على ان الهواء المتوسط بين القوة الشامة وذى الرائحة يتكيف بالرائحة الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور الشامة فتدركها من غير ان يخالطه شئ من اجزاء ذى الرائحة• وايد ذلك بان ذا الرائحة كلما كان ابعدكانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء انما ينفعل بالرائحة من مجاورتها ولا شك ان كيفية المتأثر اضعف من كيفية المؤثر • وقال بعضهم سببه انفصال اجزاء من ذى الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة فتدركها • ورد بان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا يقل وزنه ولو كان ذلك بتحلل منه لامتنع ذلك • وقيل انه ينفعل ذو الرائحة فى الشامة من غير استحالته فى الهواء ولا تجز وانفصال• ورد بان المسك قد يذهب به الى المسافة البعيدة ويحرق بالكلية مع ان رائحته مدركة فى الهواء ازمنة متطاولة • ثم اعلم ان ما يدرك بالشم يسمى مشموما ولا اسم له عند المتكلمين الا من وجوه ثلثة • الاول باعتبار الملايمة والمنافرة فيقال للملايم طيب وللمنافر

منتن . الثانى بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او حامضة . الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتفاح كذا فى شرح المواقف وغيره .

(الاشمام) هو عند القراء و النحاة عبارة عن الاشارة الى الحركة من غير تصويت . وقيل ان تجعل شفتيك على صورتها وكلاهما واحد . ويختص بالضم سواء كانت حركة اعراب او بناء اذا كانت لازمة . وهو بهذا المعنى من اقسام الوقف كما فى الاتقان . واما الاشمام بمعنى ان تنحو الكسرة نحو الضمة فتميل الياء الساكنة بعدها نحو الواو قليلا اذ هى تابعة لحركة ماقبلها فيستعمله النحاة والقراء فى نحو قيل وبيع . وقيل الاشمام فى نحو قيل وبيع كالاشمام حالة الوقف اعنى ضم الشفتين مع كسرة الفاء خالصا هذا خلاف المشهور عند الفريقين . وقيل الاشمام ان تأتى الضمة خالصة بعدها ياء ساكنة وهذا ايضا غير مشهور عندهم . والغرض من الاشمام فى نحو قيل وبيع الايذان بان الاصل الضم فى اوائل هذه الحروف هكذا فى الفوائد الضيائية فى بحث الفعل المجهول .

فصل النون

(الشأن) بالفتح و سكون الهمزة الامر و الشئون الجمع . و الشئون عند الصوفية هى صور العالم فى مرتبة التعين الاول . وفى التحفة المرسلة للعالم ثلثة مواطن احدها التعين الاول ويسمى فيه شئونا وثانيها التعين الثانى ويسمى فيه اعيانا ثابتة وثالثها التعين فى الخارج ويسمى فيه اعيانا خارجية انتهى .

(الشئون الذاتية) اعتبار نقوش الاعيان والحقائق فى الذات الاحدية كالشجرة واغصانها و اوراقها و ازهارها وثمارها فى النواة وهى التى تظهر فى الحضرة الواحدية وينفصل بالعلم كذا فى الاصطلاحات الصوفية .

(الشيطانية) فرقة من غلاة الشيعة منسوبة الى محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه تعالى نور غير جسمانى و مع ذلك هو على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها كذا فى شرح المواقف .

(الشيطان) بالفتح و سكون المثناة التحتانية مأخوذ من شطن شطونا اى بعد بعدا وزنه فيعال سمى الشيطان شيطانا لبعده من الله . وقيل مأخوذ من شاط شيطا اى هلك هلاكا فعلى هذا وزنه فعلان و وجه التسمية ظاهر وقد سبق معناه فى لفظ الجن ويجئ لفظ المفارق ايضا . وفى مجمع السلوك و اما الشيطان فهو نار غير صافية ممتزجة بظلمات الكفر تجرى من ابن آدم مجرى الدم انتهى . اعلم انهم اختلفوا فى معنى قوله تعالى شياطين الانس والجن على قولين . القول الاول ان الشياطين كلهم ولد ابليس الا انه جعل ولده

قسمين فارسل احد القسمين الى وسوسة الانس والقسم الآخر الى وسوسة الجن فالقسم الاول شياطين الانس والثانى شياطين الجن ۔ و القول الثانى ان الشياطين كل عات متمرد من الانس والجن ولذا قال عليه السلام لابى ذرهل تعوذت بالله من شر شيطان الانس والجن قال قلت هل للانسان شيطان قال نعم هو اشر من شياطين الجن وهذا قول ابن عباس كذا فى التفسير الكبير ۔

فصل الواو

(الشفة) بفتح الشين والفاء فى الاصل شفو فابدل اللام بالتاء تخفيفا ۔ شريعة شرب بنى آدم والبهائم ۔ والشرب بالضم او الفتح مصدر من حد علم اى استعمالهم الماء لدفع العطش او الطبخ او الوضوء او الغسل او غسل الثياب ونحوها يقال هم اهل الشفة اى الذين لهم حق الشرب بشفاههم و ان يشفو دوابهم فالزرع و الشجر ليسا من اهل الشفة كما فى المبسوط ۔ والبهيمة مالانطق له لكن خص التعارف بماعدا السباع والطير كما فى المضمرات هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندى ۔

(الشفتان) هردو لب شفة واحدة و لام كلمة او حرف ها است كذا فى القاموس ۔ و بنت الشفتين و واصل الشفتين آنكه در هر كلمهٔ او وقت خواندنش لب باب بهم رسد و آن دو حرف است با و ميم چنانچه امير خسرو ميفرمايد ۔ رباعى ۔ موئى مه ما ببوى ما بويابه ۔ بى او مويم وموئى ويم ماوابه ۔ مائيم ومهى و آن مه بامابه ۔ مابامه وموى مه مابا مابه ۔ و واسع الشفتين آنست كه در خواندنش لب بلب نمى رسدچنانچه درين رباعى است ۔ رباعى ۔ اى ديده رخ نكار ديدن خطر است ۔ اى دل سر اين رشته كشيدن خطر است ۔ هان تا نچشى ز ساغر عشق دكر ۔ زنهار دلا زهر چشيدن خطر است ۔ كذا فى مجمع الصنائع و شرحه ۔

(الشهوة) بالفتح و سكون الهاء هى توقان النفس الى المستلذات و قد تطلق على الجوع ايضا ۔ و الشهوة الكلبية هى زيادة الشهوة و امتدادها و الحرص على المأكولات كما هو فى طبع الكلاب كذا فى بحر الجواهر ۔

(المشتهاة) عند الفقهاء امرأة يرغب فيها الرجال وهى بنت تسع سنين و عليه الفتوى ۔ وعن الشيخين ان بنت خمس سنين مشتهاة اذا اشتهت مثلها وعن محمد ان بنت ثمان اوتسع مشتهاة اذا كانت ضخمة كما فى المحيط كذا فى جامع الرموز ۔

فصل الهاء

(الشبه) بالكسر وسكون الموحدة وبفتحين ايضا المثل كما فى المنتخب ۔ وعند الاصوليين

هو من مسالك اثبات العلية ۰ قالوا الوصف اما ان تعلم مناسبته بالنظر الى ذاته اولا والاول المناسب و الثانى اما ان يكون مما اعتبره الشرع فى بعض الاحكام و التفت اليه اولا و الاول الشبه والثانى الطرد و علية الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع و النص و السبر و هل تثبت بمجرد المناسبة اى تخريج المناط فيه نظر و الا يخرج عن كونه شبها الى كونه مناسبا مع ان ماينهما من التقابل ۰ و من اجل انه لا تثبت بمجرد المناسبة قيل فى تعريف الشبه تارة هو الذى لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل ۰ و قيل تارة هو مايوهم المناسبة و ليس بمناسب فبناء كلا التعريفين على ان الشبه لا يثبت بمجرد المناسبة بل لابد فى مناسبته للحكم من دليل زائد عليه اذ لوثبت بانظر الى ذاته لما كان شبها بل مناسبا ۰ وقيل اثباته بتخريج المناط مبنى على تفسيره فمن فسره بما يوهم المناسبة منعه لان تخريج المناط يوجب المناسبة و من فسره بالمناسب الذى مناسبته لذاته جوزه لجواز ان يكون الوصف الشبهى مناسبا يتبع المناسب بالذات وهذا فاسد لان تخريج المناط يقتضى كون الوصف مناسبا بالنظر الى ذاته ۰ مثاله ان يقال فى عدم جواز ازالة الخبث بالمائع ان ازالة الخبث طهارة تراد للصلوة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث بجامع الطهارة وهو وصف شبهى لان مناسبتها لتعين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة لكن الشارع لما اثبت الحكم وهو تعيين الماء فى بعض الصور لوجودها كالصلوة و الطواف و مس المصحف اوهم ذلك مناسبتها ۰ ثم الشبه حجة عند جماعة وهو مذهب الشافعى رح وليس بحجة عند الحنفية وجماعة كالقاضى ابى بكر الباقلانى لانه اما مطلع على المناسب المؤثر فيكون حاكما به اولا وهو حكم بغير دليل ۰ اعلم ان لفظ الشبه يقال على معان أخر ايضا بالاشتراك حتى قال امام الحرمين لا تحرر فى الشبه عبارة مستمرة فى صناعة الحدود ۰ فمنهم من فسره بما تردد فيه الفرع بين اصلين يشاركهما فى الجامع الا انه يشارك احدهما فى اوصاف اكثر فيسمى الحاقه به شبها كالحاق العبد المقتول بالحر فان له شبها بالفرس من حيث المالية وشبها بالحر لكن مشابهته بالحر فى الاوصاف والاحكام اكثر فالحق بالحر لذلك وحاصل هذا المعنى تعارض مناسبتين رجح احديهما ۰ ومنهم من فسره بما يعرف فيه المناط قطعا الا انه يفتقر فى آحاد الصور الى تحقيقه كما فى طلب المثل فى جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل ۰ و منهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان لحكمين لا على سبيل الكمال لكن احدهما اغلب فالحكم به حكم بالاشبه كالحكم فى اللعان بانه يمين لا شهادة و ان وجدا فيه ۰ و قال القاضى هو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم لكن يستلزم المناسب وهو قياس الدلالة ۰ فليس شئ من تلك المعانى معنى من الشبه المعدود فى مسالك العلة هكذا يستفاد من العضدى وحاشيته للمحقق التفتازانى وغيرها ۰

(الشبيه بالمعين) هو شكل ذو اربعة الاضلاع لاتكون اضلاعه متساوية ولا زواياه قائمة ولكن يتساوى كل متقابلين من اضلاعه وزواياه هكذا فى حدود تحرير اقليدس ۰

(شبيهة القوس) عند اهل الهيئة هى القوس التى توتر زاوية عند المركز مساوية لزاوية توترها تلك القوس عند مركزها والظاهر انه يشترط فى الشبيهة ان تكون من دائرة اما اصغر من دائرة القوس الأخرى اواعظم منها اما اذا تساوى زاويتا قوسين من دائرتين متساويتين فلا يقال للقوسين انهما شبيهتان بل متساويتان ولو اطلق المتشابهتان عليهما لكان على سبيل التجوز. وان قيل شبيهة القوس هى القوس التى تكون نسبتها الى دائرتها كنسبة تلك القوس الى دائرة نفسها يكون اعم منه لانه يشمل ايضا لما اذا كان كل من القوسين نصف دائرة او اكثر منه ولو اعتبر زاوية المحيط بدل زاوية المركز لكان ايضا اعم بان يقال شبيهة كل قوس هى التى توتر زاوية عند محيط دائرتها مساوية للزاوية التى توترها عند محيط دائرتها. وان شئت قلت شبيهة كل قوس هى التى تكون زاوية قطعتها مساوية لزاوية قطعة تلك القوس . والمقصود بزاوية القطعة زاوية تحدث عند نقطة من محيط تلك القطعة من خطين يخرجان من طرفى المحيط الى تلك النقطة هكذا ذكر فى شرح الجغمينى وحاشيته لعبد العلى البرجندى فى آخر الباب الرابع من المقالة الاولى .

(الشبهة) بالضم و سكون الموحدة پوشيدكى كار . اشتباه پوشيده شدن كار . مشتبهات كار هاى مانند كذا فى بحر الجواهر . وفى جامع الرموز فى بيان حد الزنا فى كتاب الحدود ان الشبهة اسم من الاشتباه وهى مابين الحلال والحرام والخطاء والصواب كما فى خزانة الادب وبه يشعر مافى الكافى من انها مايشبه الثابت و ليس بثابت و مافى شرح المواقف من ان الشبهة ماتشتبه الدليل و ليست به كادلة المبتدعين . وفى القاموس و غيره انها الالتباس كما عرفت سابقا . وهى على ما فى جامع الرموز و فتح القدير و غيرهما من التلويح و معدن الغرائب انواع . منها شبهة العقد كما اذا تزوج امرأة بلا شهود او امة بغير اذن مولاها او تزوج محرمة بالنسب او الرضاع او المصاهرة فلاحد فى هذه الشبهة عند ابى حنيفة رح وان علم بالحرمة لصورة العقد لكنه يعزر واما عندهما فكذلك الا اذا علم بالحرمة والصحيح الاول كما فى الاول . ومنها شبهة فى الفعل ويسمى بشبهة الاشتباه وشبهة مشابهة وشبهة فى الظن اى شبهة فى حق من اشتبه عليه دون من لم يشتبه عليه وهى ان يظن ماليس بدليل الحل او الحرمة دليلا ولابد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه فاذا زنى بجارية امرأته او والده يظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط و ان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذه شبهة اشتباه سقط بها الحد لكن لايثبت النسب ولاتجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا . و منها شبهة فى المحل و يسمى شبهة حكمية و شبهة ملك و شبهة الدليل وهى ان يوجد الدليل الشرعى النافى للحرمة او الحل مع تخلف حكمه لمانع اتصل به فيورث هذا الدليل شبهة فى حل ماليس بحلال و عكسه و هذا النوع لايتوقف تحققه على

الظن ولذا كان اقوى من الشبهة فى الظن اى فى الفعل فانها ناشئة عن النص فى المحل بخلاف الشبهة فى الظن فانها ناشئة عن الرأى والظن فاذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك وكذا وطؤ معتدة الكنايات لقول بعض الصحابة ان الكنايات رواجع واما جارية الاخ اوالاخت فليست محلا للاشتباه بشبهة فعل ولاشبهة محل فلا يسقط الحد. قال فى فتح القدير تقسيم الشبهة الى الشبهة فى العقد والمحل والفعل انما هو عند ابى حنيفة رح واما عند غيره من اصحابه فلا تعتبر شبهة العقد ثم قال والشافعية قسموا الشبهة ثلاثة اقسام. شبهة فى المحل وهو وطؤ زوجته الحائض والصائمة والمحرمة وامته قبل الاستبراء وجارية ولده ولا حد فيه. وشبهة فى الفاعل مثل ان يجد امرأة على فراشه فيطأها ظانا انه امرأته فلاحد واذا ادعى انه ظن ذلك صدق بيمينه. وشبهة فى الجهة قال الاصحاب كل جهة صححها بعض العلماء واباح الوطأ بها لاحد فيها وان كان الواطئ يعتقد الحرمة كالوطئ فى النكاح بلا شهود ولاولى انتهى. وقال ابن الحجر فى شرح الاربعين للنووى فى شرح الحديث السادس المشتبه بمعنى ما ليس بواضح الحل والحرمة اربعة اقسام. الاول الشك فى الحل والمحرم فان تعادلا استصحب السابق وان كان احدهما اقوى لصدوره عن دلالة معتبرة فى اليقين فالحكم له. والثانى الشك فى طرء محرم على الحل المتيقن فالاصل الحل. والثالث ان يكون الاصل التحريم ثم يطرء مايقتضى الحل بظن غالب فان اعتبر سبب الظن شرعا حل والى النظر لذلك الاصل والافلا. والرابع ان يعلم الحل ويغلب على الظن طرؤ محرم فان لم تستند غلبته لعلامة تتعلق بعينه لم يعتبر وان استندت لعلامة تتعلق بعينه اعتبرت والى اصل الحل لانها اقوى منه والتفصيل يطلب منه وقد سبق بيان المشتبه فى لفظ الحل فى فصل اللام من باب الحاء.

(المشتبه) وهو كل ماليس بواضح الحل والحرمة مما تعارضته الادلة وتنازعته النصوص وتجاذبته المعانى والاوصاف فبعضها يعضده دليل الحرام وبعضها يعضده دليل الحلال. وقيل المشتبه مااختلف فى حله كالخيل والنبيذ. وقيل مااختلط الحلال والحرام. والتفصيل ان الاشياء ثلثة. الاول الحلال المطلق وهو ماانتفى عن ذاته الصفات المحرمة وهو مانص الله تعالى ورسوله او اجمع المسلمون على حله. والثانى الحرام وهو مافى ذاته صفة محرمة وهو مانص الله ورسوله او اجمع المسلمون على حرمته. والثالث المشتبه وهو الذى تجاذبه سببان متعارضان يؤديان الى وقوع التردد فى حله وحرمته كما مر. والحاصل انه اذا تعارض اصلان اواصل وظاهر فقال جماعة من المتأخرين ان فى كل مسئلة من ذلك قولين ومقصودهم التخيير فى الفعل والترك اما الصحيح ان هذا الاطلاق ليس على ظاهره بل الصواب انه اذا تعارض اصلان او اصل وظاهر يجب النظر فى الترجيح كما هو الحكم فى تعارض الدليلين

فان تردد فى الراجح و لم يظهر الرجحان فى احد الجانبين اصلا فهى مسائل القولين و ان توجح دليل الظاهر حكم به بلا خلاف وان ترجح دليل الاصل حكم به بلاخلاف فالاقسام حينئذ اربعة ـ اولها ما ترجح فيه الاصل جزما و ضابطه ان يعارضه احتمال مجرد من غير ان يرجع الى دليل كما اذا اصطاد صيدا احتمل انه صيد صائد انفلت من يده فهذا مجرد تجويز عقلى غير منسوب الى سبب خارجى و غير مستند الى دليل و مثل هذا وهم محض لاعبرة له فى الشرع و لا ورع فى العمل بمثل هذا الاحتمال بل هذا يعد من الوسواس ـ و ثانيها ما ترجح فيه الظاهر جزما و ضابطه ان يستند الى سبب نصبه الشارع كشهادة العدلين واليد فى الدعوى ورواية الثقة ـ وثالثها ما ترجح فيه الاصل على الاصح و ضابطه ان يسند الاحتمال فيه الى سبب ضعيف وامثلته لاتحصر ـ منها مالو ادخل كلب رأسه فى اناء واخرجه وفمه رطب ولم يعلم ولوعه فهو طاهر ـ ومنها مالو امتشط المحرم فرأى شعرا فشك هل نتفه او انتتف فلا فدية عليه لان النتف لم يتحقق والاصل براءة الذمة ـ و رابعها ما ترجح فيه الظاهر على الاصل وضابطه ان يكون سببا قويا منضبطا فلو شك بعد الصلوة فى ترك ركن غير النية او شرط كأن تيقن بالطهارة و شك فى ناقضها لم يلزمه الاعادة لان الظاهر مضت عبادته على الصحة وكذا لو اختلفا فى صحة العقد وفساده صدق مدعى الصحة لان الظاهر جريان العقود بين المسلمين على قانون الشرع هكذا فى فتح المبين شرح الاربعين لابن الحجر ـ

(شبهة العمد فى القتل) ان يتعمد الضرب بما ليس بسلاح وضعا ولاما اجرى مجرى السلاح هذا عند ابى حنيفة وعندهما اذا ضرب بما يقتل غالبا كالحجر العظيم والخشبة العظيمة والعصا الكبير فهو عمد و شبهة العمد يتعمد ضربه بما لا يقتل به غالبا كالسوط و العصا الصغير والحجر الصغير هكذا فى الهداية وغيرها ـ

(التشابه) عند المتكلمين هو الاتحاد فى الكيف ويسمى مشابهة ايضا كذا فى شرح المواقف فى مقصد الوحدة والكثرة ـ وفى الاطول التشابه فى الاصطلاح الكلامى الاتحاد فى العرضى انتهى ـ و تشابه الاطراف عند البلغاء قسم من التناسب و يجئ فى فصل الباء الموحدة من باب النون ـ

(المتشابه) اسم فاعل من التشابه فى اللغة هو كون احد المثلين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التميز قال الله تعالى ان البقر تشابه علينا ومنه يقال اشتبه الامر على كما فى التفسير الكبير فى تفسير قوله تعالى هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب و أخر متشابهات الآية ـ والمتشابه من السطوح والمجسمات والاعداد مذكورة فى مواضعها اى فى لفظ السطح و المجسم و العدد ـ و المتشابه من الحركة قد سبق فى فصل الكاف

من باب الحاء المهملة . و المتشابه عند المتكلمين هو المتحد فى الكيف . و عند البلغاء يطلق على قسم من التجنيس . وعند الاصوليين و الفقهاء هو ضد المحكم قالوا القرآن بعضه محكم وبعضه متشابه على ماتدل عليه الآية المذكورة و قيل ان القرآن كله محكم لقوله تعالى كتاب احكمت آياته. واجيب بان معناه احكمت آياته بكونها كلاما حقا فصيحا بالغا حد الاعجاز. وقيل كله متشابه لقوله تعالى كتابا متشابها. واجيب بانه متشابه بمعنى ان بعضه يشبه بعضا فى الحق والصدق والاعجاز . ثم انهم اختلفوا فى تعينهما على اقوال فقيل المحكم ما عرف المقصود منه اما بالظهور او التأويل والمتشابه ما استأثر الله بعلمه ولا يرجى دركه اصلا كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة فى اوائل السور . وبهذا المعنى قيل كل ما امكن تحصيل العلم به سواء كان بدليل جلى او خفى فهو المحكم وكل ما لا سبيل الى معرفته فهو المتشابه . وقيل المحكم ما وضح معناه والمتشابه نقيضه . وقيل المحكم ما لا يحتمل من التأويل الا وجها واحدا والمتشابه ما احتمل اوجها. وقيل المحكم ما كان معقول المعنى والمتشابه بخلافه كاعداد الصلوات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان قاله الماوردى . وقيل المحكم ما استقل بنفسه والمتشابه ما لا يستقل بنفسه الا برده الى غيره . وقيل المحكم ما يدرى تأويله وتنزيله والمتشابه ما لا يدرى الا بالتأويل . وقيل المحكم ما لم يتكرر الفاظه ومقابله المتشابه . وقيل المحكم الفرائض والوعد والوعيد والمتشابه القصص والامثال . ونقل عن ابن عباس ان المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه ومايؤمن به ويعمل به والمتشابه منسوخه ومقدمه ومؤخره وامثاله واقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به [١] . ونقل عنه ايضا انه قال المحكمات هى ثلث آيات فى سورة الانعام قل تعالوا الى آخر الآيات الثلث والمتشابهات هى التى تشابهت على اليهود وهى اسماء حروف التهجى المذكورة فى اوائل السور وذلك انهم اولوها على حساب الجمل فطلبوا ان يستخرجوا مدة هذه الامة فاختلط الامر عليهم واشتبه . وقيل المحكمات ما فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك منه متشابهات يصدق بعضها بعضا . واخرج ابن ابى حاتم عن الربيع قال المحكمات هى الآمرة الزاجرة واخرج عن اسحاق بن سويد ان يحيى بن يعمر وابا فاختة تراجعا فى هذه الآية فقال ابو فاختة فواتح السور وقال يحيى الفرائض والامر والنهى والحلال . وقيل المحكمات ما لم ينسخ منه والمتشابهات ما قد نسخ . وقال مقاتل بن حيان المتشابه فيما بلغنا الم و المص و المر و الر . وقيل المحكم هو الذى يعمل به والمتشابه هو الذى يؤمن به ولا يعمل به . وقيل المحكم ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه والمتشابه بخلافه . اعلم انهم اختلفوا فى ان المتشابه مما يمكن الاطلاع على تأويله او لا يعلم تأويله الا الله على قولين منشأهما الاختلاف فى قوله والراسخون فى العلم هل هو معطوف

[١] الضمائر فى ناسخه وما بعده الى الكتاب فى قوله انزل عليك الكتاب (لمصححه)

على الله ويقولون حال او هو مبتدأ وخبره يقولون والواو للاستيناف فعلى الاول طائفة قليلة منهم المجاهد والنووى وابن الحاجب وعلى الثانى الاكثرون من الصحابة والتابعين واتباعهم ومن بعدهم خصوصا اهل السنة وهو الصحيح ولذا قال الحنفية المتشابه ما لايرجى بيانه (اعلم ان مذهب السلف فى حكم المتشابه التوقف عن طلب المقصود مع اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى به بناء على قراءة الوقف على قوله الا الله الدالة على ان تأويله لا يعلمه غير الله تعالى واليه ذهب الامام الاعظم . وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين فى العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى غاية متمناهم من العلم باسراره كما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير المطلوب عندهم من العلم والامعان فى الطلب فكذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ لا يمكن تكليف العالم بطلب العلم لان العلم غاية متمناه اذ ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف هواه وعكس متمناه وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوىً لان التكليف فى ترك المحبوب اشد واكثر من التكليف فى تحصيل غير المقصود وهذا البلوى اعمهما جدوى لانه اشق واكبر فثوابه اعظم واكثر هكذا فى التلويح .) [١] وقال الطيبى المقصود بالمحكم ما اتضح معناه والمتشابه بخلافه لان اللفظ الموضوع لمعنىً اما ان يحتمل غير ذلك المعنى اولا والثانى النص والاول اما ان تكون دلالته على ذلك الغير ارجح اولا والاول هو الظاهر والثانى اما ان تكون مساوية اولا والاول المجمل والثانى المأول . فالقدر المشترك بين النص والظاهر هو المحكم وبين المجمل والمأول هو المتشابه وعلم المتشابه مختص بالله فالوقف على قوله تعالى الا الله تام . وقال بعضهم العقل مبتلى باعتقاد حقية المتشابه كابتلاء البدن باداء العبادة كالحكيم اذا صنف كتابا اجمل فيه احيانا ليكون موضع خضوع المتعلم للاستاذ . وقال الامام الرازى اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة الى احدهما راجحا وبالنسبة الى الآخر مرجوحا فان حملناه على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لابد فيه من دليل منفصل وهو اما لفظى او عقلى والاول لا يمكن اعتباره فى المسائل الاصولية الاعتقادية القطعية لتوقفه على انتفاء الاحتمالات العشرة المعروفة وانتفاؤها مظنون والموقوف على المظنون مظنون والظنى لا يكتفى وانما العقلى يفيد صرف اللفظ عن الظاهر لكون الظاهر محالا واما اثبات المعنى المقصود فلا يمكن بالعقل لان طريق ذلك ترجيح

[١] اعلم ان تأويل المتشابهات قد نقل عن الصحابة والتابعين حتى كان ابن عباس رضى الله عنهما يقول الراسخون فى العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله فالوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلفوا فى تأويله ظاهرا لا حقيقة . وبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين . والحق ان هذا لايختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضى عجائبه ولاينتهى غرائبه فانى للبشر الغوص على آلائه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا كذا فى التلويح (لمصححه)

مجـاز على مجـاز وتأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدليل اللفظى والدليل اللفظى فى الترجيح ضـعيف لا يفيد الا الظن ولذا اختـار الائمة المحققون من السـلف والخلف ان بعد اقامة الدليل القاطع على ان حمل اللفظ على ظاهره، محال لا يجوز الخوض فى تعيين التأويل . وقال الخطابى المتشـابه على ضربين الاول ما اذا رد الى المحكم واعتبر به عرف معناه والآخر ما لا سبيل الى معرفة حقيقته وهو الذى يتبعه اهل الزيغ . وقال الراغب الآيات ثلثة اضرب محكم على الاطلاق ومتشـابه على الاطـلاق ومحكم من وجه متشـابه من وجه فالمتشـابه بالجملة ثلثة اضرب . متشابه من جهة اللفظ فقط وهو ضربان احدهما يرجع الى الالفـاظ المفردة اما من جهـة الغرابة نحو يزفون او الاشـتراك كاليد والوجه . وثانيهما يرجع الى الكلام المركب وذلك ثلثة اضرب . ضرب لاختصار الكلام نحو وان خفتم ان لا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم وضرب لبسطه نحو ليس كمثله شئ لانه لو قيل ليس مثله شئ كان اظهر للسـامع وضرب لنظم الكلام نحو انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما اذ تقديره انزل على عبده الكتاب قيما ولم يجعل له عوجا . ومتشابه من جهت المعنى فقط وهو اوصاف الله تعالى واوصاف القيامة فان تلك الصفات لا تتصور لنا اذ لا تحصل فى نفوسـنا صورة ما لم نحسه . ومتشابه من جهتهما اى من جهة اللفظ والمعنى وهو خمسـة اضرب . الاول من جهة الكمية كالعموم والخصوص نحو اقتلوا المشركين . والثانى من جهة الكيفية كالوجوب والندب نحو فانكحوا ما طاب لكم . والثالث من جهة الزمان والمكان كالناسـخ والمنسـوخ . والرابع من جهة المكان والامور التى نزلت فيهـا نحو وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورهـا فان من لا يعرف فى الجاهلية يتعذر عليه تفسير مثل هذه الآية . والخامس من جهة الشروط التى بها يصح الفعل ويفسـد كشرط الصلوة والنكاح . قال وهذه اذا تصورت علمت ان كل ما ذكر المفسرون فى تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم . ثم جميع المتشابه على ثلثة اضرب . ضرب لا سـبيل الى الوقوف عليـه كوقت السـاعة وخروج الدابة ونحو ذلك . وضرب للانسـان سبيل الى معرفته كالالفاظ الغريبة والاحكام الغلقة . وضرب متردد بين امرين يختص بمعرفته بعض الراسخين فى العلم ويخفى على من دونهم وهو المشـار اليه بقوله صلى الله عليه وآله وسـلم لابن عبـاس اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل . واذا عرفت هذه الجملة عرفت ان الوقف على قوله وما يعلم تأويله الا الله ووصله بقوله والراسخون فى العلم كلاهما جائزان وان لكل منهما وجها انتهى . واكثر ما حررناه منقول من الاتقان وبعضه من كشف البزدوى . واما المتشابه عند المحدثين فقد قالوا ان اتفقت اسماء الرواة خطا ونطقا اى تلفظا واختلفت الآباء نطقا مع ائتلافها خطا او بالعكس كأن تختلف اسماء الرواة نطقا وتأتلف خطا او يتفق الآباء خطا ونطقا فهو النوع الذى يقال له المتشابه فالاول كمحمد

بن عقيل بفتح العين ومحمد بن عقيل بضمها والثانى كشريح بن النعمان بالشين المعجمة والحاء المهملة وسريج بن النعمان بالسين المهملة والجيم وكذا ان وقع ذلك الاتفاق فى اسم واسم اب والاختلاف فى النسبة . والمقصود بالاسم العلم ليشمل الكنية واللقب فالمتشابه يتركب من المؤتلف والمختلف ومن المتفق والمفترق . ومن انواعه ان يحصل الاتفاق او الاشتباه فى الاسم واسم الاب مثلا الا فى حرف او حرفين فاكثر من احدهما او منهما وهو على قسمين . اما ان يكون الاختلاف بالتغير مع ان عدد الحروف ثابت فى الجهتين . او يكون الاختلاف بالتغير مع نقصان عدد الحروف فى بعض الاسماء عن بعض . فمن امثلة الاول محمد بن سنان بكسر السين المهملة ونونين بينهما اف ومحمد بن سيار بفتح السين المهملة وتشديد المثناة التحتانية وبعد الالف راء مهملة . ومن امثلة الثانى عبد الله بن زيد وعبد الله بن يزيد . ومنه ان يحصل الاتفاق فى الخط والنطق لكن يحصل الاختلاف او الاشتباه بالتقديم والتأخير اما فى الاسمين ويسمى المتشابه المقلوب او نحو ذلك كأن يقع التقديم والتأخير فى الاسم الواحد فى بعض حروفه بالنسبة الى ما يتشبه به مثال الاول اسود بن يزيد ويزيد بن اسود ومثال الثانى ايوب بن سيار وايوب بن يسار هكذا فى شرح النخبة وشرحه وشرح الالفية للسخاوى .

(التشبيه) لغة الدلالة على مشاركة امر لامر آخر وظاهر هذا شامل لنحو قولنا قاتل زيد عمرا وجاءنى زيد وعمرو وما اشبه ذلك مع انها ليست من التشبيه . واجيب بان المدلول المطابقى فى هذه الامثلة ثبوت المسند لكل من الامرين ويلزمه مشاركتهما فى المسند فالمتكلم ان قصد المعنى المطابقى فلم يدل على المشاركة اذ المتبادر من اسناد الافعال الى ذوى الاختيار ما صدر بالقصد فلم يندرج فى التفسير المذكور وان قصد المعنى الالتزامى فقد دل على المشاركة فهو داخل فى التشبيه . وما وقع فى عبارة ائمة التصريف ان باب فاعل وتفاعل للمشاركة والتشارك فسامحة والمقصود انه يلزمهما فمنشأ الاعتراض اما ظاهر عبارة ائمة التصريف اوعدم الفرق بين ثبوت حكم لشيئين وبين مشاركة احدهما للآخر او الغفلة عن اعتبار القصد فيما يسند الى ذوى الاختيار . والتحقيق ان هذه الامثلة على تقدير قصد المشاركة فيها تدل على التشابه وفرق بين التشابه والتشبيه كما ستعرف . وعند اهل البيان هو الدلالة على مشاركة امر لامر آخر فى معنى لا على وجه الاستعارة التحقيقية والاستعارة بالكناية والتجريد . وكثيرا ما يطلق فى اصطلاحهم على الكلام الدال على المشاركة المذكورة ايضا . فالامر الاول هو المشبه على صيغة اسم المفعول والثانى هو المشبه به والمعنى هو وجه التشبيه والمتكلم هو المشبه على صيغة اسم الفاعل . قيل وينبغى ان يزاد فيه قولنا بالكاف ونحوه ليخرج عنه نحو قاتل زيد عمرا وجاءنى زيد وعمرو . وفيه انه ليس تشبيها كما عرفت . فدخل فى هذا التفسير . ما يسمى تشبيها بلا خلاف وهو ما ذكرت

فيه اداة التشبيه نحو زيد كالاسد او كالاسد بحذف زيد لقيام قرينة . و ما يسمى تشبيها على القول المختار وهو ما حذفت فيه اداة التشبيه و جعل المشبه به خبرا عن المشبه او فى حكم الخبر سواء كان مع ذكر المشبه او مع حذفه فالاول كقولنا زيد اسد والثانى كقوله تعالى صم بكم عمى اى هم صم بكم عمى فان المحققين على انه يسمى تشبيها بليغا لا استعارة . ثم ان هذا التعريف عرف به الخطيب على ماهو مذهبه فان مذهبه ان الاستعارة مشتركة لفظا بين الاستعارة التحقيقية والاستعارة بالكناية و لذا لم يقل لا على وجه الاستعارة مع كونه اخصر اذ لايصح ارادة المعنيين من المشترك فى اطلاق واحد ولم يذكر الاستعارة التخييلية لانها عنده و كذا عند السلف اثبات لوازم المشبه به للمشبه بطريق المجاز العقلى و ليست فيه دلالة على مشاركة امر لامر فهى خارجة بقوله الدلالة على مشاركة امر لامر بل لم يدخل فى التفسير حتى يحتاج الى اخراجه بقيد واما على مذهب السكاكى و هو ان الاستعارة مشتركة معنىً بين الكل والتخييلية استعارة اللفظ لموهوم شبه بالمحقق فيجب الاكتفاء بقوله مالم يكن على وجه الاستعارة لان فى التقييد تطويلا وكذا عند السلف فان لفظ الاستعارة عندهم مشترك معنىً بين التحقيقية و المكنية . وقوله و التجريد اى لا على وجه التجريد ليخرج تشبيه يتضمنه التجريد وهو التجريد الذى لم يكن تجريد الشئ عن نفسه لانه حينئذ لا تشبيه نحو لهم فيها دار الخلد فانه لانتزاع دار الخلد من جهنم و هى عين دار الخلد لا تشبه به بخلاف لقيت من زيد اسدا فانه لتجريد اسد من زيد و اسد مشبه به لزيد لا عينه ففيه تشبيه مضمر فى النفس فمن احترز به عن نحو قولهم لهم فيها دار الخلد فلم يجرد عقله عن غواشى الوهم وكان حبالة الوهم فيه تعريف التجريد بالانتزاع من امر ذى صفة الخ . ثم انهم زعموا ان اخراج التجريد من التشبيه مخالفة من الخطيب مع المفتاح حيث صرح بجعل التجريد من التشبيه وفيه ماستعرفه فى خاتمة لفظ الاستعارة (فائدة) اذا اريد الجمع بين شيئين فى امر مركبا كان او مفردا حسيا كان او عقليا واحدا كان او متعددا فالاحسن ان يسمى تشابها لا تشبيها ويجوز التشبيه ايضا وذلك تارة يكون فى المتساويين فى وجه الشبه وتارة يكون فى المتفاوتين من غير قصد افادة التفاوت قال الشاعر . شعر . رق الزجاج و رقت الخمر . فتشابها وتشاكل الامر . فكأنه خمر و لا قدح . و كأنما قدح و لا خمر (فائدة) اركان التشبيه اربعة طرفاه يعنى المشبه والمشبه به واداته كالكاف و كأن ومثل وشبه ونحوها ووجهه وهو مايشتركان فيه تحقيقا او تخييلا اى وجه التشبيه مايشترك الطرفان فيه بحكم التشبيه فيؤول المعنى الى مادل على اشتراكهما فيه فلا يرد نحو ما اشبهه بالاسد للجبان لان الشجاعة ليست مشتركة بينهما مع انها وجه التشبيه للدلالة على مشاركتهما فيها ولا يلزم ان يكون من وجوه التشبيه فى زيد كالاسد الوجود و الجسمية والحيوانية . ويتجه انه يلزم ان يكون الطرفان قبل الدلالة على الاشتراك فيه طرفين الا ان

تجوز واخرج التعريف مخرج من قتل قتيلا • وفى قولنا تحقيقا او تخييلا اشارة الى ان
وجه الشبه لايجب ان يكون من اوصاف الشئ فى نفسه من غير اعتبار معتبر • والمقصود
بالتخييل هو ان لايوجد فى احد الطرفين اوكليهما الا على سبيل التخييل و التأويل
(فائدة) الغرض من التشبيه فى الاغلب يعود الى المشبه لبيان امكان وجوده • او لبيان
حاله بانه على اى وصف من الاوصاف كما فى تشبيه ثوب بآخر فى السواد • او لبيان مقدار
حاله كما فى تشبيه الثوب بالغراب فى شدة السواد • او لبيان تقريرها اى تقرير حال المشبه
فى نفس السامع وتقوية شأنه كما فى تشبيه من لا يحصل من سعيه على طائل بمن يرقم على الماء
وهذه الاغراض الاربعة تقتضى ان يكون وجه الشبه فى المشبه به اتم وهو به اشهر • اولبيان
تزيينه فى عين السامع كما فى تشبيه وجه اسود بمقلة الظبى • او لبيان تشويهه اى تقبيحه كما
فى تشبيه وجه مجدور بسلحة جامدة قد نقرتها الديكة • او لبيان استطرافه اى عد المشبه
طريفا حديثا كما فى تشبيه فحم فيه جمر • شعر • كأنما الفحم والجمار به • بحر من المسك
موجه الذهب • اى لابراز المشبه فى صورة الممتنع عادة • وله اى للاستطراف وجه آخر
غير الابراز فى صورة الممتنع عادة وهو ان يكون المشبه به نادر الحضور فى الذهن • امامطلقا
كما فى المثال المذكور • و اما عند حضور المشبه كما فى قوله فى البنفسج • شعر • ولا زوردية
تزهو بزرقتها • بين الرياض على حمر اليواقيت • كأنها فوق قامات ضعفن بها • اوائل النار
فى اطراف كبريت • فان صورة اتصال النار باطراف الكبريت لاتندر كندرة بحر من المسك
موجه الذهب لكن تندر عند حضور صورة البنفسج • وقد يعود الغرض الى المشبه به
وهو ضربان• الضرب الاول ايهام انه اتم فى وجه التشبيه من المشبه وذلك فى التشبيه المقلوب
وهو ان يجعل الناقص فى وجه الشبه •مشبها به قصدا الى ادعاء انه زائد فى وجه الشبه كقوله
• شعر • وبدا الصباح كأن غرته• وجه الخليفة حين يمتدح• فانه قصد ايهام ان وجه الخليفة
اتم من الصباح فى الوضوح والضياء • قال فى الاطول ولا يخفى انه يجوز ان يكون التشبيه
المقلوب مبنيا على تسليم انه اتم من المشبه اذا كان بينك وبين مخاطبك نزاع فى ذلك وانت
جاريت معه • وانه يصح التشبيه المقلوب فى تشبيه التزيين والتشويه والاستطراف لادعاء
ان الزينة فى المشبه به اتم اوالقبح اكثر او ادعاء ان المشبه اندر واخفى ولا يظهر اختصاصه
بصورة الحاق الناقص بالكامل • والضرب الثانى بيان الاهتمام به اى بالمشبه به كتشبيه الجائع
وجها كالبدر فى الاشراق و الاستدارة بالرغيف ويسمى هذا النوع من الغرض اظهار
المطلوب • قال فى الاطول ويمكن تربيع قسمة الغرض ويجعل ثالث الاقسام ان يعود
الغرض الى ثالث وهو تحصيل العناق اى الاتصال بين صورتين متباعدتين غاية التباعد فانه
امر مستطرف مرغوب للطباع جدا ورابعها ان يعود الغرض الى المشبه والمشبه به جميعا
وهو جعلهما مستطرفين بجميعهما لان كلا من المتباعدين مستطرف اذا تعانقا (التقسيم

الاول ﴾ وللتشبيه تقسيمات باعتبارات ﴿الاول﴾ باعتبار الطرفين الى اربعة اقسام لانهما اما حسيان نحو كأنهم اعجاز نخل منقعر . او عقليان نحو ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى كالحجارة او اشد قسوة كذا مثل فى البرهان وكأنه ظن ان التشبيه واقع فى القسوة وهو غير ظاهر بل هو واقع بين القلوب والحجارة فمثاله العلم والحيوة . او مختلفان بان يكون المشبه عقليا والمشبه به حسيا كالمنية والسبع . او بالعكس مثل العطر وخلق رجل كريم ولم يقع هذا القسم فى القرآن بل قيل ان تشبيه المحسوس بالمعقول غير جائز لان العلوم العقلية مستفادة من الحواس ومنتهية اليها ولذا قيل من فقد حسا فقد علما يعنى العلم المستفاد من ذلك الحس واذا كان المحسوس اصلا للمعقول فتشبيهه به يكون جعلا للفرع اصلا والاصل فرعا وهو غير جائز . والمقصود بالحسى المدرك هو او مادته بالحس اى باحدى الحواس الخمس الظاهرة فدخل فيه الخيالى وبالعقلى ماعدا ذلك وهو ما لايكون هو ولا مادته مدركا باحدى الحواس الظاهرة فدخل فيه الوهمى الذى لا يكون للحس مدخل فيه لكونه غير منتزع منه بخلاف الخيالى فانه منتزع منه وكذا دخل الوجدانيات كاللذة والالم . وايضا التشبيه باعتبار الطرفين . اما تشبيه مفرد بمفرد . ويسمى بالتشبيه المفرق . والمفردان اما مقيدان بان يكون للمقيد بهما مدخل فى التشبيه كقولهم لمن لا يحصل من سعيه على طائل هو كالراقم على الماء فان المشبه به هو الراقم المقيد بكون رقمه على الماء لان وجه الشبه فيه التسوية بين الفعل وعدمه وهو موقوف على اعتبار هذين القيدين . ثم ان القيد يشمل الصلة والمفعول ولا يخص بالاضافة والوصف كما هو المشهور ومن القيود الحال . او غير مقيدين كتشبيه الخد بالورد . او مختلفان فى التقييد وعدمه كقوله والشمس كالمرآة فى كف الاشل . فان المشبه وهو الشمس غير مقيد والمشبه به وهو المرآة مقيد بكونها فى كف الاشل وعكسه اى تشبيه المرآة فى كف الاشل بالشمس فيما يكون المشبه مقيدا والمشبه به غير مقيد . واما تشبيه مركب بمركب وحينئذ يجب ان يكون كل من المشبه والمشبه به هيئة حاصلة من عدة امور . وهو قد يكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من اجزاء احد الطرفين بما يقابله من الطرف الآخر كقوله . شعر . كأن اجرام النجوم لوامعا . درر نثرن على بساط ازرق . فان تشبيه النجوم بالدرر وتشبيه السماء ببساط ازرق تشبيه حسن . وقد لا يكون بهذه الحيثية كقوله . شعر . فكأنما المريخ والمشترى . قدامه فى شامخ الرفعة . منصرف بالليل عن دعوة . قد اسرجت قدامه شمعة . فانه لا يصح تشبيه المريخ بالمنصرف بالليل عن دعوة . وقد يكون بحيث لا يمكن ان يعتبر لكل جزء من اجزاء الطرفين ما يقابله من الطرف الآخر الا بعد تكلف نحو مثلهم كمثل الذى استوقد نارا الاية فان الصحيح ان هذين التشبيهين من التشبيهات المركبة التى لا يتكلف لواحد واحد شئ يقدر تشبيهه به فان جعلتها من المفرقة فلابد من تكلف وهو ان يقال . فى الاول شبه المنافق بالمستوقد نارا واظهاره الايمان بالاضاءة وانقطاع

انتفاعه بانطفاء النار . وفى الثانى شبه دين الاسلام بالصيب وما يتعلق به من شبه الكفر بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد وما يصيب الكفرة من الافزاع والبلايا والفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق . واما تشبيه مفرد بمركب كتشبيه الشاة الجبلى بحمار ابتر مشقوق الشفة والحوافر نابت على رأسه شجرتا غضاً . والفرق بين المفرد المقيد وبين المركب يحتاج الى تأمل فان المشبه به فى قولنا هو كالراقم على الماء انما هو الراقم بشرط ان يكون رقمه على الماء وفى الشاة الجبلى هو المجموع المركب من الامور المتعددة بل الهيئة الحاصلة منها . واما تشبيه مركب بمفرد . وايضا التشبيه باعتبار الطرفين ان تعدد طرفاه . فاما ملفوف وهو ان يؤتى على طريق العطف او غيره بالمشبهات او لا ثم بالمشبه بها كذلك اوبالعكس كقولنا كالشمس والقمر زيد وعمرو وقولنا كالقمرين زيد وعمرو اذا اريد تشبيه احدهما بالشمس والآخر بالقمر . او مفروق وهو ان يؤتى بمشبه ومشبه به ثم آخر وآخر كقوله النشر مسك والوجوه دنانير . ولا يخفى ان الملفوف والمفروق لا يختص بالطرف بل يجرى فى الوجه ايضا . وان تعدد طرفه الاول يعنى المشبه يسمى تشبيه التسوية لانه سوى بين المشبهين كقوله . شعر . صدغ الحبيب وحالى كلاهما كالليالى . وثغره فى صفاء وادمعى كاللآلى . وان تعدد طرفه الثانى اعنى المشبه به فتشبيه الجمع لانه يجمع للمشبه وجوه تشبيه او يجمع له امور مشبهات كقوله . شعر . كأنما تبسم عن لؤلؤ . منضد او برد او اقاح . (وقيل شعر آخر مشتملا على عدة تشبيهات وهو . شعر . نفسى الفداء لثغر راق مبسمه . وزانه شنب ناهيك من شنب . يفتر عن لؤلؤ رطب وعن برد . وعن اقاح وعن طلع وعن حبب هكذا فى مقامات الحريرى) (التقسيم الثانى) باعتبار الاداة الى مؤكد وهو ما حذفت اداته نحو زيد اسد ومرسل وهو بخلافه . وفى جعل زيد فى جواب من قال من يشبه الشمس تشبيها مؤكدا نظر لان حذف الاداة على هذا الوجه لا يشعر بان المشبه عين المشبه به فالوجه ان يفرق بين الحذف والتقدير . ويجعل الحذف كناية عن الترك بالكلية بحيث لا تكون مقدرة فى نظم الكلام . ويجعل الكلام خلوا عنها مشعرا بان المشبه عين المشبه به فى الواقع بحسب الظاهر فعلى هذا قوله تعالى وهى تمر مر السحاب اذا كان تقديره مثل مر السحاب بالقرينة فتشبيه مرسل وبدعوى ان مرور الجبال عين مر السحاب تشبيه مؤكد فاعرفه فانه من المواهب . فالمرسل ماقصد اداته لفظا او تقديرا لعدم تقييده بالتأكيد المستفاد من اجراء المشبه به على المشبه . فان قلت ان زيدا كالاسد مشتمل على تأكيد التشبيه فكيف يجعل مرسلا . قلت اعتبر فى المؤكد والمرسل التأكيد بالنظر الى نفس اركان التشبيه مع قطع النظر عما هو خارج عما يفيد التشبيه (التقسيم الثالث) باعتبار الوجه فالوجه اما غير خارج عن حقيقة الطرفين سواء كان نفس الحقيقة او نوعا او جنسا او فصلا وسواء كان حسيا مدركا بالحس او عقليا واما خارج

عن حقيقتهما . ولا يخفى ان تشبيه الانسان بالفرس فى الحيوانية لا فى الحيوان كما هو دأب ارباب اللسان وكون الشئ حيوانا ليس جنسا فكأنه اريد بالوجه الداخل ما يوجد بالنظر الى الداخل . ثم الخارج لابد ان يكون صفة اى معنى قائما بالطرفين لان الخارج الذى ليس كذلك غير صالح لكونه وجه شبه . والصفة اما حقيقية اى موجودة فى الطرفين لا بالقياس الى الشئ سواء كانت حسية اى مدركة بالحس او عقلية واما اضافية . وايضا باعتبار الوجه. وجه التشبيه . اما واحد وهو ما لا جزء له واما بمنزلة الواحد لكونه مركبا من متعدد اما تركيبا حقيقيا بان يكون وجه التشبيه حقيقة ملتئمة من متعدد . او تركيبا اعتباريا بان يكون هيئة منتزعة انتزعها العقل من متعدد . واما متعدد بان يقصد بالتشبيه تشريك الطرفين فى كل واحد من متعدد بخلاف المركب من وجه الشبه فان القصد فيه الى تشريكهما فى مجموع الامور او فى الهيئة المنتزعة عنها هذا . ثم الظاهر ان يخص التركيب فى هذا العرف بالمركب الاعتبارى ويجعل المركب الحقيقى داخلا فى الواحد اذ ليس المقصود بتركيب المشبه او المشبه به ان يكون حقيقته مركبة من اجزاء مختلفة ضرورة ان الطرفين فى قولنا زيد كالاسد مفردان لا مركبان وكذا فى وجه الشبه ضرورة ان وجه الشبه فى قولنا زيد كعمرو فى الانسانية واحد لا منزل منزلة الواحد بل المقصود بالتركيب ان تقصد الى عدة اشياء مختلفة او الى عدة اوصاف لشئ واحد فتنتزع منها هيئة وتجعلها مشبها ومشبها به او وجه تشبيه ولذلك ترى صاحب المفتاح يصرح فى تشبيه المركب بالمركب بان كلا من المشبه والمشبه به هيئة منتزعة . اعلم انه لايخفى ان هذا التقسيم يجرى فى الطرفين فان المشبه او المشبه به قد يكون واحدا وقد يكون بمنزلة الواحد وقد يكون متعددا فالقول بان تعدد الطرف يوجب تعدد التشبيه عرفا دون تعدد وجه الشبه لو تم لتم وجه التخصيص. واعلم ايضا ان كلا من الواحد وما هو بمنزلته اما حسى او عقلى والمتعدد اما حسى اوعقلى او مختلف اى بعضه حسى وبعضه عقلى والحسى وكذا المختلف طرفاه حسيان لا غير والعقلى اعم . وبالجملة فوجه الشبه اما واحد او مركب او متعدد وكل من الاولين اما حسى او عقلى والاخير اما حسى او عقلى او مختلف فصارت سبعة اقسام وكل منه اما طرفاه حسيان او عقليان واما المشبه حسى والمشبه به عقلى او بالعكس فتصير ثمانيةوعشرين لكن بوجوب كون طرفى الحسى حسيين يسقط اثنا عشر ويبقى ستة عشر هذا ما قالوا . والحق ان يقسم ما هو بمنزلة الواحد ايضا ثلاثيا كتقسيم المتعدد فعلى هذا يبلغ الاقسام الى اثنين وثلثين والباقى بعد الاسقاط سبعة عشر كما يشهد به التأمل هكذا فى الاطول . وايضا باعتبار الوجه اما تمثيل او غير تمثيل والتمثيل تشبيه وجه منتزع من متعدد وغير التمثيل بخلافه ويجئ فى فصل اللام من باب الميم . وايضا باعتبار الوجه اما مفصل او مجمل . فالمفصل ما ذكر وجهه وهو على قسمين احدهما ان يكون المذكور حقيقة وجه الشبه نحو

فى العبادات هو موافقة الامر . والفقهاء يجعلونه رفع وجوب القضاء فمن ههنا اختلفوا فى صحة الصلوة بظن الطهارة ويؤيد هذا القول ما وقع فى التوضيح من ان الصحة كون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوى فالمقصود الدنيوى بالذات فى العبادات تفريغ الذمة والثواب وان كان يلزمها وهو المقصود الاخروى الا انه غير معتبر فى مفهوم الصحة اولا وبالذات بخلاف الوجوب فان المعتبر فى مفهومه اولا و بالذات هو الثواب وان كان يتبعه تفريغ الذمة والمقصود الدنيوى فى المعاملات الاختصاصات الشرعية اى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة فى البيع وملك المتعة فى النكاح وملك المنفعة فى الاجارة والبينونة فى الطلاق . فان قيل ليس فى صحة النفل تفريغ الذمة . قلنا لزم النفل بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة انتهى . اعلم ان نقيض الصحة البطلان فهو فى العبادات عبارة عن عدم كون الفعل موافقا لامر الشارع او عن عدم كونه مسقطا للقضاء . وفى المعاملات عبارة عن كونه بحيث لا يترتب عليه الاثر المطلوب منه . والفساد يرادف البطلان عند الشافعى واما عند الحنفية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوى يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضى اركانه وشروطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا فالثلثة معان متقابلة ولذا قالوا الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا لا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا زيد كالاسد فى الشجاعة وثانيهما ان يكون المذكور امرا مستلزما له كقولهم الكلام الفصيح هو كالعسل فى الحلاوة فان الجامع فيه هو لازم الحلاوة وهو ميل الطبع لانه المشترك بين الكلام والعسل . والمجمل ما لم يذكر وجهه . فمنه ظاهر يفهم وجهه كل احد ممن له مدخل فى ذلك نحو زيد كالاسد . ومنه خفى لا يدرك وجهه الا الخاصة سواء ادركه بالبداهة او بالتأمل كقولك هم كالحلقة المفرغة لايدرى اين طرفاها اى هم متناسبون فى الشرف كالحلقة المفرغة متناسبة فى الاجزاء صورة . ولا يخفى ان المقصود بالخفى الخفى فى حد ذاته فلا يخرجه عن الخفاء عروض ما يوجب ظهوره كما فى هذا المثال فان وصف الحلقة بالمفرغة يظهر وجه الشبه فلا اختصاص لهذا التقسيم بالمجمل بل يجرى فى المفصل ايضا كأنهم خصوا به للتنبيه على انه مع خفاء التشبيه فيه يحذف الوجه . وايضا من المجمل ما لم يذكر فيه وصف احد الطرفين اى وصف يذكر له من حيث انه طرف وهو وصف يشعر بوجه الشبه فلا يخرج منه زيد الفاضل اسد لان زيدا لا يثبت له الفضل من حيث انه كالاسد . ومنه ما ذكر فيه وصف المشبه به فقط كقولك هم كالحلقة المفرغة الخ فان وصف الحلقة بالمفرغة مشعر بوجه الشبه . ومنه ما ذكر فيه وصف المشبه فقط [١] وكأنهم لم يذكروا هذا القسم لعدم الظفر بمثال فى كلامهم . ومنه ما ذكر فيه وصفهما اى وصف

[١] كقولك فلان كثير اياديه لدى ووصل مواهبه الى طلبت عنه اولم اطلب كالغيث (لمصححه)

المشبه والمشبه به كليهما نحو فلان كثير المواهب اعرضت عنه او لم تعرض كالغيث فانه يصيبك جئته او لم تجئ وهذان الوصفان مشعران بوجه الشبه اى الافاضة فى حالتى الطلب وعدمه وحالتى الاقبال والاعراض . اعلم انه لايخفى جريان هذا التقسيم فى المفصل وكأنهم لم يتعرضوا له لانه لم يوجد اذ لامعنى لا يراد ما يشعر بالوجه مع ذكره او لان ذكره فى المجمل لدفع توهم انه ليس التقسيم مجملا مع مايشعر بالوجه ولا داعى لذكره فى المفصل . وايضا باعتبار الوجه اما قريب مبتذل وهو التشبيه الذى ينقل فيه من المشبه الى المشبه به من غير تدقيق نظر لظهور وجهه فى بادى الرأى . ولا ينقض التعريف بتشبيه يكون المشبه به لازما ذهنيا للمشبه مع خفاء وجهه لانه ليس انتقالا لظهور وجهه فى بادى الرأى وقولنا لظهور وجهه قيد للتعريف . وتحقيقه ان يكون المشبه بحيث اذا نظر العقل فيه ظهر المفهوم الكلى الذى يشترك بينه وبين المشبه به من غير تدقيق نظر والتفت النفس الى المشبه به من غير توقف . ولم يكتف بما ظهر وجهه فى بادى الرأى لانه يتبادر منه الظهور بعد التشبيه واحضار الطرفين وهو لا يكفى فى الابتذال بل لابد ان يكون الانتقال من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه بمجرد ملاحظة المشبه كتشبيه الشمس بالمرآة المجلوة فى الاستدارة والاستنارة فان وجه الشبه فيه لكونه تفصيليا ظاهر . واما غريب بعيد وهو ما لا ينتقل فيه من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه فى بادى الرأى سواء انتقل فيه من المشبه الى المشبه به فى بادى الرأى لكون المشبه به لازما ذهنيا لا لظهور وجهه او لاينتقل منه اليه كذلك اصلا كقوله والشمس كالمرآة فى كف الاشل . وكلما كان تركيب وجه التشبيه خياليا كان او عقليا من امور اكثر كان التشبيه ابعد لكون تفاصيله اكثر كقوله تعالى انما مثل الحيوة الدنيا كماء الآية [١] . وقد يتصرف فى التشبيه القريب بما يجعله غريبا نحو قوله . شعر . عزماته مثل النجوم ثواقبا . لو لم يكن للثاقبات افول . اى غروب . وهذا التشبيه يسمى بالتشبيه المشروط وهو التشبيه الذى يقيد فيه المشبه او المشبه به او كلاهما بشرط وجودى او عدمى او مختلف يدل عليه بصريح اللفظ كما فى البيت السابق او بسياق الكلام نحو هو بدر يسكن الارض فانه فى قوة لو كان البدر يسكن الارض وهذه القبة فلك ساكن اى لو كان الفلك ساكنا (التقسيم الرابع) باعتبار الغرض فالتشبيه بهذا الاعتبار اما مقبول وهو الوافى بافادة الغرض كأن يكون المشبه به اعرف الطرفين بوجه الشبه فى بيان الحال او اتمهما فيه اى فى وجه الشبه فى الحاق الناقص بالكامل او كأن يكون مسلم الحكم فيه اى فى وجه الشبه معروفه عند المخاطب فى بيان الامكان او التزيين او التشويه . واما مردود وهو بخلافه اى مايكون قاصرا عن افادة الغرض وقد سبق فى بيان الغرض . ثم التسمية بالمقبول والمردود بالنظر الى وجه الشبه فقط مجرد اصطلاح والا فكلما انتفى

[١] فانها عشر جمل متداخلة قد انتزع الشبه من مجموعها (لمصححه)

شرط من شرائط التشبيه باعتبار الوجه او الطرف فمردود ولكن بعد الاصطلاح على جعل فائت شرط الوجه او الطرف مقبولا لافادة الغرض الا ان يقال الوفاء بالغرض لا يوجد بدون اجتماع شرائط التشبيه مطلقا هذا كله خلاصة ما فى الاطول والمطول (فائدة) القاعدة فى المدح تشبيه الادنى بالاعلى وفى الذم تشبيه الاعلى بالادنى لان المدح مقام الاعلى والادنى طارئ عليه والذم بالعكس فيقال فى المدح فص كالياقوت وفى الذم ياقوت كالزجاج وكذا فى السلب ومنه قوله تعالى يا نساء النبى لستن كأحد من النساء اى فى النزول لا فى العلو وقوله تعالى ام نجعل المتقين كالفجار اى فى سوء الحال اى لا نجعلهم كذلك . نعم اورد على ذلك مثل نوره كمشكوة فانه شبه فيه الاعلى بالادنى لا فى مقام السلب . واجيب بانه للتقريب الى اذهان المخاطبين اذ لا اعلى من نوره فيشبه به كذا فى الاتقان (اقول هكذا اورد فى تشبيه الصلوة على نبينا وآله صلى الله عليه وعليهم وسلم بالصلوة على ابراهيم وآله بان الصلوة على نبينا اكمل واعلى لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ولقوله تعالى وهو الذى يصلى عليكم وملائكته الآية ولان نبينا عليه الصلوة والسلام سيد المرسلين بالاجماع لا خلاف فيه لاحد من المؤمنين فالصلوة عليه اشرف واكمل واعلى بلا ريب فيلزم تشبيه الاعلى بغير الاعلى . واجيب عن ذلك بوجوه اولها ان ابراهيم على نبينا وعليه الصلوة والسلام دعا لنبينا حيث قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك الآية وقال النبى صلى الله عليه وسلم انا دعوة ابراهيم الحديث فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه قضى الله تعالى عنه حقه بان اجرى ذكره على السنة امته الى يوم القيمة . وثانيها ان ابراهيم سأل ربه بقوله واجعل لى لسان صدق فى الآخرين يعنى ابق لى ثناء حسنا فى امة محمد عليه الصلوة والسلام فاجابه الله تعالى اليه وقرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء للثناء الحسن عليه فى امته . وثالثها ان ابراهيم ابو الملة لقوله تعالى ملة ابيكم ابراهيم الآية ولقوله تعالى قل بل ملة ابراهيم حنيفا الآية وغيرها من الآيات ونبينا عليه السلام كان ابا الرحمة لقوله تعالى النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم الآية فلما وجب لكل واحد منهما عليهما السلام حق الابوة وحق الرحمة قرن بين ذكريهما فى باب الصلوة والثناء . ورابعها ان ابراهيم كان منادى الشريعة فى الحج وكان نبينا عليه السلام منادى الدين لقوله تعالى سمعنا مناديا ينادى للايمان الآية فجمع بينهما فى الصلوة . وخامسها ان الشهرة والظهور فى المشبه به كاف للتشبيه ولا يشترط كون المشبه به اكمل واتم فى وجه التشبيه وكان اهل مكة يدينون ملة ابراهيم على زعمهم وكان اكثرهم من اولاد اسمعيل واسمعيل ابن ابراهيم وكان ابراهيم مشهورا عندهم وكذلك عند اليهود والنصارى لانهم من اولاد اسحق وهو ابن ابراهيم ايضا فكلهم ينسبون الى ابراهيم عليه السلام . وسادسها بعد تسليم الاشتراط المذكور يكفى ان يكون المشبه به اتم

واكمل ممن سبق او من غيره ولا يشترط كونه اتم من المشبه كما في قوله تعالى الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الآية هكذا في التفسير الكبير وشرح المشكوة ومدارج النبوة ۔) بدانكه در جامع الصنائع كويد جملهٔ تشبيهات بر دو نوع است ۔ يكى مرعى كه مشبه ومشبه به هر دو از اعيان يعنى از موجودات باشند چون تشبيه زلف بشب ولب بشكر ۔ دوم غير مرعى كه مشبه به از موجودات نباشد فاما امكان وجود دارد چون تشبيه كرز بكوه مبين۔ومشعل آتش بدرياى زرين ۔ ونيز تشبيه هفت نوعست ۔ يكى تشبيه مطلق يعنى آنكه دروى حرف تشبيه آورد وآن در عربى كاف وكأن ومثل ونحو ومانند آن ودر فارسى چون ومانند وكويا ومشابه آن مثاله ۔ بيت ۔ چشم تو قاهر چو نار ۔ جود تو سائل چو آب ۔ طبع تو صافى چو باد ۔ حلم تو ثابت چو طين ۔ دوم تشبيه مشروط كه چيزيرا بچيزى مانند كنند وموقوف بر شرط دارد مثاله ۔ شعر ۔ سرو خوانم قد زيباى ترا ۔ ليك اكر در سرو رعنائى بود ۔ مثال ديكر ۔ شعر ۔ چون تو بباغ بكذرى كل نرسد ببوى تو ۔ ليك رسد بقامتت سرو اكر روان بود ۔ سيوم تشبيه بعكس كه چيزيرا مانند كند بچيزى در صفتى باز مشبه به را درصفتى بمشبه تشبيه كنند مثاله ۔ شعر ۔ از نعل مركبانش زمين مه نما چو چرخ ۔ وز كرد لشكرش چو زمين چرخ پر غبار ۔ مثال ديكر ۔ شعر ۔ كرد زمين ز فر قدومت فلك مجال ۔ كرد فلك زكرد سمندت زمين شمار ۔ چهارم تشبيه اضمار كه دو چيز قابل تشبيه آورد وذكر تشبيه نكند ودر ميان سخنى آورد وسامع را چنان معلوم شود كه مقصود ازين غرض ديكر است آنكه ربط الفاظ فائده مى‌دهد وبغموض در يابد كه غرض تشبيه است مثاله ۔ شعر ۔ اكر تو زلف جنبانى بر آورم شور در عالم ۔ بلى ديوانه پر سوزد چو كس زنجير جنباند ۔ پنجم تشبيه بكنايت كه چيزيرا بچيزى مانند كند ونام اورا صريحا نبرد يعنى بلفظ مشبه‌به كنايت كند از مشبه ومشبه در عبارت نباشد ليكن بسياق معلوم كردد مثال آن ۔ شعر ۔ لؤلؤ از نركس فرو باريد وكل را آب داده وز تكرك روح پرور مالش عناب داد ۔ ششم تشبيه تفضيل كه چيزيرا بچيزى تشبيه نمايد وباز از آن رجوع كرده مشبه‌را برمشبه به تفضيل دهد مثاله ۔ شعر ۔ توئى چون ماه اما ماه كويا ۔ توئى چون سرو اماسرو رعنا ۔ هفتم تشبيه تسويه كه چيزى‌را با چيزى‌مانند كند ودر صفتى‌برابر كندانتهى ۔ ودر مجمع الصنائع كويد كه تشبيه تسويه برطريق مشهور آنست كه شاعر صفتى از خود وصفتى از محبوب بيك چيز تشبيه دهد وبر طريق غير مشهور آنست كه مانند كند دو چيز را بيك شىٔ (ومثال تشبيه تسويه بهر دو معنى مذكورين درين شعر تازى يافته مى‌شود ۔ شعر ۔ صدغ الحبيب وحالى ۔ كلاهما كالليالى ۔ وثغره فى صفاء ۔ ودمعى كاللآلى ۔) والتشبيه عند اهل التصوف عبارة عن صورة الجمال لان الجمال الالٓهى له

معان وهى الاسماء والاوصاف الالٓهية وله صورة وهى تجليات تلك المعانى فيما يقع عليه من المحسوس او المعقول . فالمحسوس كما فى قوله عليه السلام رأيت ربى فى صورة شاب امرد . والمعقول كقوله تعالى انا عند ظن عبدى بى فليظن بى ما شاء وهذه الصورة هى المقصود بالتشبيه وهو فى ظهوره بصور جماله باق على ما استحقه من تنزيهه فكما اعطيت الجناب الالٓهى حقه من التنزيه فكذلك اعطه من التشبيه الالٓهى حقه . واعلم ان التشبيه فى حق الله تعالى حكم بخلاف التنزيه فانه فى حقه امر عينى ولا يدركه الا الكمل واما من سويهم من العارفين فانما يدرك ما قلنا ايمانا وتقليدا لما تقضيه صور حسنه وجماله اذ كل صورة من صور الموجودات هى صورة حسنه فان شهدت الصورة على الوجه التشبيهى ولم تشهد شيئا من التنزيه فقد اشهدك الحق حسنه من وجه واحد وان اشهدك الصورة التشبيهية وتعلقت فيها التنزيه الالٓهى فقد اشهدك الحق جماله وجلاله من وجهى التشبيه والتنزيه فاينما تولوا فثم وجه الله . واعلم ان للحق تشبيهان . تشبيه ذاتى وهو ما عليك من صور الموجودات المحسوسة او ما يشبه المحسوسة فى الخيال . وتشبيه وصفى وهو ما عليه صور المعانى الاسمائية المنتزعة عما يشبه المحسوس وهذه الصورة تتعقل فى الذهن ولا تتكيف فى الحس فمتى تكيفت التحقت بالتشبيه الذاتى لان التكيف من كمال التشبيه والكمال بالذات اولى فبقى التشبيه الوصفى وهو ما لا يمكن التكيف فيه بنوع من الانواع ولا حين يضرب المثل الا ترى الحق سبحانه كيف ضرب المثل عن نوره بالمشكوة والمصباح والزجاجة وكان الانسان صورة هذا التشبيه الذاتى لان المقصود بالمشكوة صدره وبالزجاجة قلبه وبالمصباح سره وبالشجرة المباركة الايمان بالغيب وهو ظهور الحق فى صورة الخلق لان معنى الحق غيب فى صورة شهادة الخلق والايمان به هو الايمان بالغيب . و المقصود بالزيتونة الحقيقة المطلقة التى لا تقول بانها من كل الوجوه حق ولا بانها من كل الوجوه خلق فكانت الشجرة الايمانية لا شرقية فنذهب الى التنزيه المطلق بحيث ينفى التشبيه ولا غربية فنقول بالتشبيه المطلق حتى ينفى التنزيه فهى تعصر بين قشر التشبيه ولب التنزيه وحينئذ يكاد زيتها يضئ الذى هو يغيها فترتفع ظلمة الزيت بنوره ولو لم تمسسه نار المعاينة الذى هو نور عيانى وهو نور التشبيه على نور الايمان وهو نور التنزيه يهدى الله لنوره من يشاء فكان هذا التشبيه ذاتيا وهو وان كان ظاهرا بنوع من ضرب المثل فذلك المثل احد صور حسنه فكل مثل ظهر فيه الممثل به فان المثل احد صور الممثل به لظهوره به كذا فى الانسان الكامل .

(المشبهة) على صيغة اسم الفاعل من التشبيه وهو يطلق على فرقة من كبار الفرق الاسلامية شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات ولاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان اختلفوا فى طريقه . فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبنانية والمغيرية

والهشامية وغيرهم القائلين بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول فى الاجسام ونحو ذلك . ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس المشبهة والهجيمى قالوا هو جسم لا كالاجسام وهو مركب من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وله الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين حتى نقل انه قال اعفونى عن اللحية والفرج وسلونى عما وراءه . ومنهم مشبهة الكرامية . [١] وقيل فيه . الفقه فقه ابى حنيفة وحده . والدين دين محمد بن كرام . واقوالهم فى التشبيه متعددة لا تنتهى الى من يعبأ به فاقتصرنا على ماقاله زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا ايملأ العرش ام لا يملأه بل يكون على بعضه . وقال بعضهم ليس هو على العرش بل محاذ له واختلف ابعد متناه او غيره . ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها او من جهة التحت او غير متناه فى جميع الجهات وقالوا تحل الحوادث فى ذاته انما يقدر عليها دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحى والمعجزة والعصمة وصاحب تلك الصفة رسول من غير ارسال ولا يجوز ارسال غيره وهو حينئذ اى حين اذ ارسل مرسل وكل مرسل رسول بلا عكس كلى ويجوز عزل المرسل دون الرسول وليس من الحكمة الاقتصار على ارسال رسول واحد وجوزوا امامين فى عصر كعلى ومعاوية الا ان امامة على على وفق السنة بخلاف امامة معاوية لكن يجب طاعته وقالوا الايمان قول الذرية فى الازل بلى وهو باق فى الكل على السوية الا المرتدين وايمان المنافق كايمان الانبياء [٢] كذا فى شرح المواقف .

(المشافهة) بالفاء فى اللغة المخاطبة من فيك الى فيه . والمحدثون اطلقوها فى الاجازة المتلفظ بها تجوزا كذا فى شرح شرح النخبة .

فصل الياء

(الشراء) بالكسر والمد والقصر فى اللغة بمعنى خريدن وفروختن وهو من لغات الاضداد وقد سبق تحقيقه فى لفظ البيع فى فصل العين من باب الباء الموحدة .

(الشرى) بالفتح والقصر ذكر الشيخ انه بثور صغار مسطحة مكربة حكاكة . وقال السمرقندى انه بثور صغار بعضها وكبار بعضها مسطحة حكاكة مكربة مائلة الى حمرة مائية تحدث دفعة فى اكثر الامر وقد يعرض ان تسيل منها رطوبة . وليس المقصود بالكبر

[١] هم اصحاب ابى عبدالله محمد بن كرام قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء كذا فى شرح المواقف (لمصححه)

[٢] لاستواء الجميع فى ذلك الايمان (لمصححه)

ما لا يطلق عليه البثرة حقيقة بل المقصود كون بعض البثور اكبر من بعضها لا انها تكون متساوية وحينئذ لا يكون بين الكلامين خلاف حيث لم يتعرض الشيخ لقيد الصغر والكبر وتعرض به السمرقندى . ويشتد كربها وغمها وسببها بخار دموى فى الاكثر وقد يكون بلغميا فيكون اشتداده ليلا اكثر والشرى الدموى اكثر حدة وحمرة من الشرى البلغمى هكذا يستفاد من الاقسرائى وبحر الجواهر .

(الشظية) در علم اسطرلاب طرف باريك عضاده را كويند كما يجئ .

باب الصاد

فصل الالف

(الصبائى) بالموحدة واحد صابئون است وآن فرقة است كه مى پرستند ملائكه را ومى خوانند زبور وتوجه مى كنند قبله را كما فى كنز اللغات . وفى جامع الرموز فى كتاب النكاح الصابئة فرقة من النصارى يعظمون الكواكب كتعظيم المسلمين الكعبة . وفى الغرر الصابئة عابدوا كوكب لا كتاب لهم . وفى شرحه الدرر اختلف فى تفسير الصابئة . فعندهما هم عبدة الاوثان لانهم يعبدون النجوم . وعند ابى حنيفة رح ليسوا بعبدة الاوثان وانما يعظمون النجوم كتعظيم المسلمين الكعبة انتهى . وفى فتح القدير انهم عند ابى حنيفة رح قوم يؤمنون بدين نبى ويقرؤن بكتاب ويعظمون الكواكب كتعظيم المسلم الكعبة . [١]

(الصدأ) بالفتح وسكون الدال المهملة زنك كرفتن آهن ومس وجز آن كما فى الصراح . ودر اصطلاح صوفيه پوششى كه از ظلمت هيآت نفس وصور اكوان بر وجه دل باشد ومحجوب كرداند دل را از قبول حقائق وتجليات انوار تا اكر در حد رسوخ برسد بحد حرمان آيد . فرد . بماند در حجاب آن دل بكلى . نيابد او ز خود حاصل بكلى . كذا فى كشف اللغات .

فصل الباء الموحدة

(الصبابة) بالموحدة وهو الولع المشتد وقد سبق فى لفظ الارادة فى فصل الدال من باب الراء .

(الصاحب) بالحاء المهملة بمعنى يار وخداوند وهمراه . الصاحبون والاصحاب والصحابة

[١] وفى المصباح المنير صبأ من دين الى دين يصبأ مهموز بفتحتين خرج فهو صابئ ثم جعل هذا اللقب علما على طائفة من الكفار يقال انها تعبد الكواكب فى الباطن وتنسب الى النصرانية فى الظاهر وهو الصابئة والصابئون ويدعون انهم على دين صابئ ابن شيث بن آدم . ويجوز التخفيف فيقال الصابون وقرأ به نافع (لمصححه)

والصحاب والصحبان والصحبة والصحب جمع كما فى المهذب [١] . والصاحبان فى عرف الحنفية هما ابو يوسف ومحمد رح سميا بذلك لانهما صاحبان وتلميذان لابى حنيفة رح . وصاحبيه فرقهٔ از متصوفهٔ مبطله چنانكه در فصل فاء خواهد آمد (صاحب الزمان وصاحب اوقت والحال هو المتحقق بجمعية البرزخية الاولى المطاع على حقائق الاشياء الخارج عن حكم الزمان وتصرفات ماضيه ومستقبله الى الآن الدائم فهو ظرف احواله وصفاته وافعاله فلذلك يتصرف فى الزمان بالطى والنشر وفى المكان بالبسط والقبض لانه المتحقق بالحقائق والطبائع والحقائق فى القليل والكثير والطويل والقصير والعظيم والصغير سواء اذ الوحدة والكثرة والمقادير كلها عوارض وكما يتصرف فى الوهم فيها كذلك فى العقل فصدق وافهم تصرفه فيها فى الشهود والكشف الصريح فان المتحقق بالحق المتصرف بالحقائق يفعل ما يفعل فى طور وراء طور الحس والوهم والعقل ويتسلط على العوارض بالتغيير والتبديل كذا فى الاصطلاحات الصوفية .)

(الصحابى) بالفتح منسوب الى الصحابة وهى مصدر بمعنى الصحبة وقد جاءت الصحابة بمعنى الاصحاب والاصحاب جمع صاحب فان الفاعل يجمع على افعال كما صرح به سيبويه وارتضاه الزمخشرى والرضى فالقول بانه جمع صحب بالسكون اسم جمع كركب او بالكسر مخفف صاحب انما نشأ من عدم تصفح كتاب سيبويه هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندى . وفى الصراح اصحاب جمع الصحب مثل فرخ وافراخ وجمع الاصحاب الاصاحيب (وفى المنتخب صاحب بمعنى يار جمع او صحب وجمع صحب اصحاب وجمع اصحاب اصاحيب .) وعند اهل الشرع هو من لقى النبى صلى الله عليه وآله وسلم من الثقلين مؤمنا به ومات على الاسلام . والمقصود باللقاء اعم من المجالسة والمماشاة ووصول احدهما الى الآخر وان لم يكالمه ويدخل فيه رؤية احدهما الآخر سواء كان ذلك اللقاء بنفسه او بغيره كما اذا حمل شخص طفلا واوصله الى النبى صلى الله عليه وسلم وسواء كان ذلك اللقاء مع التميز والعقل اولا فدخل فيه من رآه وهو لا يعقل فهذا هو المختار . وقيل كل من روى عنه حديثا او كلمة ورآه رؤية فهو من الصحابة فقد اشترط المكالمة . وقيل كل من ادرك الحلم وقد رأى النبى صلى الله عليه وسلم وعقل امر الدين فهو من الصحابة ولو صحبه عليه السلام ساعة واحدة فقد اشترط العقل والبلوغ . والتعبير باللاقى اولى من قول بعضهم الصحابى من رأى النبى صلى الله عليه وسلم لانه يخرج به ابن ام مكتوم ونحوه من العميان مع كونهم صحابة بلا تردد . والمقصود بالرؤية واللقاء ما يكون حال حيوته عليه

[١] فى المختار جمع الصاحب . صحب . كراكب وركب . وصحبة . كفاره وفرهة . وصحاب . كجائع وجياع . وصحبان . كشاب وشبان . والاصحاب جمع صحب كفرخ وافراخ . والصحابة بالفتح الاصحاب وهى فى الاصل مصدر قلت لم يجمع فاعل على فعالة الا هذا الحرف فقط (لمصححه)

السلام فلو رأى بعد موته قبل دفنه كابي ذويب الهذلي فليس بصحابي على المشهور فقولنا من جنس . وقولنا لقي النبي صلى الله عليه وسلم احتراز عمن لم يلقه كالمخضرمين فانهم على الصحيح من كبار التابعين كما عرفت في فصل الميم من باب الخاء المعجمة . قيل ان ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء كشف له عن جميع من في الارض فينبغي ان يعد من كان مؤمنا به في حيوته في هذه الليلة وان لم يلاقه في الصحابة لحصول الرؤية من جانبه صلى الله عليه وسلم . وقيل لا يعد في الصحابة لان اسناد لقي الى ضمير من دون النبي يخرجه . وقولنا من الثقلين يخرج الملائكة لان الثقلين هما الانس والجن كما في الصراح وغيره . وقولنا مؤمنا به يخرج من لقيه صلى الله عليه وسلم حال كونه غير مؤمن به سواء لم يكن مؤمنا باحد من الانبياء كالمشرك او يكون مؤمنا بغيره من الانبياء عليهم السلام كاهل الكتاب لكن هل يخرج من لقيه مؤمنا بانه سيبعث ولم يدرك البعثة كورقة بن نوفل ففيه تردد كما قال النووي فمن اراد اللقاء حال نبوته عليه السلام فيخرج عنه ومن اراد اعم من ذلك يدخل فيه . وقولنا ومات على الاسلام يخرج من ارتد بعد ان لقيه مؤمنا ومات على الردة مثل عبد الله بن جحش وابن حظل واما من لقيه مؤمنا به ثم ارتد ثم اسلم سواء اسلم حال حيوته او بعد موته وسواء لقيه ثانيا ام لا فهو صحابي على الاصح وقيل ليس بصحابي . ويرجح الاول قصة الاشعث بن قيس فانه ممن ارتد وأتى به الى ابي بكر الصديق اسيرا فعاد الى الاسلام فقبل منه ذلك وزوجه اخته ولم يتخلف احد من ذكره في الصحابة ولا عن تخريج احاديثه في المسانيد وغيرها . وفي عدم تقييد اللقاء بزمان محدود او غير محدود قليلا كان او كثيرا اشارة الى اختيار مذهب جمهور المحدثين والشافعي واختاره احمد بن حنبل ولذا قال الصحابي من صحبه عليه السلام صغيرا كان او كبيرا سنة او شهرا او يوما او ساعة او رآه واختاره ايضا ابن الحاجب لان الصحبة تعم القليل والكثير بحسب اللغة فاهل الحديث نقلوا على وفق اللغة . وقال سعيد بن المسيب لا يعد صحابيا الا من اقام مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين . ووجهه ان لصحبته عليه السلام شرفا عظيما فلا ينال الا باجتماع يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص . كالغزو المشتمل على السفر الذي هو قطعة من السقر . والسنة المشتملة على الفصول الاربع التي بها يختلف المزاج . وعورض بانه عليه السلام لشرف منزلته اعطى كل من رآه حكم الصحبة . وايضا يلزم ان لا يعد جرير بن عبد الله ونحوه من الصحابة ولا خلاف في انهم صحابة . وقال اصحاب الاصول الصحابي من طالت مجالسته له على طريق التبع له والاخذ عنه فلا يدخل من وفد عليه وانصرف بدون مكث . وقيل الاصوليون يشترطون في الصحابي ملازمة ستة اشهر فصاعدا . وقيل لاحد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب ويؤيده ما قال ابو منصور الشيباني الصحابي من طالت

صحبته وكثر مكثه وجلوسه معه مستفيدا منه . قال النووى مذهب الاصوليين مبنى على مقتضى العرف فان العرف مخصص اسم الصحبة بمن كثرت صحبته واشتهرت متابعته (فائدة) لا خفاء فى رجحان رتبة من لازمه صلى الله عليه وسلم وقاتل معه او قتل تحت رايته . على من لم يلازمه او لم يحضر معه مشهدا . وعلى من كلمه يسيرا او ماشاه قليلا او رآه على بعد او فى حال الطفولية وان كان شرف الصحبة حاصلا للجميع . ومن ليس له منهم سماع من النبى عليه السلام فحديثه مرسل من حيث الرواية وهم مع ذلك معدودون فى الصحابة لما نالوا من شرف الرؤية (فائدة) يعرف كونه صحابيا بالتواتر او الاستفاضة او الشهرة او باخبار بعض الصحابة او بعض ثقات التابعين او باخباره عن نفسه بانه صحابى اذا كانت دعواه تدخل تحت الامكان بان لا يكون بعد مائة سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم . واعلم ان الصحابة كلهم عدول فى حق رواية الحديث وان كان بعضهم غير عدل فى امر آخر هذا كله خلاصة ما فى شرح النخبة وشرحه وجامع الرموز والبرجندى ومجمع السلوك وغيره .

(الاستصحاب) هو عند الاصوليين طلب صحبة الحال للماضى بان يحكم على الحال بمثل ما حكم على الماضى وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعى وغيره كالمزنى والصيرفى والغزالى فى كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك فى زواله من غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التأمل والاجتهاد فيه . وعند اكثر الحنفية ليس بحجة موجبة للحكم ولكنها دافعة لالزام الخصم (لان مثبت الحكم ليس بمبق له يعنى ان ايجاد شئ امر وابقاءه امر آخر فلا يلزم ان يكون الدليل الذى اوجده ابتداء فى الزمان الماضى مبقيا فى زمان الحال لان البقاء عرض حادث بعد الوجود وليس عينه ولهذا يصح نفى البقاء عن الوجود فيقال وجد فلم يبق فلابد للبقاء من سبب على حدة فالحكم ببقاء حكم بمجرد الاستصحاب يكون حكما بلا دليل وذلك باطل هكذا فى نور الانوار . وفى الحموى حاشية الاشباه فى القاعدة الثالثة الاستصحاب وهو الحكم بثبوت امر فى وقت آخر وهذا يشمل نوعيه وهما جعل الحكم الثابت فى الماضى مصاحبا للحال او جعل الحال مصاحبا للحكم الماضى . واختلف فى حجيته فقيل حجة مطلقا . ونفاه كثير مطلقا . واختير انه حجة للدفع لا للاستحقاق اى لدفع الزام الغير لا لالزام الغير . والوجه الاوجه انه ليس بحجة اصلا لان الدفع استمرار عدمه الاصلى لان المثبت للحكم فى الشروع لا يوجب بقاءه لان حكمه الاثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالايجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعنى انه لما كان الايجاد علة للوجود لا للبقاء فلا يثبت به البقاء حتى يصح الافناء بعد الايجاد ولو كان الايجاد موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع البقاء . ولما صح

الافناء بعد الايجاد لا يوجب البقاء انتهى) فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعنى كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم . اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود . وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا بيع شقص من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشترى ملك الطالب فى السهم الآخر الذى فى يده ويقول انه بالاعارة عندك فعند الحنفية القول قول المشترى ولا تجب الشفعة الا ببينة لان الشفيع يتمسك بالاصل ولان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير لا لالزام الشفعة على المشترى فى الباقى . وعند الشافعى تجب بغير بينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع والالزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشترى جبرا وان شئت الزيادة فارجع الى كتب الاصول كالتوضيح ونحوه .

(الصعب) بالفتح وسكون العين در لغت بمعنى دشوار وتند كما فى كنز اللغات ونزد بلغاء آنست كه در ربط طرفه آورد . لفظى مثل ترصيع وتجنيس . ومعنوى مثل ايهام وخيال كذا فى جامع الصنائع ووجه التسمية غير مخفى .

(الصلابة) بالفتح وتخفيف اللام هى عند بعض الحكماء من الكيفيات الملموسة وهى كيفية بها ممانعة الغامز اى كيفية بها يكون الجسم ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحته ويسمى ذلك الجسم صلبا . واللين وهو عدم الصلابة عما من شأنه الصلابة وانما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصرى ويقابلها تقابل العدم والملكة . وقيل اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فعلى هذا اللين ضد الصلابة لكونه وجوديا ايضا . وقال الامام الرازى ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة لان الجسم اللين هو الذى ينغمز . فهناك ثلثة امور . الاول الحركة الحاصلة فى سطحه . والثانى شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة . والثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين وليس الاولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب هو الذى لاينغمز وهناك اموره الاول عدم الانغماز وهو عدمى . والثانى الشكل الباقى على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات . والثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذى فى الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذا الرياح القوية لها مقاومة ولا صلابة فيها . والرابع الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فتكون من الكيفيات الاستعدادية كذا فى شرح المواقف فحينئذ ايضا بينهما تقابل التضاد ويجىء مايتعلق بذلك فى لفظ اليبوسة فى فصل السين من باب الياء المثناة التحتانية . والصلابة عند الاطباء اسم مرض وسبق بيانها فى لفظ السرطان

فى فصل الطاء من باب السين .

(الصليب) چليپا كه ترسايان بر خود بندند ودر اصطلاح شكلى كه از تقاطع خط محور وخط استواء در فلك پديد آيد وآنرا صليب الافلاك نيز كويند وصليب اكبر نيز نامند . وفى المؤيد تقاطع ميل شمالى وتقاطع ميل جنوبى وتقاطع فلك تدوير را نيز توان كفت كذا فى كشف اللغات . وفيه ايضا وصليبى خط چهار كوشه وقيل سه كوشه وقيل هيئتى كه از تقاطع خط استواء وخط محور حاصل شود .

(الصواب) هو يستعمل تارة بمعنى الاولى فى مقابلة غير اللائق وتارة بمعنى الحق فى مقابلة الخطأ كذا فى بعض شروح الشمسية وقد سبق فى لفظ الحق فى فصل القاف من باب الحاء (الصواب لغة السداد واصطلاحا هو الامر الثابت الذى لا يسوغ انكاره [١] . والفرق بين الصواب والصدق والحق . ان الصواب هو الامر الثابت فى نفس الامر الذى لا يسوغ انكاره . والصدق هو الذى يكون ما فى الذهن مطابقا لما فى الخارج . والحق هو الذى يكون ما فى الخارج مطابقا لما فى الذهن كذا فى الجرجانى .)

فصل التاء المثناة الفوقانية

(الصلتية) فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب عثمان بن الصلت بن الصامت . وقيل اصحاب الصلت بن الصامت وهم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا وروى عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمؤمنين او للمشركين لا ولاية لهم ولا عداوة بهم حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا او ينكروا كذا فى شرح المواقف .

(الصامت) بالميم قسم من الحروف كما مر فى فصل الفاء من باب الحاء .

(المصمت) هو البيت الذى ليس فى عروضه قافية وهو من مصطلحات الشعراء وقد سبق فى فصل التاء المثناة الفوقانية من باب الباء الموحدة .

(الصوت) بالفتح وسكون الواو ماهية بديهية لانه من الكيفيات المحسوسة وقد اشتبه عند البعض ماهيته بسببه القريب او البعيد فقيل الصوت هو تموج الهواء . وقيل هو قلع او قرع . والحق ان ماهيته ليست ما ذكر بل سبب الصوت القريب التموج وليس التموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون فهو حالة شبيهة بتموج الماء فى الحوض اذا القى حجر فى وسطه وانما كان التموج سببا قريبا لانه متى

[١] وهذا اى المعنى الاصطلاحى للصواب هو معنى الحق لغة واما معنى الصدق لغة فهو مطابقة الحكم للواقع كذا فى التعريفات (لمصححه)

حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال فى طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء حينئذ . وسبب التموج قلع عنيف اى تفريق شديد او قرع عنيف اى امساس شديد اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التى يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبتين بعنف وينقاد له اى لذلك الهواء المنفلت مايجاوره من الهواء الى ان ينتهى الى هواء لاينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت كالحجر المرمى فى وسط الماء . وذكر البعض ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا به ورأسه فى السماء فاذا فرض المصوت فى موضع عال حصل هناك مخروطان تتطابق قاعدتاهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب . وانما اعتبر العنف فى القلع والقرع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت . ثم الصوت كيفية قائمة بالهواء تحدث بسبب تموجه بالقرع او القطع يحملها الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع بذلك الصوت يعنى الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى السامعة بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد فى الصماخ فتدركه السامعة حينئذ . وانما قلنا ان الاحساس الخ لان من وضع فمه فى طرف انبوبة طويلة ووضع طرفه الآخر فى صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره وما هو الا لحصر الانبوبة الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير . واعلم ان الصوت موجود فى الخارج اى خارج الصماخ والا لم تدرك جهته اصلا . وتوهم البعض ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث فى هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له فى الهواء المتموج الخارج عن الصماخ وتحقيق المباحث فى شرح المواقف (اعلم ان ما يخرج من الفم ان لم يشتمل على حرف فهو صوت وان اشتمل ولم يفد معنى فهو لفظ وان افاد معنى فهو قول فان كان مفردا فكلمة او مركبا من اثنين ولم يفد نسبة مقصودة فجملة او افاد فكلام كذا فى كليات ابى البقاء) . والصوت عند النحاة لفظ حكى به صوت او صوت به سواء كان التصويت لزجر حيوان او دعائه او غير ذلك او كان للتعجب او تسكين الوجع او تحقيق التحسر فالالفاظ التى يسميها النحاة اصواتا ثلثة اقسام . احدها حكاية صوت صادر من الحيوانات العجم او من الجمادات اى لفظ صوت به كصوت بهيمة او طائر او غيرهما ويشبه به انسان بصوت غيرها كما يفعله بعض الصيادين عند الصيد لئلا تنفر الصيد . وليس المقصود حكاية الصوت فى نحو غاق صوت

الغراب لانه اسم صوت لا صوت . وثانيها اصوات خارجة عن فم الانسان غير موضوعة وضعا بل تدل طبعا على معان فى انفسهم كقول النادم او المتعجب . وى . وقول المستكره بشئ . اف . فان النادم والمتعجب يخرج عن صدره صوت شبيه بلفظ . وى . وكذا المستكره يخرج من فمه صوت شبيه بلفظ . اف . وثالثها اصوات يصوت بها الحيوان عند طلب شئ منه كما تقول . نخ . لا ناخة البعير . وجميع هذه الاقسام مبنيات جارية مجرى الاسماء وليست اسماء حقيقة لعدم كونها دالة بالوضع مع امتناع الحكم بها او عليها . ان قلت قد صرح صاحب اللباب بكون الاصوات موضوعة . قلت بعض الاصوات من نحو . اح . الخارجة عن فم الانسان بمقتضى طبعه عند السعال و . اوه . الخارجة عنه عند الوجع ليس بموضوع البتة فاما نحو . نخ . فيحتمل ان يكون موضوعا بان اتفقوا على تعيينه لا ناخة البعير . وان يكون خارجا عن فم الانسان عند اناخة البعير خروج . اح . عند السعال والمحتمل ابدا يحمل على المحكم فيجعل الكل غير موضوع ردا للمحتمل على المحكم هكذا يستفاد من الهداد وشروح الكافية .

(المصوتة) قسم من الحروف وقد سبق فى فصل الفاء من باب الحاء .

فصل الحاء المهملة

(صبيح الوجه) هو المتحقق بحقيقة اسم الجواد ومظهريته ولتحقق رسول الله صلى الله عليه وسلم به روى جابر رضى الله تعالى عنه انه ما سئل عنه عليه السلام شئ قط قال لا ومن استشفع به الى الله لم يرد سؤاله كما اشار اليه امير المؤمنين على رضى الله تعالى عنه اذا كانت لك الى الله سبحانه وتعالى حاجة فابدأ بمسألة الصلوة على النبى صلى الله عليه وسلم ثم اسأل حاجتك فان الله اكرم من ان يسأل حاجتين فيقضى احديهما ويمنع الاخرى . والمتحقق بورانته فى جوده عليه السلام هو الاشعث من الاخفياء الذى قال فيه عليه السلام رب اشعث مدفوع بالابواب لو اقسم على الله لا بره . وانما سمى صبيح الوجه لقوله صلى الله عليه وآله وسلم اطلبوا الحوائج عند صباح الوجوه كذا فى الاصطلاحات الصوفية .

(الصحة) بالكسر وتشديد الحاء فى اللغة مقابلة للمرض وتطلق ايضا على الثبوت وعلى مطابقة الشئ للواقع ذكر ذلك المولوى عبد الحكيم فى حاشية الخيالى فى بحث ان الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ . قال الحكماء الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية وعرفهما ابن سينا فى الفصل الاول من القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال الموضوع لها سليمة اى غير مأوفة . فقوله ملكة او حالة اشارة الى ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقة . وانما قدمت الملكة على الحالة مع ان الحالة

متقدمة عليها فى الوجود لان الملكة صحة بالاتفاق والحالة قد اختلف فيها فقيل هى صحة وقيل هى واسطة . وقوله تصدر عنها اى لاجلها وبواسطتها فالموضوع اى المحل فاعل للفعل السلم والصحة آلة فى صدوره عنه . واما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة او الملكة فليس بشئ الا ان يأول بما ذكرنا . والسليم هو الصحيح . ولايلزم الدور لان السلامة المأخوذة فى التعريف هو صحة الافعال والصحة فى الافعال محسوسة والصحة فى البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى . وهذا التعريف يعم صحة الانسان وسائر الحيوانات والنباتات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدرت عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا . وربما تخص الصحة بالحيوان او الانسان فيقال هى كيفية لبدن الحيوان او الانسان الخ كما وقع فى كلام ابن سينا حيث قال فى الشفاء الصحة ملكة فى الجسم الحيوانى تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها من المجرى الطبيعى غير ماؤفة وكأنه لم يذكر الحالة هنا اما لاختلاف فيها او لعدم الاعتداد بها . وقال فى موضع آخر من القانون الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال صحيحة سالمة . ثم المرض خلاف الصحة فهو حالة او ملكة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة بل ماؤفة وهذا يعم مرض الحيوان والنبات . وقد يخص على قياس ما تقدم فى الصحة بالحيوان او بالانسان فعلى هذا التقابل بينهما تقابل التضاد . وفى القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة . وفى الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمى لست اقول من حيث هو مزاج او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة . وفى المباحث المشرقية لا مناقضة بين كلامى ابن سينا اذ فى وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذى كان مبدأ للافعال السليمة وثانيهما مبدأ الافعال الماؤفة فان سمى الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثانى مرضا كان التقابل من قبيل التضاد . والاظهر ان يقال ان اكتفى فى المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة وان ثبتت هناك آفة وجودية فلابد من اثبات هيئة تقتضيها فكأن ابن سينا كان مترددا فى ذلك . واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شئ منها بداخل تحت الكيفية النفسانية . اما سوء المزاج الذى هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغى بحيث لا تبقى الافعال سليمة فهناك امور ثلثة تلك الكيفيات وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها . فان جعل سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقال الحمى هى تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة . وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفيات غريبه كان من باب المضاف . وان

جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال . واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وكون هذه الامور غريبة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من قبيل الانفعال . واما تفرق الاتصال فظاهر انه عدمى فلا يكون كيفية واذا لم يدخل المرض تحت الكيفيات النفسانية لم تدخل الصحة تحتها ايضا لكونه ضدا لها . والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى تلك الاقسام تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا معنى ما قيل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع (تنبيه) لا واسطة بين الصحة والمرض على هذين التعريفين اذ لا خروج من النفى والاثبات . ومن ذهب الى الواسطة كجالينوس ومن تبعه وسماها الحالة الثالثة فقد شرط فى الصحة كون صدور الافعال كلها من كل عضو فى كل وقت سليمة لتخرج عنه صحة من يصح وقتا كالشتاء ويمرض . ومن غير استعداد قريب لزوالها لتخرج عنه صحة الاطفال والمشايخ والناقهين لانها ليست فى الغاية ولا ثابتة قوية وكذا فى المرض. فالنزاع لفظى بين الشيخ وجالينوس منشأه اختلاف تفسيرى الصحة والمرض عندهما، ومعنوى بينه وبين من ظن ان بينهما واسطة فى نفس الامر ومنشأه نسيان الشرائط التى تنبغى ان تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه فى زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحدة وحينئذ جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا . فاذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد فى زمان واحد فلابد اما ان يكون معتدل المزاج واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة هكذا يستفاد من شرح حكمة العين وشرح المواقف . وعند الصرفيين كون اللفظ بحيث لا يكون شئ من حروفه الاصلية حرف علة ولا همزة ولا حرف تضعيف وذلك اللفظ يسمى صحيحا هذا هو المشهور فالمعتل والمضاعف والمهموز ليس واحد منها صحيحا . وقيل الصحة مقابلة للاعلال فالصحيح ما ليس بمعتل فيشمل المهموز والمضاعف وقد سبق فى لفظ البناء ايضا فى فصل الياء المثناة التحتانية من باب الباء الموحدة . والسالم قيل مرادف للصحيح . وقيل اخص منه وقد سبق فى فصل الميم من باب السين . وعند النحاة كون اللفظ بحيث لا يكون فى آخره حرف علة . قال فى الفوائد الضيائية فى بحث الاضافة الى ياء المتكلم الصحيح فى عرف النحاة ما ليس فى آخره حرف علة (كما قال قائل منهم شعرا ملمعا . بيت . دانى صحيح چيست بنزديك نحويان . ما لا يكون آخره حرف علة .) والملحق بالصحيح ما فى آخره واو او ياء ما قبلها ساكن . وانما كان ملحقا به لان حرف العلة بعد السكون لا تثقل عليها الحركة انتهى فعلى هذا المضاعف والمهموز والمثال والاجوف كلها صحيحة . وعند المتكلمين والفقهاء فهى تستعمل تارة فى العبادات وتارة فى المعاملات . اما فى العبادات

فعند المتكلمين كون الفعل موافقا لامر الشارع سواء سقط به القضاء اولا . وعند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء . وثمرة الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن انه متطهر فبان خلافه فهى صحيحة عند المتكلمين لموافقة الامر على ظنه المعتبر شرعا بقدر وسعه لا عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء به . ويرد على تعريف الطائفتين صحة النوافل اذ ليس فيها موافقة الامر لعدم الامر فيها على قول الجمهور ولا سقوط القضاء . ويرد على تعريف الفقهاء ان الصلوة المستجمعة بشرائطها واركانها صحيحة ولم يسقط به القضاء فان السقوط مبنى على ارفع ولم يجب القضاء فكيف يسقط . واجيب عن هذا بان المقصود من سقوط القضاء رفع وجوبه ثم فى الحقيقة لا خلاف بين الفريقين فى الحكم لانهم اتفقوا على ان المكلف موافق لامر الشارع فانه مثاب على الفعل وانه لا يجب عليه القضاء اذا لم يطلع على الحدث وانه يجب عليه القضاء اذا اطلع وانما الخلاف فى وضع لفظ الصحة . واما فى المعاملات فعند الفريقين كون الفعل بحيث يترتب عليه الاثر المطلوب منه شرعا مثل ترتب الملك على البيع والبينونة على الطلاق لا كحصول الانتفاع فى البيع حتى يرد ان مثل حصول الانتفاع من البيع قد يترتب على الفاسد وقد يتخلف عن الصحيح اذ مثل هذا ليس مما يترتب عليه ويطلب منه شرعا . ولا يرد البيع بشرط فانه صحيح مع عدم ترتب الثمرة عليه فى الحال لان الاصل فى البيع الصحيح ترتب ثمرته عليه وههنا انما لم يترتب لمانع وهو عارض . وقيل لا خلاف فى تفسير الصحة فى العبادات فانها فى العبادات ايضا بمعنى ترتب الاثر المطلوب من الفعل على الفعل الا ان المتكلمين يجعلون الاثر المطلوب باصله دون وصفه . وبالجملة فالمعتبر فى الصحة عند الحنفية وجود الاركان والشرائط . فما ورد فيه نهى وثبت فيه قبح وعدم مشروعية . فان كان ذلك باعتبار الاصل فباطل اما فى العبادات فكالصلوة بدون بعض الشرائط والاركان واما فى المعاملات فكبيع الملاقيح وهى ما فى البطن من الاجنة لانعدام ركن البيع اعنى المبيع . وان كان باعتبار اوصف ففاسد كصوم الايام المنهية فى العبادات وكالربوا فى المعاملات فانه يشتمل على فضل خال عن العوض والزوائد فرع على المزيد عليه فكان بمنزلة وصف . والمقصود بالوصف عندهم ما يكون لازما غير منفك وبالمجاور ما يوجد وقتا ولا يوجد حينا وايضا وجد اصل مبادلة المال بالمال لا وصفها الذى هى المبادلة التامة . وان كان باعتبار امر مجاور فمكروه لا فاسد كالصلوة فى الدار المغصوبة والبيع وقت نداء الجمعة . هذا اصل مذهبهم ثم قد يطلق الفاسد عندهم على الباطل كذا ذكر المحقق التفتازانى فى حاشية العضدى (فائدة) المتصف على هذا بالصحة والبطلان والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم ثم يطلق لفظ الحكم عليها بمعنى انها تثبت بخطاب الشارع وهكذا الحال فى الانعقاد واللزوم والنفاذ . وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع

بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع به . وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شئ بشئ تعلقا زائدا على التعلق الذى لابد منه فى كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل كذا فى التلويح . واما عند المحدثين فهى كون الحديث صحيحا والصحيح هو المرفوع المتصل بنقل عدل ضابط فى التحمل والاداء سالما عن شذوذ وعلة . فالمرفوع احتراز عن الموقوف على الصحابى او التابعى فان المقصود به ما رفع الى النبى صلى الله عليه وسلم . والاتصال بنقل العدل احتراز عما لم يتصل سنده اليه صلى الله عليه وسلم سواء كان الانقطاع من اول الاسناد او اوسطه او آخره فخرج المقطع والمعضل والمرسل جليا وخفيا والمعلق . وتعاليق البخارى فى حكم المتصل لكونها مستجمعة لشرائط الصحة وذلك لانها وان كانت على صورة المعلق لكن لما كانت معروفة من جهة الثقات الذين علق البخارى عنهم او كانت متصلة فى موضع آخر من كتابه لا يضره خلل التعليق وكذا لا يضره خلل الانقطاع لذلك . وعما اتصل سنده ولكن لم يكن الاتصال بنقل العدل بل تخلل فيه مجروح او مستور العدالة اذ فيه نوع جرح . والضابط احتراز عن المغفل والساهى والشاك لان قصور ضبطهم وعلمهم مانع عن الوصول الى الصحة . وفى التحمل والاداء احتراز عمن لم يكن موصوفا بالعدالة والضبط فى احد الحالين . والسالم عن شذوذ احتراز عن الشاذ وهو ما يخالف فيه الراوى من هو ارجح منه حفظا او عددا او مخالفة لا يمكن الجمع بينهما . وعلة احتراز عن المعلل وهو ما فيه علة خفية قادحة لظهور الوهن فى هذه الامور فتمنع من الصحة هكذا فى خلاصة الخلاصة . ولا يحتاج الى زيادة قيد ثقة ليخرج المنكر اما عند من يسوى بينه وبين الشاذ فظاهر واما عند من يقول ان المنكر هو ما يخالف فيه الجمهور اعم من ان يكون ثقة او لا فقد خرج بقيد العدالة كما فى شرح شرح النخبة . والقسطلانى ترك قيد المرفوع وقال الصحيح ما اتصل سنده بعدول ضابطين بلا شذوذ ولا علة . وقال صاحب النخبة خبر الواحد بنقل عدل تام الضبط متصل السند غير معلل ولا شاذ هو الصحيح لذاته فان خف الضبط مع بقية الشروط المعتبرة فى الصحيح فهو الحسن لذاته . وفى شرح النخبة وشرحه هذا اول تقسيم المقبول لانه اما ان يشتمل من صفات القبول على اعلاها اولا والاول الصحيح لذاته والثانى ان وجد امر يجبر ذلك القصور بكثرة الطرق فهو الصحيح ايضا لكن لا لذاته بل لغيره وحيث لا جبر فهو الحسن لذاته وان قامت قرينة ترجح جانب قبول ما يتوقف فيه فهو الحسن ايضا لكن لا لذاته بل لغيره . فقولنا لذاته

يخرج ما يسمى صحيحا بامر خارج عنه فاذا روى الحديث الحسن لذاته من غير وجه كانت روايته منحطة عن مرتبة الاول او من وجه واحد مساو له او راجح يرتفع عن درجة الحسن الى درجة الصحيح وصار صحيحا لغيره كمحمد بن عمر و بن علقمة فانه مشهور الصدق والصيانة ولكنه ليس من اهل الاتفاق بحيث ضعفه البعض من جهة سوء حفظه و وثقه بعضهم بصدقه وجلالته فلذا اذا تفرد هو بما لم يتابع عليه لا يرتقى حديثه عن الحسن فاذا انضم اليه من هو مثله او اعلى منه او جماعة صار حديثه صحيحا . وانما حكمنا بالصحة عند تعدد الطرق او طريق واحد مساو له او راجح لان للصورة المجموعة قوة تجبر القدر الذى قصر به ضبط راوى الحسن عن راوى الصحيح . ومن ثم تطلق الصحة على الاسناد الذى يكون حسنا لذاته لو تفرد عند تعدد ذلك الاسناد سواء كان التعدد لمجيئه من وجه واحد آخر عند التساوى والرجحان او اكثر عند عدمهما انتهى . اعلم ان المفهوم من دليل الحصر وظاهر كلام القوم ان القصور فى الحسن يتطرق الى جميع الصفات المذكورة والتحقيق ان المعتبر فى الحسن لذاته هو القصور فى الضبط فقط وفى الحسن لغيره والضعيف يجوز تطرق القصور فى الصفات الاخر ايضا كذا فى مقدمة شرح المشكوة (فائدة) يتفاوت رتبة الصحيح بتفاوت هذه الاوصاف قوة وضعفا فمن المرتبة العليا فى ذلك ما اطلق عليه بعض الائمة انه اصح الاسانيد كالزهرى عن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب . وكمحمد بن سيرين عن عبيدة بن عمرو عن على بن ابى طالب . وكابراهيم النخعى عن علقمة عن ابن مسعود والمعتمد عدم الاطلاق لترجمة معينة فلا يقال لترجمة معينة مثلا للترمذى عن سالم الخ انه اصح الاسانيد على الاطلاق من اسانيد جميع الصحابة . نعم يستفاد من مجموع ما اطلق عليه الائمة ذلك اى انه اصح الاسانيد ارجحيته على ما لم يطلقونه عليه انه اصح الاسانيد ودون تلك المرتبة فى الرتبة كرواية يزيد بن عبد الله عن جده عن ابيه ابى موسى وكحماد بن سلمة عن ثابت عن انس ودونها فى الرتبة كسهيل بن ابى صالح عن ابيه عن ابى هريرة وكالعلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابى هريرة فان الجميع يشملهم اسم العدالة والضبط الا ان فى المرتبة من الصفات الراجحة ما يقتضى تقديم ما رواهم على التى تليها وكذا الحال فى الثانية بالنسبة الى الثالثة والمرتبة الثالثة مقدمة على رواية من يعد ما يتفرد به حسنا بل صحيحا لغيره ايضا كمحمد بن اسحق عن عاصم بن عمر عن جابر وعمر و بن شعيب عن ابيه عن جده وقس على هذا ما يشبهها للصحة فى الصفات المرجحة من مراتب الحسن . ومن ثمه قالوا اعلى مراتب الصحيح ما اخرجه البخارى ومسلم وهو الذى يعبر عنه اهل الحديث بقولهم متفق عليه ودونها ما انفرد به البخارى ودونها ما انفرد به مسلم ودونها ما جاء على شرط البخارى وحده ثم ما جاء على شرط المسلم وحده ثم ماليس على شرطهما (فائدة) ليس العزيز شرطا

للصحيح خلافا لمن زعمه وهو ابو على الجبائى من المعتزلة واليه يومى كلام الحاكم ابى عبد الله فى علوم الحديث حيث قال والصحيح ان يرويه الصحابى الزائل عنه اسم الجهالة بان يكون له راويان ممن يتداوله اهل الحديث فصاعدا الى وقتنا كالشهادة على الشهادة اى كتداول الشهادة على الشهادة بان يكون لكل واحد منهما راويان هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه وخلاصة الخلاصة .

(الصحيح) يطلق على معان منها ما عرفت قبيل هذا ومنها الجمع السالم ومنها العدد الذى ليس بكسر .

(التصحيح) هو تفعيل من الصحة التى هى ضد السقم فيكون المعنى ازالة السقم من السقيم . وعند اهل الفرائض هو ان يؤخذ السهام من اقل عدد يمكن على وجه لا يقع الكسر على واحد من الورثة كذا فى الشريفى . سمى به لان وقوع الكسر على واحد من الورثة بمنزلة السقم فتعالجه بالطريق المذكور المعروف عندهم فانت بمنزلة الطبيب والطريق المذكور بمنزلة الدواء والحاصل ازالة الكسر الواقعة بين السهام والرؤس . وعند المحدثين هو كتابة صح على كلام يحتمل الشك بان كرر لفظ مثلا لا يخل تركه كذا فى خلاصة الخلاصة والارشاد السارى شرح صحيح البخارى .

(الصريح) بالراء المهملة عند الاصوليين لفظ انكشف المقصود منه فى نفسه بسبب كثرة الاستعمال حقيقة كان او مجازا وحكمه ثبوت موجبه من غير حاجة الى الية او القرينة وتقابله الكناية وتجئ فى فصل الياء من باب الكاف هذا هو المذكور فى كتب الحنفية (قوله فى نفسه اى بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المقصود منه فى نفسه سواء كان المقصود فيها معنىً حقيقيا او مجازيا . واحترز بقوله فى نفسه عن استتار المقصود فى الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وايضا احتراز عن انكشاف المقصود فى الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل فى الصريح ومثل المجمل والمشكل داخل فى الكناية كذا فى التلويح) . واما فى العضدى فقال هو من اقسام المنطوق فانه ينقسم الى صريح وغير صريح ويجئ فى فصل القاف من باب النون . وعند النحاة يطلق على التأكيد اللفظى . فى العباب التأكيد باعادة لفظ الاول يسمى صريحا و بغير لفظ الاول يسمى غير صريح ومعنويا ويطلق ايضا على قسم من الاعراب . والتصريحية عند اهل البيان قسم من الاستعارة مقابلة للمكنية وتجئ فى لفظ الاستعارة فى فصل الراء من باب العين .

(المصافحة والتصافح) دست يكديكر را كرفتن و آن سنت است نزد ملاقات وبايدكه

بهر دو دست بود و آنكه بعض مردم بعد ازنماز فجر ويا بعد ازنماز جمعه مى كنند چيزى نيست و بدعت است از جهت تخصيص وقت اما سنيت مصافحه كه على الاطلاق است باقى است پس اگر از سابق ملاقات نشده باشد سنت است واگر ملاقات شده باشد بدعت است ۔ وبا زن جوان مصافحه حرام است وبا پير زن كه مشتهاة نبود لابأس است ۔ وروايت كرده اند كه ابو بكر صديق رضى الله عنه در خلافت خود بعجائز كه شير آنها خورده بود مصافحه مى كرد وابن زبير رضى الله عنه در مكه عجوزى را براى بيمار دارى خود اجازه گرفت كه پايهاى او را مى ماليد ودر سر او سپش مى جست واگر همچنين مردى پير باشد كه از فتنهٔ شهوت ايمن باشد او را مصافحه با زن جوان درست است ومصافحه با امرد خوش شكل درست نباشد ۔ وبهر كه نظر كردن حرام است مساس كردن او نيز حرام است بلكه حرمت مساس سخت تر از نظر است ۔ وسنت آنست كه چون سلام گويد دست بدهد وليكن كف بر كف ننهد و سر انگشتان نگيرد كه بدعت است هكذا فى شرح المشكوة للشيخ عبد الحق الدهلوى ۔ وعند المحدثين هى مساواة احد اصحاب كتب الحديث لشيخ الراوى لا للراوى وسبق بيانها فى لفظ المساواة فى فصل الياء من باب السين ۔

(الصفيحة) كاللقيطة بحسب لغت هر چيزيست كه عريض ومنبسط باشد ومقصود از آن در علم اسطرلاب جسميست كه محيط باشد باو دو دائرهٔ متساوى متوازى وسطحى كه واصل باشد ميان محيطين اين دو دائره ۔ وصفيحهٔ كه بر آن آفاق اقاليم سبعه نوشته باشند آن را صفيحهٔ آفاقى نامند كذا ذكر عبد العلى البرجندى فى شرح بيست باب ۔

(الصفحة الملساء) عند الحكماء والمتكلمين هى ما يكون اجزاؤه المفروضة متساوية فى الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مساما او غير نافذة وتسمى زوايا كذا فى شرح المواقف فى بيان جواز الخلاء فى بحث المكان ۔ وصفحة القمر والشمس يجئ فى لفظ الاصبع فى فصل العين ۔

(الصلح) بالضم وسكون اللام فى اللغة اسم من المصالحة خلاف المخاصمة مأخوذ من الصلاح وهو الاستقامة يقال صلح الشئ اذا زال عنه الفساد ۔ وفى الشريعة عقد يرفع النزاع اى يكون المقصود والغرض منه رفع النزاع فلا يرد هبة الدين فمن عليه الدين بعد المطالبة والدعوى فانه يرتفع النزاع بذلك ايضا لكن المقصود الاصلى من الهبة مطلقا ليس رفع النزاع كذا ذكر فى البرجندى (اعلم ان الصلح باعتبار احوال المدعى عليه على ثلثة اضرب لان الخصم وقت الدعوى اما ان يجيب او يسكت والاول اما بالاقرار او الانكار ۔

فالاول اى الصلح بالاقرار فحكمه كالبيع ان وقع عن مال بمال لوجود معنى البيع وهو مبادلة المال بالمال بالتراضى فتجرى فيه احكام البيع كالشفعة والرد بالعيب وخيار الرؤية والشرط ۔ وحكمه كالاجارة ان وقع عن مال بمنفعة او عن منفعة بمال او بمنفعة عن جنس آخر فتجرى فيه احكام الاجارة فيشترط التوقيت ويبطل بموت احدهما و بهلاك المحل فى المدة ۔ والثانى والثالث اى الصلح على الانكار والسكوت معاوضة فى حق المدعى وفداء يمين وقطع نزاع فى حق المدعى عليه فلا شفعة فى صلح عن دار لان المدعى عليه يزعم ان تلك الدار ملكه وغرضه بالصلح استبقاء ملكه على ماكان وتجب فى صلح على دار لان المدعى يأخذ تلك الدار عوضا عن ملكه فيؤاخذ على زعمه ۔ ثم الصلح باعتبار بدليه على اربعة اوجه ۔ اما ان يكون عن معلوم على معلوم وهو جائز لا محالة ۔ واما ان يكون عن مجهول على مجهول ۔ فان لم يحتج فيه الى التسليم مثل ان يدعى حقا فى دار رجل وادعى المدعى عليه حقا فى الارض بيد المدعى فاصطلحا على ترك الدعوى من الجانبين جاز ۔ وان احتيج اليه وقد اصطلحا على ان يدفع احدهما مالا ولم يبينه او على ان يسلم اليه ما ادعاه لم يجز لان الجهالة فيه تمنع التسليم والتسلم ۔ واما ان يكون عن مجهول على معلوم وقد احتيج فيه الى التسليم كما اذا ادعى حقا فى دار فى يد رجل فاصطلحا على ان يعطيه المدعى مالا معلوما ليسلم المدعى عليه ما ادعاه وهو لا يجوز وان لم يحتج فيه الى التسليم كما اذا اصطلحا فى هذه الصورة على ان يترك المدعى دعويه بمال معلوم يعطيه المدعى عليه فهذا جائز ۔ واما ان يكون عن معلوم على مجهول وقد احتيج الى التسليم لا يجوز وان لم يحتج اليه جاز ۔ والاصل فى ذلك ان الجهالة المفضية الى المنازعة المانعة عن التسليم والتسلم مفسدة والجهالة التى ليست هذه صفتها لا تكون مفسدة هكذا فى العناية شرح الهداية والطحطاوى شرح الدر المختار) وصلح نزد صوفيه عبارتست از قبول اعمال وعبادات كما وقع فى بعض الرسائل ۔

(الصالح) عند المحدثين حديث هو دون الحسن قال ابو داود وما كان فى كتابى السنن من حديث فيه وهن شديد فقد بينته وما لم اذكر فيه شيئا فهو صالح وبعضها اصلح من بعض انتهى ۔ قال الحافظ ابن حجر لفظ صالح فى كلامه اعم من ان يكون للاحتجاج او للاعتبار فما ارتقى الى الصحة ثم الى الحسن فهو بالمعنى الاول وماعداهما فهو بالمعنى الثانى وما قصر عن ذلك فهو الذى فيه وهن شديد كذا فى الارشاد السارى شرح صحيح البخارى ۔

(الصلاح) هو سلوك طريق الهدى وقيل هو استقامة الحال على ما يدعو اليه العقل والشرع ۔ والصالح القائم بما عليه من حقوق العباد وحقوق الله تعالى كذا فى كليات ابى البقاء ۔

(الصالحية) فرقة من المعتزلة اصحاب الصالحي وهم جوزوا قيام العلم والارادة والقدرة والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز كون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون البارى تعالى حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها كذا فى شرح المواقف .

(المصلحة) هى ما يترتب على الفعل ويجئ فى لفظ الغاية فى الناقص اليائى من باب الغين المعجمة . وجمع المصلحة المصالح . والمصالح المرسلة عند الاصوليين هى الاوصاف التى تعرف عليتها اى بدون شهادة الاصول بمجرد الاخالة اى بمجرد كونها مخيلة اى موقعة فى القلب خيال العلية والصحة فلم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال . وهى مقبولة عند الغزالى اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية . ثم قال الغزالى وهذه اى المصلحة التى لم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال وان سميناها مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع فهى ليست بقياس اذ القياس له اصل معين . والمصالح الحاجية هى التى فى محل الحاجة . والمصالح التحسينية هى التى لا تكون فى محل الضرورة ولا الحاجة بل هى تقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم هكذا يستفاد من التوضيح والتلويح والچلبى ويجئ فى لفظ المناسبة ايضا فى فصل الباء الموحدة من باب النون .

(الاصطلاح) هو العرف الخاص (وهو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شئ باسم بعد نقله عن موضوعه الاول لمناسبة بينهما كالعموم والخصوص او لمشاركتهما فى امر او مشابهتهما فى وصف او غيرها كذا فى تعريفات الجرجانى) وقد سبق فى لفظ المجاز فى فصل الزاء المعجمة من باب الجيم . والاصطلاحى هو ما يتعلق بالاصطلاح يقال هذا منقول اصطلاحى وسنة اصطلاحية ونهر اصطلاحى ونحو ذلك .

فصل الدال المهملة

(الصعود) بالفتح وتخفيف العين ضد الهبوط كما فى المنتخب . واستعملهما اهل الهيئة لمعان بعضها بالقياس الى الحركة الاولى وبعضها بالقياس الى الحركة الثانية . اما بالقياس الى الحركة الاولى . فيقال . النصف الصاعد من الفلك هو من غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالى البروج ويسمى النصف الشرقى والنصف المقبل ايضا . والنصف الهابط هو من غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط ويسمى النصف الغربى والنصف المنحدر ايضا . ويقال الصعود ايضا على تقارب الكوكب من سمت الرأس والهبوط على تباعده منه على ما ذكره عبد العلى البرجندى فى بحث النطاقات فى شرح التذكرة من

الصعود والهبوط . وقد يطلق على تقارب الكوكب من سمت الرأس وتباعده وعلى كونه في النصف الشرقي من الفلك والنصف الغربي منه انتهى كلامه . واما بالقياس الى الحركة الثانية فيستعملان لمعان . احدها ان مركز التدوير او الكوكب اذا كان متحركا في نصف البروج الذي هو من اول الجدى الى آخر الجوزاء على التوالي يسمى صاعدا وفي النصف الآخر هابطا . وثانيها انه اذا كان مركز التدوير او مركز الشمس متحركا في النطاق الثالث والرابع من الخارج او كان مركز الكوكب في النطاق الثالث والرابع من التدوير يسمى صاعدا وفي النطاقين الآخرين هابطا . فالمقصود بالصعود حينئذ تباعد مركز التدوير او الكوكب عن الارض . وبالهبوط تقاربه منها . وثالثها انه اذا كان مركز التدوير او الكوكب متحركا من منتصف النصف الجنوبي من منطقة الخارج الى منتصف النصف الشمالي منها يسمى صاعدا وفي النصف الآخر هابطا . وبهذا المعنى الاخير يطلق الصعود والهبوط في العروض . وذكر العلامة في النهاية والتحفة انه قد يراد بصعود الكوكب ازدياد بعده على البعد الاوسط فبهذا الاعتبار يقال انه صاعد مادام في النطاق الاول والرابع وهابط مادام في النطاقين الآخرين . والمشهور عند اهل الاحكام انه بهذا الاعتبار يسمى مستعليا ومنخفضا ولا مشاحة في الاصطلاحات . والظاهر من بعض كتب الهيئة انه يطلق الصعود والهبوط في النطاقات البعدية المسيرية . والاستعلاء والانخفاض في النطاقات البعدية فيقال انه صاعد مادام في النطاق الاول والرابع من النطاقات المسيرية وهابط مادام في الباقين منها ويقال انه مستعل مادام في الاول والرابع من النطاقات البعدية ومنخفض مادام في الآخرين منها . وفي شرح الملخص وربما يقال انه صاعد مادام في الاول والرابع من النطاقات البعدية ويسمى مستعليا وهابطا مادام في الآخرين ويسمى منخفضا هكذا يستفاد من شرح المواقف ومما ذكره عبد العلى البرجندى في حاشية شرح الملخص وشرح التذكرة .

(الصيد) بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية مصدر بمعنى الاصطياد ويطلق ايضا على ما يصطاد كما في شرح ابى المكارم وهو على ما قاله المطرزى حيوان ممتنع متوحش طبعا لا يمكن اخذه الا بحيلة فخرج بقيد الممتنع الدجاجة والبط ونحوهما اذ المقصود منه ان يكون له قوائم او جناحان يعتمد عليهما او يقدر على الفرار من جهتهما . وبالمتوحش مثل الحمام الاهلى اذ معناه ان لا يألف الناس ليلا ولا نهارا . وبقيد طبعا ما توحش من الاهليات فانها لا تحل بالاصطياد وتحل بذكاة الضرورة ودخل به متوحش يألف كالظبى . وقوله لا يمكن اخذه الا بحيلة اى لا يملكه احد . وفي القاموس وغيره الصيد ممتنع لا مالك له فالصيد اعم من الحلال (والاصطياد مباح فيما يحل اكله وما لا يحل فما يحل اكله فصيده للاكل وما لا يحل اكله فصيده لغرض آخر اما للانتفاع بجلده او بشعره او

بعظمه او غيرها او لدفع ايذائه والاصطياد مباح بخمسة عشر شرطا مبسوطة فى العناية ٭ والصيد لا يختص بمأكول اللحم بل يطلق على كل ما يصاد كما قال بعضهم شعرا ٭ صيد الملوك ثعالب وارانب ٭ واذا ركبت فصيدى الابطال ٭ وترجمته بالفارسية ٭ بيت ٭

خركوش و روبه اند شكار شهان ولى ٭ مردان كار وقت سوارى شكار من

هكذا فى الهداية وشرحه والدر المختار وشرحه ٭)

فصل الراء المهملة

(الصبر) بالفتح وسكون الموحدة بمعنى شكيبائى قال السالكون الصبر هو حمل النفس على المكاره وتجرع المرارة يعنى ان لم يكن المرء مالك الصبر فينبغى ان يجتهد ويكلف نفسه الصبر والصبر هو ترك الشكوى الى غير الله ٭ وقال سهل الصبر انتظار الفرج من الله وهو افضل الخدمة واعلاها ٭ وقال غيره الصبر ان تصبر فى الصبر معناه ان لا تطالع فيه الفرج يعنى در بلاها وشدائد خروج ازان نه بيند ٭ وكفته اند صبر آنكه بنده را اكر بلا برسد ننالد ٭ ورضاء آنكه بنده را اكر بلا برسد ناخوش نكردد ٭ لله ما اعطى ولله ما اخذ فمن انت فى البين ٭ وبعضى كويند كه اهل صبر بر سه مقام اند اول ترك شكايت واين درجهٔ تائبانست دوم رضاء بمقدور است واين درجهٔ زاهدانست سيوم محبت آنست كه مولى باوى كند واين درجهٔ صديقانست واين انقسام صبريست كه در مصيبت وبلا باشد ٭ بدانكه صبر باعتبار حكم منقسم مى شود بفرض ونفل ومكروه وحرام ٭ چه صبر از محظور فرض است٭ واز مكروهات نفل٭ وصبر بر رنجه‌داشت محظور محظور است چنانكه او قصد حرام كند بشهوتى محظور وغيرت او در هيجان آيد آن كاه از اظهار غيرت صبر كند وبر آنچه بر اهل رود صبر كند ٭ وصبر مكروه صبرى باشد بر رنجه داشتيكه بجهتى مكروه در شرع بدو رسد پس شرع بايد كه محك صبر باشد كذا فى مجمع السلوك (وقيل الصبر هو ترك الشكوى من الم البلوى الى غير الله لا الى الله لان الله تعالى اثنى على ايوب صلى الله تعالى عليه وسلم بالصبر بقوله انا وجدناه صابرا مع دعائه فى دفع الضر عنه بقوله وايوب اذ نادى ربه انى مسنى الضر وانت ارحم الراحمين فعلمنا ان العبد اذا دعى الله تعالى فى كشف الضر عنه لا يقدح فى صبره ولئلا يكون كالمقاومة مع الله تعالى ودعوى التحمل بمشاقه ٭ قال الله تعالى ولقد اخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم وما يتضرعون فان الرضاء بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى الى الله ولا الى غيره وانما يقدح بالرضاء فى المقضى ونحن ما خوطبنا بالرضاء بالمقضى والضر هو المقضى به وهو مقتضى عين العبد سواء رضى به او لم يرض كما قال صلى الله عليه وسلم كذا فى الجرجانى) وفى التفسير الكبير فى تفسير قوله تعالى وبشر الصابرين ٭ الصبر ضربان ٭ احدهما بدنى

لتحمل المشاق بالبدن والثبات عليه وهو اما بالعقل كتعاطى الاعمال الشاقة او بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والالم العظيم . وثانيهما هو الصبر النفسانى وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتهيات الطبع . ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن والفرج يسمى عفة . وان كان على احتمال مكروه اختلفت اساميه عند الناس باختلاف المكروه الذى يدل عليه الصبر فان كان فى مصيبة اقتصر عليه اسم الصبر ويضاده حالة تسمى الجزع والهلع وهو اطلاق داعى الهوى فى رفع الصوت وضرب الخد وشق الجيوب وغيرها وان كان فى حال الغنى يسمى ضبط النفس وتضاده حالة تسمى البطر وان كان فى حرب ومقاتلة يسمى شجاعة ويضاده الجبن وان كان فى كظم الغيظ والغضب يسمى حلما ويضاده البرق وان كان فى نائبة من نوائب الزمان مضجرة يسمى سعة الصدر ويضاده الضجر والندم وضيق النفس وان كان فى اخفاء كلام يسمى كتمان النفس ويسمى صاحبه كتوما وان كان فى فضول العيش يسمى زهدا ويضاده الحرص وان كان على قدر يسير من المال يسمى القناعة ويضاده الشره . وقد جمع الله اقسام ذلك وسمى الكل صبرا فقال والصابرين فى البأساء والضراء اى الفقر وحين البأس اى المحاربة . قال القفال ليس الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن وكف النفس عن ابراز آثاره كان صاحبه صابرا وان ظهر دمع عين او تغير لون . وقال عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى وهو كذلك لان من ظهر منه فى الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم ظهر فذلك يسمى سلوا وهو مما لابد منه . قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه (فائدة) قال الغزالى الصبر من خواص الانسان ولا يتصور فى البهائم لانها سلطت عليهم الشهوات وليس لهم عقل يعارضها وكذا لا يتصور فى الملائكة لانهم جردوا للشوق الى الحضرة الربوبية والابتهاج بدرجة القرب ولم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى يحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجهد آخر واما الانسان فانه خلق فى الابتداء ناقصا مثل البهيمة ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح اذا بلغ ففيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة والاعراض عن الدار الآخرة . وعقل يدعوه الى الاعراض عنها وطلب اللذات الروحانية الباقية فاذا عرف العرف ان الاشتغال عنها يمنعه عن الوصول الى اللذات صارت صادة ومانعة لداعية الشهوة من العمل فيسمى ذلك الصد والمنع صبرا انتهى ما فى التفسير الكبير .

(الصدر) بالفتح وسكون الدال المهملة بحسب اللغة اول وبالاى هر چيز . ودر اصطلاح عروضيان ركن اول از مصراع اول بيت را نامند كما وقع فى الرسائل العربية والفارسية .

(المصدر) هو ظرف من الصدور وعند النحاة يطلق على المفعول المطلق ويسمى حدثا

وحدثانا وفعلا ويجئ في فصل اللام من باب الفاء . وعلى اسم الحدث الجارى على الفعل اى اسم يدل على الحدث مطابقة كالضرب او تضمنا كالجلسة والجلسة . والمقصود بالحدث المعنى القائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب او لم يصدر كالطول كما فى الرضى وقيل المصدر ما يكون فى آخر معناه الفارسى الدال والنون او التاء والنون (كما قيل فى الشعر المعروف . شعر . مصدر اسمى است كر بود روشن . آخر فارسيش دن يا تن . وبعضهم زادوا فيه قيدا وهو ان يحصل الماضى بعد حذف نونه ليخرج كلمة كردن بمعنى رقبة وكلمة ختن اسم بلد معروف هكذا فى رسائل القواعد الفارسية) وما قيل ان الاسود معناه المتصف بالسواد بمعنى سياهى لا بمعنى سياه بودن فينتقض حده بالصفة المشبهة اذ المقصود بالفعل الواقع فى تعريفه هو الحدث فالجواب انه لما كانت الصفة المشبهة موضوعة لمعنى الثبوت انسلخ عنها معنى التجدد فلا يرد النقض بالالوان ولزوم عدم الفرق بين المعنى المصدرى والحاصل بالمصدر . وما قيل ان المقصود المعنى القائم بغيره من حيث انه قائم بغيره فلا ترد الالوان فتوهم لان النسبة ليست مأخوذة فى مفهوم المصدر نص عليه الرضى كيف ولو كان كذلك لوجب ذكر الفاعل كذا ذكر المولوى عبد الحكيم فى حاشية الفوائد الضيائية فى تعريف الفعل . والمقصود بجريانه على الفعل فى اصطلاحهم تعلقه به بالاشتقاق سواء كان الفعل مشتقا والمصدر مشتقا منه كما هو مذهب البصريين او بالعكس كما هو مذهب الكوفيين كما ان جريان اسم الفاعل على الفعل عندهم هو موازنته اياه فى حركاته وسكناته بالوزن العروضى وكما ان جريان الصفة على موصوفها جعل موصوفها صاحبها اى مبتدأ او ذا حال او موصولا او متبوعا لها او موصوفا وكل من الثلثة اصطلاح مشهور فى محله فلا غرابة فى التعريف . فالمقصود بالحدث الجارى على الفعل ما له فعل مشتق منه ويذكر هو بعد ذلك الفعل تأكيدا له او بيانا لنوعه او عدده مثل جلست جلوسا وجلسة وجلسة . وبغير الجارى على الفعل ما ليس له فعل مشتق منه مذكور او غير مذكور يجرى هو عليه تأكيدا له او بيانا له نحو انواعا فى قولك ضربت انواعا من الضرب لان الانواع ليس لها فعل تجرى عليه فقيد بالجارى ليخرج عنه غير الجارى اذ لا مدخل له فيما نحن فيه فمثل ويلاً له وويحاً له لا يكون مصدرا لعدم اشتقاق الفعل منه وان كان مفعولا مطلقا ومثل العالمية والقادرية لا يكون مصدرا ولا مفعولا مطلقا وكذا اسماء المصادر كالوضوء والغسل بالضم لعدم جريانها على افعل ايضا . وقيل المقصود بالجارى على الفعل ما يكون جاريا عليه حقيقة او فرضا فلا تخرج المصادر التى لا فعل لها . وفيه انه حينئذ يشكل الفرق بينها وبين اسماء المصادر كذا فى شروح الكافية . اعلم ان صيغ المصادر تستعمل اما فى اصل النسبة ويسمى مصدراً واما فى الهيئة الحاصلة للمتعلق معنوية كانت او حسية كهيئة المتحركية الحاصلة من الحركة ويسمى الحاصل بالمصدر وتلك الهيئة

اما للفاعل فقط فى اللازم كالمتحركية والقائمية من الحركة والقيام او للفاعل والمفعول وذلك فى المتعدى كالعالمية والمعلومية من العلم وباعتباره يتسامح اهل العربية فى قولهم المصدر المتعدى قد يكون مصدرا للمعلوم وقد يكون مصدرا للمجهول يعنون بهما الهيئتين هما معنيا الحاصل بالمصدر والا لكان كل مصدر متعد مشتركا ولا قائل به بل استعمال المصدر فى المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشئ فى لازم معناه كذا قال الچلبى فى حاشية المطول فى بحث الفصاحة فى بيان التعقيد . وقال المولوى عبد الحكيم فى حاشية عبد الغفور المصدر موضوع للحدث الساذج من غير اعتبار نسبته الى الفاعل او متعلق آخر والفعل مأخوذ فى مفهومه النسبة وضعا فان اعتبر من حيث انه منسوب الى الفاعل فهو مبنى للفاعل وان اعتبر من حيث انه منسوب الى متعلق آخر فهو مبنى للمفعول واذا لم يعتبر شئ منهما كان محتملا للمعنيين ويكون للقدر المشترك بينهما فالمعنى المصدرى من مقولة الفعل او الانفعال فهو امر غير قار الذات والحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه فالحمد مثلا بالمعنى المصدرى ستودن والحاصل بالمصدر ستايش وليس المقصود منه الاثر المترتب على المعنى المصدرى كالالم على الضرب . فقد ظهر ان ما قيل ان صيغ المصادر لم توضع الا لما قام به وكونها لمعنيين ما هو صفة للفاعل وما هو صفة للمفعول ككون الضرب بمعنى الضاربية اى كون الشئ ضاربا اى زننده شدن وكونه بمعنى المضروبية اى كونه مضروبا اى زده شدن لابد له من دليل كلام لا طائل تحته انتهى فقد ظهر بهذا فساد ما ذكره الچلبى ايضا فتأمل .

(اسم المصدر) كما يستفاد مما سبق هو اسم الحدث الغير الجارى على الفعل . ودرشرح نصاب صبيان قهستانى مذكور است كه اسم مصدر پنج قسم است . اول وصف حاصل مر فاعل را وقائم باو ومترتب بر معنى مصدرى كه آن تأثير است واين قسم را حاصل مصدر نيز گويند چنانچه در تلويح مذكور است وجميع مصادر را بر اين معنى اطلاق كنند مثل جراز بمعنى روائى و روا بودن اول معنئ اسمى است ودوم معنئ مصدرى . وفرق ميان مصدر وحاصل مصدر در جميع الفاظ بحسب معنى ظاهر است ودر بعض الفاظ بحسب لفظ نيز مثل فعل بكسر فا كردار و بفتح فا كردن وحاصل مصدر را نيز اطلاق مى كنند بر مصدر مستعمل بمعنى متعلق فعل مثل خلق بمعنى مخلوق چنانچه از شرح عقائد در بحث افعال عباد مستفاد مى گردد وقريب باين است آنچه در امالى ابن حاجب مذكور است اسمى كه وسيلهٔ فعلى گردد مثل اكل چون بمعنى آنچه خورده شود استعمال يابد او را اسم مصدر گويند وچون بمعنى خوردن باشد او را مصدر گويند . دوم اسمى است مستعمل بمعنى مصدر كه فعلى ازو مشتق نگشته مثل قهقرى اين در امالى ابن حاجب مذكور است . سيوم مصدر معرفه مثل فجار كه اسم الفجور است .

چهارم اسمی است بمعنی مصدر وخارج از اوزان قیاسیهٔ مصدر مثل سقیا وغیث که اسم سقی واغتیاب است واین قسم در کلام عرب بسیار است . پنجم اسمی است مرادف مصدر مصدر بمیم و او را مصدر میمی نیز گویند مثل منصرف ومکرم این در رضی مذکور است انتهی کلامه . اقول لا شك ان الاقسام الخمسة المذكورة ليست مشتركة فى مفهوم عام يطلق عليه اسم المصدر كما هو دأب التقسيم حيث يذكر اولا لفظ يكون معناه عاما شاملا للاقسام ثم يذكر بعده اقسامه كما ترى فى تقسيم الكلمة التى هى اللفظ الموضوع لمعنى مفرد الى الاسم والفعل والحرف فهذا اريد بالتقسيم تقسيم ما يطلق عليه لفظ اسم المصدر كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما وكما قسم اهل الاصول السبب والعلة الى الاقسام المعينة هكذا ينبغى ان يفهم .

(التصدير) عند اهل البديع من المحسنات المعنوية ويسمى رد العجز على الصدر ايضا وهو . فى النثر ان يجعل احد اللفظين المكررين او المتجانسين او الملحقين بهما فى اول الفقرة واللفظ الآخر فى آخر الفقرة . والمقصود بالمكررين المتحدان لفظا ومعنى وبالمتجانسين المتحدان لفظا لا معنى وبالملحقين بالمتجانسين اللذان يجمعهما الاشتقاق اوشبه الاشتقاق فيكون اربعة اقسام . الاول ان يكون اللفظان مكررين نحو وتخشى الناس والله احق ان تخشاه . والثانى ان يكونا متجانسين نحو سائل اللئيم يرجع ودمعه سائل الاول من السؤال والثانى من السيلان . والثالث ان يجمعهما الاشتقاق نحو استغفروا ربكم انه كان غفارا . والرابع ان يجمعهما شبه الاشتقاق نحو قال انى لعملكم من القالين . وفى النظم ان يكون احدهما اى احد اللفظين المكررين او المتجانسين او الملحقين بهما فى آخر البيت واللفظ الآخر فى صدر المصراع الاول او حشوه او آخره او صدر المصراع الثانى . فهو اربعة اقسام لان اللفظ الآخر فى صدر المصراع الاول او حشوه اوآخره اى عجزه او صدر المصراع الثانى وعلى كل تقدير فاللفظان اما مكرران او متجانسان او متشابهان اشتقاقا او شبه اشتقاق فتصير الاقسام ستة عشر حاصلة بضرب الاربعة فى الاربعة . واعتبر صاحب المفتاح قسما آخر وهو ان يكون اللفظ الآخر فى حشو المصراع الثانى نحو . شعر . فى علمه وحلمه وزهده . وعهده مشتهر مشتهر . فعلى هذا يصير مجموع الاقسام عشرين . ولا يخفى ان تركه اولى اذ لا معنى فيه لرد العجز على الصدر اذ لا صدارة لحشو المصراع الثانى اصلا بخلاف المصراع الاول . وقد يجاب عنه بانه لو كان لحشو المصراع الاول صدارة بالنسبة اليه لكان لحشو المصراع الثانى ايضا صدارة بالنسبة اليه فتأمل هكذا يستفاد من المطول والجلبى والاتقان فى نوع الفواصل وتفصيل الامثلة يطلب من المطول .

(المصادرة) عند اهل النظر تطلق على قسم من الخطاء فى البرهان لخطاء مادته من

جهة المعنى وهى جعل النتيجة مقدمة من مقدمتى البرهان بتغيير ما وانما اعتبر التغيير بوجه ما ليقع الالتباس كقولنا هذه نقلة وكل نقلة حركة فهذه حركة فالصغرى ههنا عين النتيجة . فان قيل هذا خطاء فى الصورة لان النتيجة حينئذ لا تكون قولا آخر فلا يكون قياسا . قلنا هو قول آخر نظرا الى ظاهر اللفظ . ويقال ايضا بعبارة اخرى توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى . ومن هذا القبيل الامور المتضايفة فاذا جعل احدها مقدمة من مقدمتى برهان كان تجعل النتيجة مقدمة من برهانها مثل هذا ابن لانه ذو اب وكل ذى اب ابن لان الصغرى فى قوة النتيجة ومن هذا القبيل ايضا كل قياس دورى وهو ما يتوقف ثبوت احدى مقدمتيه على ثبوت النتيجة اما بمرتبة او بمراتب . ومنهم من يجعل المصادرة من قبيل الخطاء من جهة الصورة قائلا بان الخطاء فى الصورة اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض وهو ان لا يكون على هيئة شكل منتج واما بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة بان لا يكون اللازم قولا غير المقدمات وهو المصادرة على المطلوب هكذا يستفاد من حواشى العضدى للسيد السند والسعد التفتازانى فى بحث المغالطة . وقيل المصادرة على المطلوب اربعة اوجه . الاول ان يكون المدعى عين الدليل . والثانى ان يكون المدعى جزء الدليل . والثالث ان يكون المدعى موقوفا عليه صحة الدليل . والرابع ان يكون موقوفا عليه صحة جزء الدليل انتهى . وقد تطلق المصادرات على مقدمات مذكورة فى العلوم المدونة مسلمة فى الوقت مع استنكار وتشكيك وقد سبق فى مقدمة الكتاب فى بيان معنى المبادى .
(الاصرار) الاقامة على الذنب والعزم على فعل مثله كذا فى الجرجانى .)

(الصغير) بالغين المعجمة كالكريم يطلق على قسم من الادغام والاشتقاق كما مر فى بحثهما .

(الاصغر) عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق وعند المنطقيين يطلق على موضوع المطلوب فى القياس الاقترانى وقد سبق فى لفظ الحد ايضا فى فصل الدال من باب الحاء .

(الصغرى) مؤنث الاصغر وهو عند اهل العربية يطلق على قسم من الجملة وعلى قسم من الفاصلة وعند المنطقيين هى القضية التى فيها الاصغر وقد سبق ايضا فى لفظ الحد .

(المصغر) على صيغة اسم المفعول من التصغير عند الصرفيين هو اللفظ الذى زيد فيه شئ ليدل على التقليل ويسمى بالمحقر ايضا وبالتصغير والتحقير ايضا كما يستفاد من اللباب ويقابله المكبر . وصيغه فعيل وفعيعل وفعيعيل . وقد يجئ التصغير للتعظيم ايضا فرجيل تصغير رجل وهو مكبر . وتصغير الترخيم ما يصغر بحذف زوائده ويسمى تحقير الترخيم ايضا

والتفصيل يطلب من الشافية واللباب ٠ (وبعض الشعراء جمع المصغرات فى اشعار وقد اجاد وهى هذه

٠ شعر ٠

نقيط من مسيك فى رويد ٠ خويلك ام وشيم فى خديد
وذياك اللويمع فى الضحيا ٠ وجيهك ام قمير فى سعيد
ظبى بل صبى فى قبى ٠ مر يهيب السطيوة كالاسيد
معيشيق الحريكة والمحيا ٠ مميشيق السويلف والقديد
معيسيل اللمى له ثغير ٠ رويقته خمير فى شهيد

هكذا الى آخر الابيات فى الباب الثالث من نفحة اليمن) (اما در اصطلاح اهل فارس عبارت از حرف كاف است كه در اواخر الفاظ الحاق كنند وآنرا كاف تصغير نامند چنانچه در اين ابيات واقع است ٠ رباعى ٠ كشتم خراب شيفهٔ خرد سالكى ٠ قدش نهالكى وچه نازك نهالكى ٠ شيرينكى شكر لبكى شوخ چشمكى ٠ بر روى همچو ماهكش از مشك خالكى ٠ هكذا فى مجمع الصنائع ٠)

(الاصفرية) بالفاء فرقة من الخوارج اصحاب زياد بن الاصفر قالوا لا يكفر القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم فى الدين ولا يكفر اطفال المشركين ولا يسقط الرجم ويجوز التقية فى القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد لايسمى صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر وما لاحد فيه لعظمته كترك الصلوة والصوم يقال لصاحبه كافر وقيل تزوج المؤمنة من دينهم من الكافر المخالف لهم فى دار التقية دون دار العلانية كذا فى شرح المواقف ٠

(الصفراء) بالمد در اصطلاح محدثين جامهٔ است كه درو خطهاى زرد باشند كما فى تيسير القارئ ترجمة صحيح البخارى ٠ ونزد اطباء نام خلطى است كه آنرا تلخه نيز كويند وهى قسمان ٠ طبيعية كرغوة الدم الطبيعى وهى احمر ناصع خفيف حاد ٠ وغير طبيعية وهى اربعة اصناف الاول المرة الصفراء والثانى المرة المحية وتسمى بالصفراء المحية ايضا والثالث الصفراء الكراسية وهى مركبة من الصفراء المحترقة والمرة الصفراء والرابع الزنجارية كذا فى القانونچه وشرحه ٠

(الصورة) بالضم وسكون الواو فى عرف الحكماء وغيرهم تطلق على معان ٠ منها كيفية تحصل فى العقل هى آلة ومرآة لمشاهدة ذى الصورة وهى الشبح والمثال الشبيه بالمتخيل فى المرآة ٠ ومنها ما يتميز به الشئ مطلقا سواء كان فى الخارج ويسمى صورة خارجية او فى الذهن ويسمى صورة ذهنية ٠ وتوضيحه ماذكره القاضى فى شرح المصابيح فى باب المساجد

ومواضع الصلوة من ان صورة الشئ ما يتميز به الشئ عن غيره سواء كان عين ذاته او جزئه المميز
وكما يطلق ذلك فى الجثة يطلق فى المعانى فيقال صورة المسئلة كذا وصورة الحال كذا
فصورته تعالى يراد بها ذاته المخصوصة المنزهة عن مماثلة ماعداه من الاشياء كما قال تعالى ليس
كمثله شئ انتهى كلامه . ومنها الصورة الذهنية اى المعلوم المتميز فى الذهن وحاصله الماهية
الموجودة بوجود ظلى اى ذهنى كما فى شرح المواقف فى مبحث الوجود الذهنى وعلى هذا قيل
الصورة ما به يتميز الشئ فى الذهن فان الاشياء فى الخارج اعيان وفى الذهن صور وعلى
هذا وقع فى بديع الميزان وحاشيته للصادق الحلوانى صورة الشئ ما يؤخذ منه عند حذف
المشخصات اى الخارجية واما الذهنية فلا بد منها لان كل ما هو حاصل فى العقل فلا بد له
من تشخص عقلى ضرورة انه متمايز عن سائر المعلومات نص عليه العلامة التفتازانى .
والمقصود بالشئ معناه اللغوى لا العرفى ومعنى التعريف صورة الشئ ما يؤخذ منه عند
حذف المشخصات لو امكنه ووجدت فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول صورة
الجزئيات من حيث هى جزئيات بل من حيث هى كليات وكذا صورة الكليات من حيث
هى معدومات انتهى . اعلم ان القائلين بالوجود الذهنى للاشياء بالحقيقة يأخذون الصورة
بهذا المعنى فى تعريف العلم ويقولون الصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية
كصور المحسوسات مساوية للصور الخارجية فى نفس الماهية مخالفة لها فى اللوازم فان الصور
العقلية غير متمانعة فى الحلول فيجوز حلولها معا بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل
مخصوص يمتنع تشكله بشكل آخر مع الشكل الاول بل الصور العقلية متعاونة فى الحلول
فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشئ من الحقائق عسيرا جدا واذا
اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقى وسهل انتقاشها به وايضا تحل الكبيرة من
الصور العقلية فى محل الصغيرة منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض
معا والامور الصغيرة بالمرة الواحدة معا بخلاف الصورة المادية فان العظيمة منها لا تحل
فى محل الصغيرة مجتمعة معها وايضا الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة
المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية وايضا الصورة العقلية
اذا حصلت فى العاقلة لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم
كسب جديد بخلاف الخارجية وايضا الصورة العقلية كلية بخلاف الخارجية . والقائلون
بوجود الاشياء فى الذهن لا بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز يأخذون الصورة فى تعريف
العلم بالمعنى الاول ويجئ فى لفظ العلم ايضا (ومنها الصورة الخارجية وهى اما قائمة بذاتها
ان كانت الصورة جوهرية او بمحل غير الذهن ان كانت الصورة عرضية كالصورة التى
تراها مرتسمة فى المرآة من الصورة الخارجية . ومنها انها تجئ بمعنى الصفة كما فى حديث
ان الله خلق آدم على صورته كذا فى كليات ابى البقاء) ومنها جوهر من شأنه ان يخرج

به محله من القوة الى الفعل كما فى شرح حكمة العين ، والصورة بهذا المعنى قسمان ، صورة جسمية وهى الجوهر الحال فى الهيولى الاولى ويسمى ايضا بالطبيعة المقدارية والمتصل والاتصال الجوهرى والامتداد والامر الممتد وهى الجوهر الممتد فى الجهات الثلث المتصل فى نفسه ، قيل هذا مناف لما ذكره السيد السند فى حاشية الشرح القديم لهداية الحكمة ان من الجسم الجوهر الممتد فى الجهات الثلث فان الجسم كل والصورة الجسمية جزء ومفهوم الكل ليس عين مفهوم الجزء والتوفيق بان مقصوده قدس سره كما صرح به فى شرحه للمواقف ان الجسم فى بادى الرأى هو الجوهر الممتد فى الجهات الثلث اعنى الصورة فلا منافاة ، ووجهه ان الحس اذا ادرك بعض اعراض الجسم كالسطح واللون ادى حكمه بوجود جوهر قابل للابعاد الثلث حكما غير مفتقر الى ترتيب قياس وهو المعنى من الصورة الجسمية وهى الجسم فى بادى الرأى ، وصورة نوعية وهى الجوهر الحال فى الهيولى الثانية وهى جوهر داخل فى الجسم مبدأ لآثاره كالاضاءة والاحراق فى كل جسم نوعى وهى التى تختلف بها الاجسام انواعا بمعنى ان لها مدخلا قريبا فى ذلك الاختلاف فلا يرد ان الصورة الجسمية ايضا كذلك وتسمى بالطبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة والسكون الذاتيين وتسمى قوة ايضا باعتبار تأثيرها فى الغير وسماها الامام بالصورة الطبيعية ايضا ، ثم الصورة النوعية اثبتها المشاؤون واما الاشراقيون فالمشهور عندهم ان الجسم صورة جسمية بسيطة والتمايز فى الاجسام بالاعراض القائمة بالجسمية فكل جسم نوعى عندهم يتركب من الصورة والعرض القائم به هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة وحواشيه وغيرها ، ومنها ما يمكن ان يدرك باحدى الحواس الظاهرة ويسمى بالعين ايضا ويقابله المعنى على ما ذكر فى مباحث الحواس ، ومنها كل هيئة فى قابل وحدانى بالذات او بالاعتبار اى سواء كانت الوحدة ذاتية او اعتبارية ومحل تلك الصور يسمى بالمادة كالبياض والجسم كذا فى تهذيب الكلام ، وانواع الصورة على طور اهل الكشف تجئ فى لفظ الطبيعة فى فصل العين من باب الطاء (ومنها مابه يحصل الشئ بالفعل كالهيئة الحاصلة للسرير بسبب اجتماع الخشبات ومقابله المادة بمعنى ما به الشئ بالقوة كقطعات السرير كذا فى الجرجانى) ومنها ترتيب الاشكال و وضع بعضها مع بعض [١] وهى الصورة المخصوصة لكل شكل ، ومنها انها تطلق على ترتيب المعانى التى ليست محسوسة [٢] فيقال صورة المسئلة وصورة السؤال والجواب [٣] كذا فى كليات ابى البقاء ،) وصورت حق در اصطلاح صوفيه عبارت از ذات مقدس محمد است صلى الله عليه وآله وسلم بواسطهٔ متحقق بودن

[١] واختلاف تركيبها (لمصححه)
[٢] فان للمعانى ترتيبا ايضا وتركيبا وتناسبا (لمصححه)
[٣] وصورة الواقعة وصور العلوم الحسابية والعقلية كذا وكذا (لمصححه)

ذات نبوی بحقیقت احدیت • وصورت الٓہی عبارت است از انسان کامل بواسطهٔ متحقق بودن او بحقائق اسماء الٓہیه کذا فی لطائف اللغات •

(التصور) يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الادراك وعلى قسم من العلم مقابل للتصديق ويسميه بعضهم بالمعرفة ايضا كما وقع فى العضدى والقطبى وحواشيه وتوضيح هذا المعنى يجيء فى لفظ التصديق فى فصل القاف وقد سبق ايضا فى لفظ الحكم • ثم التصور بهذا المعنى قد يكون تصورا واحدا كتصور الانسان وقد يكون متعددا بلا نسبة كتصور الانسان والكاتب وقد يكون متعددا مع نسبة اما تقييدية اى غير تامة وهى على قسمين توصيفية واضافية كالحيوان الناطق وغلام زيد واما تامة غير خبرية كقولك اضرب واما خبرية يشك فيها او مرجوح فان كل ذلك من التصورات لخلوها عن الحكم • واما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم ايضا الا فرضا بحذف ادوات الشرط واعتبار كل منها قضية برأسها فادراكها ليس تصديقا بالفعل بل بالقوة القريبة منه وهذا على خلاف مذهب اهل العربية كما سبق فى لفظ الاسناد (فائدة) العلم الذى هو مورد القسمة الى التصور والتصديق فى فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور بل يتوقف على حصول مثال المدرك فى المدرك ويقال له العلم الحصولى اذ هو المقصود هناك فان المعلومات المنطقية لا تتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له وللعلم الاشراقى الذى يكفى فيه مجرد الحضور كعلم البارى تعالى وعلم المجردات المفارقة وعلمنا بانفسنا ويقال له العلم الحضورى والا لم ينحصر العلم فى التصور والتصديق اذ التصور هو حصول صورة الشئ فى العقل والتصديق يستدعى تصورا هكذا وعلم البارى بجميع الاشياء وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا يستحيل ان يكون بحصول صورة فلا يكون تصورا ولا تصديقا كذا فى شرح اشراق الحكمة • ويطلق التصور ايضا على الامر المقصود اى المعلوم التصورى • قال فى المطول فى بحث الفصل والوصل فى شرح قوله الجامع اما عقلى بان يكون بينهما اتحاد فى التصور الخ اى فى الامر المتصور اذ كثيرا ما تطلق التصورات والتصديقات على المعلومات التصورية والتصديقية انتهى كلامه • وتصور نزد بلغاء تخيل را نامند وقد سبق فى فصل اللام من باب الخاء المعجمة •

(الصهر) بالكسر وسكون الهاء فى اللغة بمعنى ختن كما فى الصراح وقال محمد وابو عبيدة صهر الشخص كل ذى رحم محرم من جانب عرسه ويدخل فيه ايضا كل ذى رحم محرم من زوجة ابيه وزوجة ابنه وزوجة كل ذى رحم محرم من ابنه فان الكل اصهار كذا فى الهداية • وذكر الامام الحلوانى ان الاصهار فى عرفهم كل ذى رحم محرم من امرأته فيدخل ابوها واخوها وغيرها واما فى عرفنا فلا يدخل فيه الا ابوها وامها ولا

يسمى غيرهما صهرا . وعن الفراء فى قوله تعالى فجعله نسبا وصهرا النسب ما لا يحل نكاحه والصهر ما يحل نكاحه من القرابات كذا فى جامع الرموز والبرجندى فى كتاب الوصية . [١]

فصل الطاء

(الصراط) كفت آن حضرت صلى الله عليه وسلم كه زده خواهد شد صراط بر پشت دوزخ پس مى باشم من اول كسى كه بكذرد آنرا ومشهور است كه صراط تيز تر است از شمشير وباريك تر است از موى . ودر حديثى ديكر آمده است كه بر بعضى مردم همچنين است وبر بعضى مثل وادى وسيع واين چنان است كه مى كويند طول وقوف در محشر بر بعضى مقدار پنجاه هزار سال است وبر بعضى مقدار دو ركعت نماز واين بنا بر تفاوت اعمال وانوار ايمان است . وآمده است كه چون امت برصراط بلغزند ودر مانند فرياد كنند وا محمداه پس آن حضرت از شدت اشفاق بآواز بلند ندا كند وكويد رب امتى امتى سؤال نميكنم ترا امروز نفس خود را ونه فاطمه را كه دختر من است اين مبالغه از غايت اهتمام است از آن حضرت در باب امت واستخلاص ايشان ودعاى رسل در آن روز اين است كه اللهم سلم سلم . ودر حديث ديكر آمده است كه پيغمبر شما قائم باشد بر صراط وبكويد رب سلم سلم وقول آن حضرت براى طلب سلامت خواهد بود واز رسل نيز همچنين . ودر حديث آمده است كه كسيكه نيك دهد صدقه را مى كذرد بر صراط هكذا فى مدارج النبوة للشيخ عبد الحق الدهلوى .

فصل العين

(الاصبع) بكسرالهمزة وفتح الموحدة [٢] بحسب لغت انكشت را كويند . ودر اصطلاح رياضيان نصف سدس مقياس را كويند چنانچه در لفظ ظل خواهد آمد در فصل لام از باب ظاء معجمه . ونيز نصف سدس هر يك از قطر قمر وقطر شمس واز جرم هر دو را كويند . قال فى التذكرة وشرحه لعبد العلى البرجندى ويجزى كل واحد من قطرى النيرين وجرميهما الى اثنى عشر جزأ متساوية وتسمى الاصابع . والاصابع القطرية اى

[١] قال الخليل الصهر اهل بيت المرأة ومن العرب من يجعل الاحماء والاختان جميعا اصهارا وقال الازهرى اصهر يشتمل على قرابات النساء ذوى المحارم وذوات المحارم كالابوين والاخوة واولادهم والاعمام والاخوال والخالات فهؤلاء اصهار زوج المرأة ومن كان من قبل الزوج من ذوى قرابته المحارم فهم اصهار المرأة ايضا . وقال ابن السكيت كل من كان من قبل الزوج من ابيه او اخيه او عمه فهم الاحماء ومن كان من قبل المرأة فهم الاختان ويجمع الصنفين الاصهار (لمصححه)

[٢] الاصبع مؤنثة وكذا سائر اسمائها كالخنصر والبنصر وقال ابن فارس الا جود التأنيث والصغانى الغالب التأنيث يريدان انه يذكر ايضا . وفيه عشر لغات تثليث الهمزة مع تثليث الباء والعاشرة اصبوع وزان عصفور والمشهور من لغاتها كسر الهمزة وفتح الباء (لمصححه)

المعتبرة فى القطر تقيد بالمطلقة والاصابع الجرمية تقيد بالمعدلة . والمقصود بجرمى النيرين صفحتاهما المرئيتان فان سطح نصف جرم القمر مثلا يرى من بعيد كدائرة وهذا السطح المستوى يسمى بسطح صفحة القمر وكذا الحال فى الشمس فصفحة القمر مثلا هى ما يقع من جرم القمر على قاعدة مخروط شعاع البصر . وانما يقسم هكذا لان كلا منهما فى المنظر قريب من شبر هو اثنا عشر اصبعا كل اصبع منها ست شعيرات مضمومة بطون بعضها الى ظهور البعض ولهذا يسمى الاقسام بالاصابع فاذا قيل المنخسف من القمر كذا اصبعا فالمقصود منه ظاهر واما اذا قيل من جرم القمر قطر فالمقصود منه مساحة القدر المظلم من صفحة القمر بمربع يكون مساحة تمام صفحته اثنى عشر مربعا وقس عليه المنكسف من قطر الشمس وجرمها وان شئت الزيادة فارجع اليه .

(الصدع) بالفتح وسكون الدال عند الاطباء هو تفرق اتصال فى طول العظم اذ لو كان فى العرض يسمى كسرا او تفتتا كذا يستفاد من شرح القانونچه .

(الانصداع) عندهم انشقاق عرق فى غير الرأس كذا فى بحر الجواهر .

(اصداع الجمع) در اصطلاح صوفيه فرق است بعد از جمع بظهور كثرت در وحدت واعتبار كثرت در وحدت كذا فى لطائف اللغات .

(الصرع) بالفتح وسكون الراء فى اللغة السقوط وعند الاطباء عبارة عن مرض يحدث بسبب سدة دماغية غير تامة تمنع الروح النفسانى عن النفوذ فتشنج بها جميع الاعصاب لانقباض مبدئها وتمنع الحس والحركة والانتصاب . سمى به تسمية للملزوم باسم اللازم وقد يسمى بام الصبيان لكثرة عروضه للصبيان . وبالمرض الكاهنى ايضا لان من المصروعين من يتكهن ويخبر بالغيب كالكهان . وانما قلنا غير تامة لان سدة الدماغ ان كانت تامة احدثت السكتة فهذا القيد احتراز عن السكتة . وينقسم الصرع الى بلغمية وسوداوية لان السدة اما بلغمية او سوداوية . والسدة الصفراوية قلما توجد والصرع الدموية تحتمله كذا فى شرح القانونچه .

(المصراع) بكسر الميم در لغت تختهٔ در را كويند ودر اصطلاح بلغاء آنست كه از سه قالب ويا چهار قالب مركب شده باشد كمتر وبيشتر روانيست كه آن از قبيل نظم نبود اكرچه منقول است كه بزركى يك مصراع بر حسب قانون ودوم دراز كفته . مصراع اول . آب را و خاك را بر سر زنى سر نشكند . مصراع دوم . آب را و خاك را يك جا كن ودرهم كنى خشتى بزى بر سر زنى سر بشكند كذا فى جامع الصنائع . وفى المهذب وغيره مصراع نصف بيت را كويند .

(التصريع) كالتصريف عند البلغاء جعل العروض مقفاة تقفية الضرب وهو من انواع السجع على القول بجريانه فى النظم قال ابن الاثير التصريع ينقسم الى سبع مراتب. الاولى ان يكون كل مصراع مستقلا بنفسه فى فهم معناه ويسمى التصريع الكامل كقول امرئ القيس . شعر . افاطم مهلا بعض هذا التدلل . وان كنت قد ازمعت هجرى فاجملى . والثانية ان يكون الاول غير محتاج الى الثانى فاذا جاء مرتبطا به كقوله ايضا . شعر . قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل . بسقط اللوى بين الدخول فحومل . والثالثة ان يكون المصراعان بحيث يصح وضع كل منهما موضع الآخر كقول ابن الحجاج . شعر . من شروط الصبوح فى المهرجان . خفة الشرب مع خلو المكان . والرابعة ان لا يفهم معنى الاول الا بالثانى ويسمى التصريع الناقص كقول ابى الطيب . شعر . مغانى الشعب طيبا فى المغانى . بمنزلة الربيع من الزمان . والخامسة ان يكون التصريع بلفظة واحدة فى المصراعين ويسمى التصريع المكرر . وهو ضربان لان الالفاظ اما متحدة المعنى فى المصراعين كقول عبيد . شعر . وكل ذى غيبة يؤوب . وغائب الموت لا يؤوب . وهذا انزل درجة . واما مختلفة المعنى لكونه مجازا كقول ابى تمام . شعر . فتى كان شربا للعفاة ومرتعا . فاصبح للهندية البيض مرتعا . والسادسة ان يكون المصراع الاول معلقا على صفة يأتى ذكرها فى اول المصراع الثانى ويسمى التعليق كقول امرئ القيس . شعر . الا ايها الليل الطويل الا انجلى . بصبح وما الاصباح منك بامثل . لان الاول معلق بصبح وهذا معيب جدا . والسابعة ان يكون التصريع فى البيت مخالفا لقافيته ويسمى التصريع المشطور كقول ابى نواس . شعر . اقلنى قد ندمت من الذنوب . وبالاقرار عدت من الجحود . فصرع بالباء ثم قفاه بالدال انتهى كلامه . ولا يخفى ان السابعة خارجة مما نحن فيه كذا فى المطول فى بيان السجع . [١]

(المصرع) بفتح الراء المشددة عند اهل البديع بيت فيه التصريع . ودر مجمع الصنائع در تعريف غزل مى كويد مصرع بيتى را كويند كه هر دو مصراع او قافيه دار باشند والآن اين را مطلع نامند .

(الصنع) بالضم وسكون النون هو ايجاد شئ مسبوق بالعدم وقد سبق بيانه فى لفظ الابداع فى فصل العين من باب الباء الموحدة .

(المصنوع) وهو الشئ المسبوق بالعدم . ونزد بلغاء آنست كه نظم از صنعتى آراسته كردد كه طبع بدان تركيب بسبب مراعاة قواعد آن بدان صنعت ميل كند چه بعضى

[١] وهو لا يتجه على ابن الاثير لان التصريع المنقسم الى سبعة بمعنى جعل البيت ذا مصراعين لا ما هو قسم السجع (لمصححه)

صنائع مطبوع اند چون ترصيع وتجنيس وايهام وخيال وبعضى نا مطبوع چون تجنيس مطرف ومقلوب بعض كذا فى جامع الصنائع .

(الصناعة) بالكسر فى الاصل الحرفة يعنى پيشه كما وقع فى الصراح وعلى هذا قيل الصناعة فى عرف العامة هى العلم الحاصل بمزاولة العمل كالخياطة والحياكة والحجامة ونحوها مما يتوقف حصولها على المزاولة والممارسة . ثم الصناعة فى عرف الخاصة هى العلم المتعلق بكيفية العمل ويكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة العمل كالخياطة ونحوها اولا كعلم الفقه والمنطق والنحو والحكمة العملية ونحوها مما لا حاجة فيه الى حصوله بمزاولة الاعمال . وقد يقال كل علم مارسه الرجل حتى صار كالحرفة له يسمى صناعة له هكذا يستفاد من الچلبى حاشية المطول . وقال ابو القاسم فى حاشية المطول الصناعة اسم للعلم الحاصل من التمرن على العمل . وقد تفسر بملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما لنحو غرض من الاغراض صادرا عن البصيرة بحسب الامكان . والمقصود بالموضوعات آلات يتصرف بها سواء كانت خارجية كما فى الخياطة او ذهنية كما فى الاستدلال . واطلاقها على هذا المعنى شائع واطلاقها على مطلق ملكة الادراك لا بأس فيه . وقيل الصناعة ملكة نفسانية تصدر عنها الافعال الاختيارية من غير روية كذا فى الجرجانى .

(الصناعات الخمس) عند المنطقيين هى البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة ويجئ ايضا فى لفظ المغالطة فى فصل الطاء من باب الغين المعجمة (و وجه الضبط فى الخمس ان مقدمات القياس اما ان يفيد تصديقا او تأثيرا آخر غير التصديق اعنى التخييل فالثانى الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثانى اما ان يفيد جزما يقينيا او جزما غير يقينى فالاول البرهان والثانى اما ان يعتبر فيه عموم الاعتراف من العامة او التسليم من الخصم اولا فالاول الجدل والثانى المغالطة هكذا فى شرح التهذيب لليزدى .

(الاستصناع) هو استفعال من الصناعة ويعدى الى مفعولين وهو فى اللغة طلب العمل وفى الشرع بيع ما يصنعه الصانع عينا فيطلب من الصانع العمل والعين جميعا فلو كان العين من المستصنع كان اجارة لا استصناعا كما فى اجارة المحيط . وكيفيته ان يقال للصانع كخفاف مثلا اخرز لى من اديمك خفا صفته كذا بكذا درهما ويريه رجله ويقبل الصانع سواء اعطى الثمن اولا كذا فى جامع الرموز والبرجندى فى فصل السلم .

فصل الغين

(الصوغ) بالفتح وسكون الواو عند الصرفيين ان يؤخذ مادة اصل ويتصرف فيها

باحداث هيئة وزيادة معنىً فتبقى مادة الاصل ومعناه فى الفرع كما فى صوغ الاوانى والحلى من الذهب فالمصدر اصل للفعل كذا فى اصول الاكبرى ٠

(الصيغة) بالكسر عند اهل العربية هى الهيئة الحاصلة من ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها كما فى شرح المطالع فى بحث الالفاظ ٠ وقيل هى واللغة مترادفان والاقرب ان يقال الصيغة هى الهيئة المذكورة واللغة هى اللفظ الموضوع كما فى التلويح فى تقسيم نظم القرآن ٠ ودر بعضى كتب صرف مى آورد كه صيغه اسم است بمعنى مصوغ ومصوغ مشتق است از صياغ يا از صوغ وصوغ وصياغ بحسب لغت زر در بوته انداختن است وحالا اطلاق كرده مى شود بر هر چيز كه ريخته شده واين را منقول عرفى نويند ٠ واما وجه اطلاق صيغه بر افعال آنست كه هر كاه فعلى از فاعل صادر شود پس كويا آن فعل ريخته شده است ازان فاعل واين تواند بود مقصود از قول صرفيان ضرب زد آن مرد در زمان ماضى صيغهٔ واحد مذكر غائب يعنى اين زدن در زمان ماضى فعل فاعل است ٠ وبحسب اصطلاح هيئتى را كويند كه حاصل شده باشد هر لفظ را از حركات وسكنات واز عدد حروف عند الوضع ومقصود درين فن صرف منقول عرفى است نه منقول اصطلاحى انتهى كلامه ٠ وصيغ الاداء عند المحدثين صيغ يروى بها الحديث مثل حدثنا واخبرنا وقال ونحوها ٠

فصل الفاء

(التصحيف) بالحاء كالتصريف بحسب لغت خطا كردن در كتابت است ونزد اهل تعميه تغيير كردن صورت خطى لفظ است بمحو واثبات نقطه يا به تقديم وتأخير حروف چنانكه در لفظ معما در ناقص يائى باب العين خواهد آمد با بيان تصحيف وضعى وتصحيف خطى ونزد بلغاء آنست كه الفاظى در تركيب آورده شود كه بكردانيدن نقطه از مدح بقدح كشد ٠ وخلق بغلط تصحيف را تجنيس مى خوانند وآن چنان نيست چرا كه در تجنيس شرط است كه الفاظ متجانس بياورد پس چون لفظى آورد ولفظى ديكر مجانس آورد تجنيس است واكر لفظى آورد كه اكر نقاط او بكرداند از مدح بقدح كشد تصحيف است مثاله ٠ شعر ٠ حبيبنا بذاته مخدوم ٠ موفر العزة فى الايام ٠ واين بمعنى مدح است وتصحيفش اينست ٠ حبيبنا بذاته مجذوم ٠ موفر الغرة فى الآثام ٠ واين بمعنى قدح مى شود واين چنين كلام را مصحف خوانند واين در جامع الصنائع والمجاز خسروى كفته (مثال آن در فارسى ٠ مصراع ٠ ما در ميان دولت تو مى زئيم ٠ اكر دولت را به تغيير نقاط دو اب خوانند وميزئيم را ميريم هجو مى كردد كذا فى مجمع الصنائع) ونزد محدثين تغيير كردن حديث است بتغيير نقاط قالوا مخالفة الراوى للثقات

ان كانت بغير الحروف او بالحروف مع بقاء صورة الخط فى السياق . فان كان ذلك بالنسبة الى النقطة يسمى ذلك الحديث مصحفا بفتح الحاء المشددة . وان كان بالنسبة الى الشكل والاعراب سمى محرفا . وابن الصلاح وغيره سمى القسمين محرفا كذا فى شرح شرح النخبة . وفى خلاصة الخلاصة المصحف اما لفظى محسوس بالبصر او بالسمع . والاول اما فى الاسناد كما صحف مراجم بالراء والجيم بمزاحم بالزاء والحاء. واما فى المتن كتصحيف ستا من حديث من صام رمضان واتبعه ستا من الشوال الحديث بشيئا بالشين المعجمة والياء المثناة التحتانية . والثانى ايضا اما فى الاسناد كما قال عن عاصم الاحول فسمع و اصل الاحدب . واما فى المتن كما قيل فى حديث الكهان فر الدجاجة فسمع الزجاجة . واما معنوى كما قال ابو موسى العنزى نحن من عنزة يصلى لنا النبى صلى الله عليه وسلم يريد ما ثبت انه صلى الله عليه وسلم صلى الى عنزته وهى حربته فتوهم انه قبيلة و اصل العبارة صلى الى عنزته وهى حربته والتصحيف قريب من الوضع فى المتن واما فى الاسناد فيصيره ضعيفا بهذا الاسناد انتهى كلامه .

(المصحف) بضم الميم وسكون الصاد وفتح الحاء المخففة اسم القرآن والمصحف الذى اتخذه عثمان بن عفان رضى الله عنه لنفسه يقرأ فيه يسمى مصحف الامام وليس هو بخط عثمان رضى الله عنه كما توهمه بعضهم بل هو بخط زيد بن ثابت . وقيل الاظهر ان المقصود بمصحف الامام جنسه الشامل لما اتخذه لنفسه فى المدينة ولما ارسله الى مكة والشام والكوفة والبصرة وغيرها كذا فى تيسير القارئ فى فصل معرفة الوقوف . والمصحف بضم الميم وفتح الصاد المخففة والحاء المشددة ما وقع فيه التصحيف .

(الصحيفة) بمعنى كتاب ودر عرف كتاب خرد را كويند ودر بعضى كتب حديث منقول است كه ابو ذر غفارى ازان حضرت صلى الله عليه وسلم پرسيد كه از طرف بارى تعالى چند كتاب نازل شده است فرمودند صد وچهار كتاب نازل شد بر حضرت شيث پنجاه صحيفه وبر حضرت ادريس سى صحيفه وبر حضرت ابراهيم ده صحيفه وبر حضرت آدم ده صحيفه وباقى توريت وانجيل وزبور وفرقان . وطيبى در حاشية كشاف صد وچهارده آورده ده صحيفه ازان جمله بر حضرت موسى سوى توريت زياده كرده والله اعلم انتهى من التفسير العزيزى .

(الصرف) بالفتح وسكون الراء عند اهل اللغة له معنيان احدهما الفضل ومنها سمى التطوع من العبادات صرفا لانه زيادة على الفرائض وثانيهما النقل . وعند الفقهاء هو بيع الثمن بالثمن جنسا بجنس كبيع الذهب بالذهب او بغير جنس كبيع الذهب بالفضة سمى بالصرف لانه لا ينتفع بعينه ولا يطلب منه الا الزيادة او لانه يحتاج فيه الى النقل فى بدليه

من يد الى يد قبل الافتراق لانه يشترط فيه التقابض قبل الافتراق كذا فى مجمع البركات ناقلا عن التبيين وشرح الوقاية . ويطلق الصرف ايضا على علم من العلوم المدونة ويسمى بالتصريف ايضا . وصاحب هذا العلم يسمى صرفيا وصرافا وقد سبق فى مقدمة الكتاب .

(التصريف) هو علم الصرف وقال سيبويه التصريف على ما حكى عنهم هو ان تبنى من الكلمة بناء لم تبنه العرب على وزن ما تبنيه ثم تعمل فى البناء الذى بنيته ما يقتضيه قياس كلامهم كما فى مسائل التمرين كذا ذكر الرضى فى شرح الشافية وقد سبق فى المقدمة ايضا فى آخر بيان علم الصرف .

(التصرف) تحويل الاصل الواحد الى امثلة مختلفة لمعان مقصودة لا تحصل الا بها كذا فى الجرجانى . ونزد بلغاء آنست كه شخصى چيزى انشاء كرده باشد كه در تركيب ومعانى مقصودهٔ او بنهايت لطافت بود اما او را دست نداده باشد ديگرى بقوت طبع خود چنان آورد كه مى بايست ويا صنعتى كه استخراج واختراع كرده باشد ديگرى بقوت طبع در آن چيزى زياده كند از صنائع لفظى ومعنوى كه لطافت بيفزايد كذا فى جامع الصنائع .

(المتصرف) على صيغة اسم الفاعل من التصرف عند النحاة يطلق على قسم من الافعال وهو الفعل الذى يجئ منه مضارع ومجهول وامر ونهى الى غير ذلك من الامثلة كاسم الفاعل واسم المفعول والفعل الذى لا يجئ منه ذلك يسمى جامدا وغير متصرف نحو نعم ونعمت وبئس وبئست . وعلى قسم من اقسام الظرف قالوا الظرف اما متصرف ويسمى متمكنا ايضا كما فى بعض الحواشى المعلقة على الضوء . واما غير متصرف ويجئ فى فصل الفاء من باب الظاء المعجمة . وعلى قسم من المصدر وهو ما لا يلزم فيه النصب وما يلزم فيه النصب على المصدرية نحو سبحان الله يسمى غير متصرف كما وقع فى اللباب فى بحث المفعول المطلق .

(المتصرفة) عند الحكماء يطلق على حس من الحواس الباطنة وهى قوة محلها مقدم التجويف الاوسط من الدماغ من شأنها تركيب الصور والمعانى وتفصيلها والتصرف فيها واختراع اشياء لا حقيقة لها . فتركيب الصورة بالصورة مثل ان يتصور انسان ذو رأسين او ذو ايد اربع ونحوه وكما فى قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا العلم المخصوص . وتركيب الصورة بالمعنى كما فى قولك صاحب الصداقة له هذا اللون . وتركيب المعنى بالمعنى كما فى قولك ما له هذه العداوة له هذه النفرة . وتفصيل الصورة عن الصورة مثل ان يتصور انسان بلا رأس او بدون يد او بغير رجل ونحوه وكما فى قولك هذا اللون ليس

له هذا الطعم وقس على هذا . واختراع اشياء لا حقيقة لها كما فى تخيل انسان ذى جناحين يطير فى الهواء كالطير . وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما فى تخيل انسان ذى جناحين وتركيب المعنى بالصورة كما فى توهم صداقة جزئية لزيد ولا استبعاد بين القولين كما يظهر بادنى تأمل اذ بين اختراع اشياء لا حقيقة لها و بين تركيب الصور والمعانى وتفصيلها عموم وخصوص من وجه . ثم ان هذه القوة لا تسكن دائما لا نوما ولا يقظة وليس عملها منتظما بل النفس هى التى تستعملها فى المحسوسات مطلقا على اى نظام تريد بواسطة القوة الوهمية و بهذا الاعتبار تسمى متخيلة لتصرفها فى الصور الخيالية وفى المعقولات بواسطة القوة العقلية و بهذا الاعتبار تسمى مفكرة لتصرفها فى الصور العقلية . فان قلت كيف تستعملها فى الصور المحسوسة مع انها ليست مدركة لها عندهم . قلت القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم فى الاخرى والوهمية هى سلطان تلك القوى فلها تصرف فى مدركاتها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها و تحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما هذا كله خلاصة ما فى شرح التجريد وشرح المواقف والمطول وحواشيه .

(المنصرف) على صيغة اسم الفاعل من الانصراف . عند النحاة قسم من الاسم المعرب وفى اللباب المعرب على نوعين الاسم المتمكن والفعل المضارع فالاول اما منصرف او غير منصرف انتهى فغير المنصرف يسمى بالممتنع والمنهى ايضا لمنعه الكسرة والتنوين على ما فى فصول الاكبرى . وفى الاصطلاح القديم يسمى المنصرف بالمجرى وغير المنصرف بغير المجرى كما مر فى فصل الياء من باب الجيم . ثم غير المنصرف عرفه ابن الحاجب بما فيه علتان من العلل التسع مؤثرتان باجتماعهما واستجماع شرائطهما فى منع الكسرة والتنوين او علة واحدة منها تقوم مقامهما فى ذلك التأثير وتلك العلل التسع هى المشار اليها فى قول الشاعر . شعر . عدل و وصف وتأنيث ومعرفة . وعجمة ثم جمع ثم تركيب . والنون زائدة من قبلها الف . و وزن فعل وهذا القول تقريب . اى تقريب لها الى الصواب لان فى عددها خلافا فقال بعضهم تسع وهو المختار وقال بعضهم اثنتان وقيل عشر بزيادة الالف المزيدة فى آخر الاسم للالحاق او غيره كارطى وقبعثرى وقيل احدى عشر وزاد على العشر المذكورة مراعاة الاصل فى مثل احمر وقيل ثلاث عشرة وزاد لزوم التأنيث وتكرار الجمع . وقيل القول بانها عشر هو الصواب فالقول بانها تسع تقريب الى الصواب وهو القول بانها عشر . وقيل القول بان كل واحد من الامور التسعة علة قول تقريبى ومجازى لا تحقيقى اذ العلة فى الحقيقة اثنتان منها لا واحدة . وقيل المقصود منه ان ذكر العلل فى صورة النظم تقريب لها الى الحفظ لان حفظ النظم اسهل . والمنصرف بخلاف ذلك فما دخل فيه الكسرة والتنوين للضرورة او الخفة او التناسب لا يصير منصرفا بذلك

حقيقة لصدق تعريفه عليه بل انما يصير فى حكم المنصرف . فعلى هذا ما فى الارشاد من ان المنصرف هو الاسم المستوفى للحركات الثلث مع التنوين ويسمى امكن كزيد وغير المنصرف اسم غير مستوف لها بمنع الكسرة مع التنوين الا لضرورة او وفق نظائر او غاية خفة بكونه من باب نوح او هند او عند لام او اضافة تعريف بالحكم . وعند المنجمين هو الكوكب الذى ينصرف عن الاتصال ويجئ فى فصل اللام من باب الواو .

(الصفة) بتشديد الفاء مر معناها فى لفظ البيت فى فصل التاء من باب الباء الموحدة .

(الصنف) بالفتح والكسر وسكون النون عند المنطقيين هو النوع المقيد بقيد كلى عرضى كالتركى والهندى كما فى شرح الوقاية فى باب الوكالة بالبيع والشراء وكتب المنطق . قال فى شرح الطوالع فى بحث القياس اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلى اما ان يكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات او بهما والاول يسمى انواعا والثانى اصنافا والثالث اقساما انتهى فعلى هذا الصنف كلى مقول على كثيرين متفقين بالحقائق دون العرضيات والمآل واحد .

(الصوفى) بالضم وسكون الواو عند اهل التصوف هو الذى هو فان بنفسه باق بالله تعالى مستخلص من الطبائع متصل بحقيقة الحقائق . والمتصوف هو الذى يجاهد لطلب هذه الدرجة . والمستصوف هو الذى يشبه نفسه بالصوفى والمتصوف لطلب الجاه والدنيا وليس بالحقيقة من الصوفى والمتصوف . قال الجنيد الصوفية هم القائمون مع الله تعالى بحيث لا يعلم قيامهم الا الله . وقال سهل التسترى التصوف القيام مع الله تعالى بحيث لا يعلمه غير الله . وقيل اول التصوف علم واوسطه عمل وآخره موهبة من الله . وقيل قال الجنيد التصوف ترك الاختيار . وقال الشبلى هو حفظ حواسك ومراعاة انفاسك . وقيل بذل المجهود فى طلب المقصود والانس بالمعبود وترك الاشتغال بالمفقود . وقيل الصوفى هو الذى لا يملك ولا يملك اى لا يسترقهم الطمع . وقيل الصوفى هو الذى صفا من الكدر وامتلأ من الفكر وانقطع الى الله من البشر واستوى عنده الذهب والمدر والحرير والوبر . وقيل صوفى آنست كه دل خود را صاف كردانيده باشد مر خدايرا عز وجل جز خداى ديكريرا نخواهد . وقيل صوفى آنست كه شوق يكسو نهد ودل پيش نهد وبخل يكسو نهد وايثار پيش نهد . وقيل صوفى آنست كه ويرا ذكرى باجماع باشد ووجدى باستماع بود وعملى با اتباع باشد . وقيل صوفى آنكه هميشه با خداى باشد بغير علاقه . وقيل صوفى آنست كه ويرا خداى از حظوظ انسانى بميراند وبمشاهدهٔ خويش باقى كرداند . وقال الجنيد الصوفى كالارض يعنى مثل زمين است در تواضع وفروتنى .

(التصوف) هو التخلق بالاخلاق الالهية . وخرقة التصوف هى ما يلبسه المريد من

يد شيخه الذى يدخل فى ارادته و يتوب على يده لامور . منها التزيى بزى المقصود ليتلبس باطنه بصفاته كما يتلبس ظاهره بلباسه وهو لباس التقوى ظاهرا وباطنا قال الله تعالى قد انزلنا عليكم لباسا يوارى سوأتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير . ومنها وصول بركة الشيخ الذى البسه من يده المباركة اليه . ومنها نيل ما يغلب على الشيخ فى وقت الالباس من الحال الذى يرى الشيخ ببصيرته النافذة المنورة بنور القدس وانه يحتاج اليه لرفع حجبه العائقة وتصفية استعداده فانه اذا وقف على حال من يتوب على يده علم بنور الحق ما يحتاج اليه فيستنزل من الله ذلك حتى يتصف قلبه به فيسرى من باطنه الى باطن المريد. ومنها المواصلة بينه وبين الشيخ به فيبقى بينهما الاتصال القلبى والمحبة دائما و يذكره الاتباع على الاوقات فى طريقته وسيرته واخلاقه واحواله حتى يبلغ مبلغ الرجال فانه اب حقيقى كما قال عليه الصلوة والسلام الآباء ثلثة اب ولدك واب علمك واب رباك هكذا فى الاصطلاحات الصوفية (قيل التصوف الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا فيرى حكمها من الظاهر فى الباطن وباطنا فيرى حكمها من الباطن فى الظاهر فيحصل للمتادب بالحكمين كمال . وقيل التصوف مذهب كله جد فلا يخلطوه بشئ من الهزل . وقيل هو تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الاخلاق الطبعية واخماد الصفات البشرية ومجانبة الدعاوى النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بالعلوم الحقيقية واستعمال ما هو اولى على السرمدية والنصح لجميع الامة والوفاء لله تعالى على الحقيقة واتباع رسوله صلى الله عليه وسلم فى الشريعة . وقيل ترك الاختيار وقيل بذل المجهود والانس بالمعبود وقيل حفظ حواشيك من مراعاة انفاسك وقيل الاعراض عن الاعتراض وقيل هو صفاء المعاملة مع الله تعالى واصله التفرغ عن الدنيا وقيل الصبر تحت الامر والنهى وقيل خدمة التشرف وترك التكلف واستعمال التطرق وقيل الاخذ بالحقائق والكلام بالدقائق والاياس بما فى ايدى الخلائق كذا فى الجرجانى .) اعلم انه قيل ان التصوف مأخوذ من الصفاء وهو محمود فى كل لسان وضده الكدورة وهو مذموم فى كل لسان . در خبر است كه مصطفى صلى الله عليه وآله وسلم فرموده صفا از دنيا برفت وباقى ماند كدورت پس مرك امروز تحفه بود مر هر مسلمانى را پس آن نام از صفا بر خاست وغالب شد مر اين طائفه را كفته اند در عصر پيغامبر وبعد آن بزركان را صحابه مى كفتند وبعد ايشان ديكرانرا تابعين مى كفتند و بعد ايشان ديكرانرا تبع تابعين مى كفتند و بعد ايشان ديكرانرا كه عنايت بامر دين بيشتر مى داشتند زهاد وعباد مى كفتند وبعد ايشان چون اهل بدعت پديد آمدند هر يكى ميان خودها زهادى وعبادى دعوى مى كردند پس خواص اهل سنت وجماعت كه رعايت انفاس را لازم مى شمردند بنام صوفيه منفرد شدند و آن نام مشهور كشت مر ايشان را تا كويند اين اسمى است مر اين طائفه را از اسماى

اعلام واطلاق این اسم برایشان پیش ازان بود که از هجرت دویست تمام کردد . بدانکه در توضیح المذاهب کوید اما تصوف در لغت صوف پوشیدن است واین اثر زهد وترك دنیا است ودر اصطلاح اهل عرفان پاکیزه کردن دل است از محبت ماسوی الله و آراسته کردن ظاهر است من حیث العمل والاعتقاد با مأمورات ودور بودن از منهیات ومواظبت نمودن بفرمودهٔ رسول خدا علیه الصلوة والسلام واین جماعت متصوفه محق اند وبعضی متصوفه مبطل اندکه خود را صوفیه می شمارند وبحقیقت صوفیه نیستند واینها چند فرقه اندکه اسامی بعضی از آنها این است . جبیه . اولیائیه . شمراخیه . اباحیه . حالیه . حلولیه . حوریه . واقفیه . متجاهلیه . متکاسلیه . الهامیه . وتسمیهٔ این طوائف بمتصوفه مثل تسمیهٔ غیر سید بسید است . ومراتب طبقات مردم علی اختلاف درجات سه قسم است . قسم اول واصلان وکاملان وآن طبقهٔ علیا است . قسم دوم سالکان طریق کمال وآن طبقهٔ وسطی است . قسم سیوم مقیمان زمین ومغاك وآن طبقهٔ سفلی است که همت ایشان تربیت بدن است از حصول نفسانی وشهوانی بطن وفرج ولباس وننك وناموس وغیره واز عبادات وطاعات بجز تحریك اعضا نصیبی ندارند . و واصلان دو قسم اند اول مشایخ صوفیه که بواسطهٔ کمال متابعت حضرت نبوی علیه السلام مرتبهٔ وصول یافته اند وبعد ازان در رجوع برای دعوت خلق بطریق متابعت حضرت نبوی علیه السلام مأذون شده اند واین طائفه کاملان اند ومکمل که عنایت الٓهی ایشان را بعد از استغراق درعین جمع از شکم ماهی فنا خلاصی داده بساحل ومیدان بقا رسانیده . طائفه دوم آن جماعه اند که بعد از وصول بدرجهٔ کمال حواله تکمیل ورجوع خلق بایشان نشده وغرقهٔ بحر جمع کشتند ودر شکم ماهی فنا مستهلك شدند وبناحیهٔ بقا نرسیدند . وسالکان نیز بر دو قسم اند طالبان وجه الله وطالبان بهشت وآخرت . اما طالبان حق دو طائفه اند متصوفهٔ محق وملامتیهٔ متصوفه . محق آن جماعه اند که از نقص صفات بشری خلاص یافته اند وببعضی احوال صوفیه متصف شده ومطلع نهایات ایشان کشته ولیکن هنوز ببقای نفوس متشبث مانده باشند وبدان سبب از وصول بقایا ونهایات اهل قرب وصوفیه متخلف کشته اند . اما ملامتیه جماعتی اندکه در رعایت معنی اخلاص وصدق بغایت سعی کنند ودر ستر عبادات وکتم طاعات از خلق اهتمام لازم دانند چنانچه عاصی کتم معاصی کند ایشان از ظهور عبادات بجهت مظنهٔ ریا محترز می باشند وهیچ چیز از اعمال صالحه ترك نکنند ومشرب ایشان همیشه تحقق معنی اخلاص است . وبعضی کفته اند که ملامتیه آنها اند که اظهار نیکی نمی کنند وبدی نمی پوشند واین طائفه هر چند عزیز است لیکن هنوزحجاب وجود بشری در قلوب ایشان انکشاف تام نیافته ولهذا از مشاهدهٔ جمال توحید محجوب مانده اند چه در اخفای اعمال خود نظر دل بخود باقی است وکمال آنست که خود را

نه بیند ونداند ومستغرق وحدت باشد ، بیت ، چه غیر وکجا غیر وکو نقش غیر ، سوی الله والله ما فی الوجود ، وفرق میان ملامتیه وصوفیه آنست که صوفیه را جذبهٔ عنایت ازلی از وجود پرداخته وحجاب خلقت وانانیت از دیدهٔ شهود بر انداخته و بمرتبهٔ رسانیده که خود را وخلق را نه بیند پس ملامتیه مخلصان بکسر لام اند وصوفیه مخلصان اند بفتح لام یعنی ملامتیه اعمال خود را خالص می سازند از شائبهٔ ریا وصوفیه را حق تعالی خالص می گرداند بخصاتی که حق تعالی را باشد نه غیر او را ، اما طالبان آخرت چهار طائفه اند زهاد وفقرا وخدام وعباد ، اما زهاد طائفهٔ که بنور ایمان وایقان حقیقت آخرت وجمال عقبی را مشاهده کنند ودنیا را قبیح شمارند واز مقتضیات نفس بکلی اعراض نمایند ومقصود جمال اخروی دارند ، وفرق میان ایشان وصوفیه آنست که زاهد بجهت حظ نفس خود از حق محجوب است زیرا که بهشت جای لذات است بخلاف صوفیه که نظر ایشان بجز خدا بر دیگر نیفتد ، اما فقرا آن طائفه اند که بملك هیچ چیز از دنیا اختیار نکرده اند بجهت طلب حق تعالی وسبب ترك ایشان یکی از سه چیز است امید فضل یا تخفیف حساب یا خوف عقاب چه حلال را حساب است وحرام را عذاب وامید فضل را ثواب و پیش در آمدن در بهشت از اغنیا است چه فقرا پانصد سال قبل از اغنیا بجنت در آیند وطلب جمعیت خاطر از برای بسیار کردن عبادت وحضور دل در آن ، وفرق میان فقرا وملامتیه آنست که ایشان طالب بهشت اند که حظ نفس است وملامتیه طالبان حق اند واین فقر رسمی است ورای مرتبه در فقر ومقامیست فوق مقام ملامتیه ومتصوفه واین وصف خاص صوفیست چه صوفی اگرچه مرتبهٔ او ورای مرتبهٔ فقر است لیکن خلاصهٔ مقام فقر در مقام درج است چه هر مقامیکه ازان مقام صوفی ترقی کند صفای آن مقام بردارد پس فقر را در مقام صوفی وصف زائد بود وآن سبب نسبت جمیع احوال واعمال ومقامانست از خود وعدم تملك آن چنانکه هیچ عمل وهیچ حال ومقام از خود نبیند وبخود مخصوص نگرداند بلکه از خود خبر ندارد واین حقیقت فقر است ، وفرق میان فقر وزهد آنست که فقر بی وجود زهد ممکن بود چنانکه کسی ترك دنیا کند بعزم ثابت وهنوز رغبت او بدنیا باقیست وایضا زهد بی فقر ممکن است چنانکه کسی با وجود اسباب رغبت نداشته باشد ، اما خدام طائفهٔ اند که خدمت فقرا وطالبان حق اختیار کنند واوقات را بعد از ادای فرائض درتفریغ خاطر ایشان از اهتمام بامور معاش واعانت بر استعداد امر معاد ایشان مقرون دارند وآن را بر نوافل تقدیم کنند خواه بکسب خواه بسؤال ، اما عباد طائفهٔ اند که پیوسته بر فرائض ونوافل و وظائف مداومت نمایند از برای ثواب اخروی واین وصف در صوفی نیز موجود است لیکن مبرا از ثواب واغراض چه صوفی حق را برای حق پرستد ، وفرق میان زهاد وعباد

آنست که با وجود عبادت رغبت بدنیا ممکن بود . وفرق میان عباد وفقرا آن است که غنی می تواند که از عباد بود . پس معلوم شد که واصلان دو طائفه اند وسالکان شش طائفه . وهر یك ازین طوائف هشتگانه را دو متشبه اند یکی محق دیگری مبطل . متشبه محق بصوفیان متصوفه اند که بنهایات احوال صوفیان مطلع ومشتاق اند وبقایای متعلقات صفات از بلوغ مقصد ممنوع گشته اند . ومتشبهٔ مبطل بصوفیان جماعتی اند که خود را در روی صوفیان اظهار کنند واز اعمال ایشان خالی باشند واین طائفه را باطنیه واباحیه وصاحیه خوانند وایشان خود را متصوفه می گویند ومی گویند که تقید باحکام شریعت وظیفهٔ عوام است که نظر ایشان بر ظواهر اشیاء است اما حال خواص آنست که بر سوم ظاهر مقید نشوند و بمراعات حضور باطن اهتمام نمایند . ومتشبه محق بمجذوبان واصل طائفهٔ اند از اهل سلوك که سر ایشان هنوز در قطع منازل صفات نفوس بود واز تابش حرارت طلب وجود ایشان در قلق واضطراب است و پیش از ظهور کشف ذات واستقرار در مقام فنا گاه گاه کشف ذات لامع گردد وباطن شان همیشه مشتاق این مقام می ماند . ومتشبه مبطل بمجذوبان واصل طائفهٔ اند که دعوی استغراق در بحر فنا کنند وحرکات وسکنات خود را هیچ بخود اضافت نکنند و گویند که تحریك باب بدون محرك ممکن نبود واین معنی هر چند صحیح است لیکن حال آن جماعه نیست زیرا که مقصود ایشان ازین سخن تمهید عذر معاصی وحواله بارادهٔ حق ودفع ملامت از خود است واین طائفه را زنادقه خوانند . وشیخ عبد الله تستری گفته که اگر آن شخص قائل این قول رعایت شریعت واحکام عبودیت می کند از صدیقانست واگر از عدم محافظت شرع باك ندارد از زندیقان است . ومتشبه محق بملامتیه طائفهٔ اند که در تخریب نظر خلق مبالاتی زیاده نمایند واکثر سعی ایشان در تخریب رسوم عادات واطلاق از قیود آداب مخالطات بود وسرمایهٔ حال ایشان جز فراغ خاطر وطیب قلب نبود وترسم برسوم زهاد وعباد از ایشان صورت نه بندد واکثار نوافل وطاعات نمایند وجز بر ادای فرائض مواظبت نمایند وجمع واستکثار اسباب دنیوی بایشان منسوب باشد وبطیبة القلب قانع وطلب مزید احوال نکنند ایشان را قلندریه خوانند واین طائفه جهت عدم ریا باملامتیه مشابهت دارند . وفرق میان ایشان وملامتیه آنست که ملامتیه بجمیع نوافل وطاعات تمسك جویند لیکن آنرا از نظر خلق پنهان دارند اما قلندریه از حد فرائض در نگذرند وباظهار واخفای اعمال مقید نشوند . اما طائفهٔ که درین زمان بنام قلندری موسوم اند وربقهٔ اسلام از گردن بر داشته اند واز اوصاف مذکوره خالی این اسم بر ایشان عاریت است وایشان را حشویه گفتن لائق است . ومتشبه مبطل بملامتیه طائفهٔ اند هم از زنادقه که دعوی اسلام واخلاص کنند و بر اظهار فسق وفجور مبالغه کنند

وكويند كه مقصود ما ازين ملامت خلق است وحق تعالى از طاعت بى نياز است و از معصيت غير متضرر ومعصيت در آزار خلق منحصر دانند وطاعت در احسان خلق ، ومتشبه محق بزهاد طائفة اندكه هنوز رغبت ايشان از دنيا بكلى نكشته وخواهندكه بيكبارگى رغبت بكردانند وايشان را متزهد خوانند . ومتشبه مبطل بايشان طائفة اندكه از براى قبول خلق ترك زينت دنيا كنند و بدان تحصيل طلب جاه كنند در ميان مردم و بر بعضى حال ايشان متشبه شود و پندارندكه ايشان از دنيا اعراض كرده اند وكاه بودكه حال خود شان بر ايشان مشتبه شود كمان برندكه چون خاطر ايشان بطلب اسباب دنيوى مشغول نيست علت آنست كه اعراض كرده اند واين طائفه را مرائيه كويند . ومتشبه محق بفقرا آنست كه ظاهر او برسم فقر مترسم بود وباطنش خواهان حقيقت فقر وليكن هنوز ميل بغنا دارد و بتكلف بر فقر صبر مى كند وفقير حقيقى فقر را نعمتى از حق ميداند وبر آن وظائف شكر همواره بتقديم رساند . ومتشبه مبطل بفقرا آنست كه ظاهرش بر سوم فقر مترسم بود وباطنش بحقيقت آن غير مطاع ومقصودش قبوليت در نظر خلق است تا نفعى از آنها حاصل شود واين طائفه را نيز مرائيه كويند . ومتشبه محق بخدام آنست كه همواره بخدمت بندكان حق قيام نمايد وبباطن مى‌خواهدكه خدمت ايشان سبب نجات اخروى كردد واز شوائب ميل هوا و ريا تخليص كند وليكن هنوز بحقيقت آن نرسيده پس وقتى كه بحكم غلبهٔ نور ايمان واخفاى نفس بعضى از خدمات او در محل استحقاق باشد بتوقع محمدت وثناى خدمت طبع بتقديم رساند وبعضى راكه مستحق خدمت باشند محروم كذارد واين چنين كس را متخادم كويند . ومتشبه مبطل بخادم كسى باشدكه او را خدمت بنيت اخروى نباشد بلكه خدمت او محض از براى دنيا باشد تا بآن سبب استجلاب اقوات از اوقات واسباب كند واكر آنرا در تحصيل مقصود مؤثر نيابد ترك كند پس خدمت او مقصور بود برطلب جاه وجلال وكثرت اتباع ونظر او در خدمت همكى بر حظ نفس خود بود اين چنين كس را مستخدم خوانند . ومتشبه محق بعابد كسى بودكه اوقات خود را بعبادت مستغرق دارد وليكن بجهت عدم تزكيهٔ نفس طبع بشرى بهر وقت در اعمال وطاعات او فتورى اندازد وكسى كه هنوز لذت عبادت نيافته باشد وبتكلف بدان قيام نمايد او را متعبد خوانند . ومتشبه مبطل بعابد كسى باشد از جملهٔ مرائيه كه نظر او در عبادت خود بر قبول خلق بود ودر دل او ايمان به ثبوت آخرت نباشد وتا اطلاع غير بر طاعت خود نه بيند بدان قيام نمى نمايد و او را نيز متعبد خوانند انتهى ما فى توضيح المذاهب . در مرآة الاسرار مى كويد طبقهٔ صوفيه هفت نوع اند طالبان ومريدان وسالكان وسائران وطائران و واصلان وهفتم قطب كه دل او بر دل محمد است عليه الصلوة والسلام و او وارث علم لدنى حضرت رسالت پناه

است صلى الله عليه وسلم در ميان خلائق و بس كه صاحب لطيفهٔ حق راست بخلاف نبي امى . و واصل كسى را گويند كه قوى لطيفهٔ او مزكى گشته بر لطيفهٔ حق . وطائر كسى را گويند كه بلطيفهٔ روحى رسيده . وسائر كسى را گويند كه صاحب قوى مزكى لطيفهٔ سرى باشد . وسالك كسى را گويند كه صاحب قوى مزكى لطيفهٔ قلبى باشد . ومريد كسى را گويند كه صاحب قوى مزكى لطيفهٔ نفسى باشد . وطالب كسى را گويند كه صاحب قوى مزكى لطيفهٔ خفى قالبى باشد . وعدد اين طائفه سه صد وشصت تواند بود مثل ايام شمسى ونيز مى گويند مردان خدا اقطاب اند وغوث واامامان يعنى دو وزير قطب واوتاد وابدال واخيار وابرار ونقباء ونجباء وعمده ومكتومان ومفردان اى محبوبان . نقباء سه صد تن اند اسامى كل نقباء على است . ونجباء هفتاد اند اسامى كل نجباء حسن است . واخيار هفت اند اسامى ايشان حسين است . وعمده چهار اند اسامى ايشان محمد است . ويكى غوث است اسم او عبد الله است چون غوث بميرد يكى از عمده بجايش رسد وبجاى يكى از عمده يكى از اخيار آيد وبجاى يكى از اخيار يكى از نجباء بيايد وبجاى يكى از نجباء يكى از نقباء بيايد وبجاى يكى از نقباء يكى از خلق بداورده نهند . مسكن نقباء زمين مغرب است يعنى زمين سويدا آنجا روز مقدار از صبح تا چاشت مى شود وباقى همه شب اما نمازهاى ايشان چون وقت مى رسد در طى زمينها كه باوقات متعين است بمشاهدهٔ عين تأثير شمس مى كنند وخمس صلوات مى گذارند وسكونت نجباء مصر است . واخيار هميشه در سياحت مى باشند وايشان را سكونتى وقرارى نيست . وعمده در زواياى ارض مى باشند ومسكن غوث مكه است . واين درست نيست چرا كه حضرت عبد القادر جيلانى رحمة الله عليه غوث بود ودر بغداد مسكن داشت انتهى وتفصيل باق در مواضع آنها است . ودر توضيح المذاهب مى گويد مكتومان چهار هزار تن اند كه مستور مى مانند واز اهل تصرف نيند اما آنانكه اهل حل وعقد وتصرف اند وامور از ايشان صادر گردد ومقربان درگاه اند سه صد كس اند . و بروايت خلاصة المناقب هفت اند كه ايشان را اخيار وسياح نيز گويند ومقام ايشان در مصر است حق تعالى ايشان را بسياحت امر فرموده تا ارشاد طالبان وعابدان كنند وهفتاد تن ديگر اند ايشان را نجباء خوانند وايشان در مغرب اند وچهل تن ديگر را ابدال وجاى ايشان شام است وهفت تن ديگررا ابرار وايشان در حجاز ميباشند وپنج تن ديگر اند ايشان راعمده گويند كه ستون عالم اند و قوام عالم بديشان است مثل قوام خانه بستون و ايشان در اطراف عالم اند وچهار تن ديگر اند ايشانرا اوتاد خوانند كه مدار استحكام عالم بديشان است چنانچه مدار ريسمان برميخ است و سه تن ديگر اند كه ايشان رانقباء گويند كه نقيبان اين امت اند و يك تن ديگررا قطب و غوث نامند كه فريادرس همه عالم اوست وهرگاه كه قطب از عالم انتقال كند يكى بجاى

او آيد واينچنين درهمه مراتب تايكى از صلحاء واولياء بجاى يكى ازان چهار آيد . و در كشف اللغات كويد اولياء اقسام اند . سه صد اند كه ايشانرا اخيار و ابرار خوانند . وچهل اند كه ايشانرا ابدال كويند . وچهار اند كه مسمى باوتاد اند . وسه تن اند مسمى بنقباء . ويك مسمى بقطب انتهى . و نيز در كشف اللغات كويد نجباء چهل تنان اند از مردان غيب كه قائم باصلاح كارهاى مردم اند و بردارند مشكلات بنى آدم و متصرف دركارهاى خلايق . و در شرح فصوص كويد نجباء هفت تن اند كه ايشانرا رجال الغيب كويند و نقباء سيصد تنان اند كه ايشانرا ابرار كويند و پستترين مرتبه از مراتب اولياء مرتبهٔ نقبا است . و در مجمع السلوك آورد كه از اولياء چهل تن اند ابدال وچهل نقباء و چهل نجباء وچهار اوتاد و هفت امناء وسه خلفاء . وعن النبى عليه السلام انه قال فى هذه الامة اربعون على خلق ابراهيم و سبعة على خلق موسى و ثلثه على خلق عيسى و واحد على خلق محمد عليهم الصلوة والسلام فهم على مراتبهم سادات الحق . وقال ابو عثمان القرى البدلاء اربعون و الامناء سبعة و الخلفاء من الائمة ثلثة والواحد هو القطب فالقطب عارف بهم جميعا ومشرق عليهم ولم يعرفه احد ولا يتشرق عليه وهو امام الاولياء والثلثة الذين هم الخلفاء من الائمة يعرفون السبعة ويعرفون الاربعين وهم البدلاء والاربعون يعرفون سائر الاولياء من الائمة ولا يعرفهم من الاولياء احد فاذا نقص واحد من الاربعين ابدل مكانه من الاولياء وكذا فى السبع والثلث والواحد الى ان يأتى بقيام الساعة انتهى . وفى الانسان الكامل اما اجناس رجال الغيب فنهم من بنى آدم ومنهم من هو من ارواح العالم و هم ستة اقسام مختلفون فى المقام . القسم الاول هم الصنف الافضل والقوم الكمل افراد الاولياء المقتفون آثار الاولياء غابوا من عالم الاكوان فى الغيب المسمى بمستوى الرحمان فلا يعرفون ولا يوصفون وهم آدميون . والقسم الثانى هم اهل المعانى وارواح الادانى يتنور الولى بصورهم فيكلم الناس فى الظاهر و الباطن ويخبرهم فهم ارواح كأنهم اشباح للقوة الممكنة فى التصوير فى الذين سافروا من عالم الشهود و وصلوا الى فضاء غيب الوجود فصار عينهم شهادة و انفاسهم عبادة هؤلاء هم اوتاد الارض القائمون لله بالسنة والفرض . القسم الثالث ملائكة الالهام و البواعث يطرقون الاولياء ويكلمون الاصفياء لا يبرزون الى عالم الاجسام ولا يعرفون بعوام الناس . القسم الرابع رجال المفاجاة فى المواقع وانما يخرجون عن عالمهم ولا يوجدون فى غير عالمهم ولا يوجدون فى غير معالمهم يتصورون بسائر الناس فى عالم الاجسام وقد يدخل اجل الصفا الى ذلك الكوى فيخبرونهم بالمغيبات والمكتومات . القسم الخامس رجال البسابس هم اهل الخطوة فى العالم وهم من اجناس بنى آدم يظهرون ويكلمونهم فيجيبون اكثرهم وسكنى هؤلاء فى الجبال و القفار والاودية واطراف الانهار الا من كان منهم متمكنا فانه يأخذ من المدن مسكنا غير متشوق اليه ولا معول عليه . القسم السادس يشبهون الخواطر لا الوساوس هم المولدون من اب التفكر

وام المنصور لا يعبأ باقوالهم ولايتشوق الى امثالهم فهم بين الخطأ والصواب وهم اهل الكشف والحجاب .

فصل القاف

(الصدق) بالكسر وسكون الدال هو ضد الكذب وقد سبق فى لفظ الحق فى فصل القاف من باب الحاء وهو مشترك بين صدق المتكلم وصدق الخبر ولا يجرى فى المركبات الغير الخبرية من التقييدية والانشائية فصدق المتكلم مطابقة خبره للواقع وكذبه عدمها وصدق الخبر مطابقة الخبر للواقع وكذبه عدمها . والمشهوران وصف الخبر بالمطابقة للواقع وصف له بحال متعلقه فان المطابق للواقع اى النسبة الخارجية التى هى حالة بين الطرفين مع قطع النظر عن تعقلها الامر الذهنى المتعقل بالخبر فمطابقة ذلك الامر الذهنى للواقع بان يكونا ثبوتيين او سلبيين صدق وعدمها كذب . والمحقق التفتازانى ذهب الى ان المطابق له هو النسبة المعقولة التى هى جزء مدلول الخبر اعنى الوقوع واللاوقوع من حيث انها معقولة فالتغاير بين المطابق والمطابق بالاعتبار حيث قال بيان ذلك ان الكلام الذى دل على وقوع نسبة بين شيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفى بان هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما فى الذهن من النسبة لابد وان يكون هذا ذاك اولم يكن فمطابقة هذه هذه النسبة الحاصلة فى الذهن المفهوم من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجية بان تكونا ثبوتيتين او سلبيتين صدق وعدمها كذب وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما فى نفس الامر . فاذا قلت ابيع واردت به الاخبار الحالى فلابد له من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا اللفظ تقصد مطابقته لذلك الخارج بخلاف بعت الانشائى فانه لا خارج له تقصد مطابقته بل البيع يحصل فى الحال بهذا اللفظ وهذا اللفظ موجد له . ولايقدح فى ذلك ان النسبة من الامور الاعتبارية دون الخارجية للفرق الظاهر بين قولنا القيام حاصل لزيد فى الخارج وحصول القيام له امر متحقق موجود فى الخارج فانا لو قطعنا النظر عن ادراك الذهن وحكمه فالقيام حاصل له وهذا معنى وجود النسبة الخارجية انتهى . وقال السيد السندان المطابق للواقع هو الايجاب والسلب ومطابقتهما للواقع اى الامر الخارجى هو التوافق فى الكيف بان يكونا ثبوتيين او سلبيين ولكل وجهة هو موليها وهذا الذى ذكرنا من تفسير الصدق والكذب مذهب الجمهور هذا كله خلاصة ما فى الاطول . (والصدق والحق يتشاركان فى المورد ويتفارقان بحسب الاعتبار فان المطابقة بين الشيئين تقتضى نسبة كل واحد منهما الى الآخر بالمطابقة لان المفاعلة تكون من الطرفين فاذا تطابقا فان نسبنا الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بالكسر والاعتقاد مطابقا بالفتح فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتقاد حقا وان عكسنا النسبة كان الامر بالعكس فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتقاد صدقا وانما اعتبر هكذا لان الحق والصدق حال القول والاعتقاد دون حال الواقع . والصدق فى القول هو مجانبة الكذب .

و فى الفعل الاتيان به و ترك الانصراف عنه قبل تمامه . وفى النية العزم بالجزم و الاقامة عليه حتى يبلغ الفعل هكذا فى كليات ابى البقاء) . و قال النظام ومن تابعه صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر و لو خطاء اى و لو كان ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع و الكذب عدمها اى عدم مطابقته لاعتقاد المخبر و لو خطاء و صدق المتكلم مطابقة خبره للاعتقاد و كذبه عدمها . و المقصود بالاعتقاد معناه الغير المشهور وهوالتصديق الشامل للظن والعلم و غيرهما اذلو حمل على المشهور وهو الجزم القابل للتشكيك لخرج مطابقة الخبر لعلم المخبر عن حد الصدق و لدخل فى حد الكذب فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق وقولنا السماء فوقنا غير معتقد كذب والخبر المعلوم والمعتقد والمظنون صادق والموهوم و المشكوك كاذبان فانهما لا يطابقان اعتقاد المخبر لانتفائه . وليس لك ان تقول المقصود عدم مطابقة الاعتقاد مع وجوده ولا اعتقاد له فى المشكوك . لانه ينافى ماهو مذهب النظام من انحصار الخبر فى الصادق و الكاذب . ولا ان تقول الخبر المشكوك ليس بخبر لانه لا تصديق له بل لمدلوله . لانا نقول الدلالة على الحكم كاف فى كون الكلام خبرا فالخبر مايدل على التصديق سواء تخلف المدلول اولا و لولا ذلك لم يوجد خبر كاذب على هذا المذهب لان الخبر الكاذب ماخالف مدلوله اعتقاد المخبر فلا اعتقاد للمخبر بخبره ولا تصديق به فلا يكون كاذبا لانه مختص بالخبر . و احتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون كذبهم فى قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للخارج لانه لم يطابق اعتقادهم . والجواب ان المعنى لكاذبون فى الشهادة . وقال الجاحظ صدق الخبر مطابقته للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق و كذبه عدم مطابقته للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق و غيرهما ليس بصدق ولا كذب وهو المطابقة مع اعتقاد اللا مطابقة او بدون الاعتقاد و عدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة او بدون الاعتقاد فكل من الصدق والكذب بتفسيره اخص منه بتفسير الجمهور والنظام لانه اعتبر فى كل منهما جميع الامرين الذين اكتفوا بواحد منهما . و صدق المتكلم مطابقة خبره للواقع و الاعتقاد و كذبه عدمها . و استدل الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبى عليه السلام بالحشر و النشر فى الافتراء و الاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو ولا شك ان المقصود بالثانى غير الكذب لانه قسيمه و غير الصدق لانهم اعتقدوا عدمه . و رد بان المعنى ام لم يفتر فعبر عنه اى عن عدم الافتراء بالجنة لان المجنون يلزمه ان لا افتراء له لان الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فيكون هذا حصرا للخبر الكاذب فى نوعيه اعنى الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد (فائدة) اعلم ان المشهور فيما بين القوم ان احتمال الصدق و الكذب من خواص الخبر لا يجرى فى غيره من المركبات المشتملة على نسبة . وذكر بعضهم انه لافرق بين النسبة فى المركب الاخبارى و غيره الا بانه ان عبر عنها بكلام تام يسمى خبرا و تصديقا كقولنا زيد انسان او فرس و الا يسمى مركبا تقييديا و تصورا كما فى قولنا يا

زيد الانسان او الفرس و اياما كان فالمركب اما مطابق فيكون صادقا او غير مطابق فيكون كاذبا فيازيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل . و رده المحقق التفتازاني بما حاصله انه . ان اراد هذا البعض انه لافرق بينهما اصلا فليس بصحيح لوجوب علم المخاطب بالنسبة في المركب التقييدى دون الاخبارى حتى قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف . و ان اراد انه لافرق بينهما بحسب احتمال الصدق و الكذب فكذلك لما ذكره الشيخ من ان الصدق و الكذب انما يتوجهان الى ماقصد المتكلم اثباته اونفيه والنسبة الوصفية ليست كذلك ولوسلم فاطلاق الصدق والكذب على المركب الغير التمام مخالف لما هو المعتمد فى تفسير الالفاظ اعنى اللغة و العرف . و ان اراد تجديد اصطلاح فلا مشاحة فيه . قال السيد السند والحق ان يقال ان النسب الذهنية فى المركبات الخبرية تشعر من حيث هى هى بوقوع نسب اخرى خارجة عنها فلذلك احتملت عند العقل مطابقتها ولامطابقتها واما النسب فى المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هى هى بوقوع نسب اخرى تطابقها اولا تطابقها بل ربما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسب خبرية. بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه تشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهى ان الفضل ثابت له فى نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم هذه الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا كاذبة و اذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هى هى جوز معها كلا الامرين على السواء و هو معنى الاحتمال . و اما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لاتشعر من حيث هى ان الفضل ثابت له فى الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شئ الا بما هو ثابت له فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هى بما يوصف باعتباره بالمطابقة واللا مطابقة اى الصدق و الكذب فهى من حيث هى محتملة لهما . و اما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرية و الانشائية تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار تحتملان الصدق والكذب و اما بحسب مفهوميهما فلا . وقال صاحب الاطول التحقيق الذى يعطيه الفكر العميق و الذكاء الدقيق ان النسبة التى لها خارج هى التى تكون حاكية عن نسبة فمعنى ثبوت الخارج لها ليس الا كونه محكيها ونسب الانشاءات ليست حاكية بل محضرة ليطلب وجودها او عدمها او معرفتها او يتحسر على فوتها الى غير ذلك وكذا نسب التقييديات ليست حاكية بل محضرة لتتعين به ذات و معنى مطابقتها للخارج ان يكون حكايتها على ما هو عليه فلا خارج للانشاء هذا . و الصدق عند اهل الميزان يستعمل ايضا لمعنيين آخرين فانه قد يستعمل فى المفردات وما فى حكمها من المركبات التقييدية و معناه حينئذ الحمل ويستعمل بعلى فيقال الكاتب صادق على الانسان اى محمول عليه و قد يستعمل فى القضايا و معناه حينئذ الوجود

و التحقق فى الواقع و يستعمل بنى فيقال هذه القضية صادقة فى نفس الامر اى متحققة فيها حتى اذا قيل كما صدق كل . ج ب بالضرورة صدق كل . ج ب دائما كان معناه كما تحقق فى نفس الامر مضمون القضية الاولى تحقق فيها مضمون الثانية . و الفرق بين الصدق بهذا المعنى و بين الصدق بمعنى مطابقة حكم القضية للواقع كما هو مآل المعنى الاول يظهر فى القضية التى تحقق نسبتها فى الاستقبال فان هذه القضية صادقة فى الحال بمعنى مطابقة حكمها وليست بصادقة بمعنى عدم تحقق نسبتها اذ لم تحقق النسبة بعد بل سوف تحقق هكذا يستفاد مما حققه السيد السند فى حواشى شرح المطالع . وعند اهل السلوك هو استواء السر والعلانية و ذلك بالاستقامة مع الله تعالى ظاهرا و باطنا سرا و علانية و تلك الاستقامة بان لايخطر بباله الا الله فمن اتصف بهذا الوصف اى استوى عنده الجهر و السر و ترك ملاحظة الخلق بدوام مشاهدة الحق يسمى صديقا كذا فى مجمع السلوك (وقيل الصدق قول الحق فى مواطن الهلاك و قيل ان تصدق فى موضع لاينجيك منه الا الكذب . قال القشيرى الصدق ان لايكون فى احوالك شيب ولا فى اعتقادك ريب ولا فى اعمالك عيب كذا فى الجرجانى .)

(الصديقية) هى درجة اعلى من درجات الولاية و ادنى من درجات النبوة لاواسطة بينها و بين النبوة فمن جاوزها وقع فى النبوة هكذا فى كليات ابى البقاء .

(الصداقة) عند اهل السلوك هى استواء القلب فى الوفاء و الجفاء و المنع و العطاء و هى من مراتب المحبة كامر . و اين را پنج درجه است . درجهٔ اول صفا است وعلامته بغض النفس و الهوا و مخالفة المقصود و ترك الشهوات بعين الرضى و الخروج بالكلية من حب الدنيا . درجهٔ دوم غيرت است جوانمرد درين محل محب غيور كردد و از غيرت نخواهد كه كس نام محبوب بكيريد و يا بدو نكرد در آخر اين مقام از خود نيز بر محبوب غيرت كند . خواجه شبلى كويد اللهم احشرنى اعمى فانك اجل و اعظم من ان تراك عينى . درجهٔ سيوم اشتياق است درين مقام آتش شوق و آرزو زبانه زند و شعله در كيرد . درجهٔ چهارم ذكر محبوب است من احب شيئا اكثر ذكره . درجهٔ پنجم تحير است مصطفى صلى الله عليه و آله وسلم مى فرمايد يا دليل المتحيرين اين معنى در ابتداء بود و در انتهاء مى فرمايد رب زدنى تحيرا هيچ ميدانى ازين تا ازان مقام چه فرق است پس اين مقامى است رفيع كه از اين اخبار ممكن نيست حضرت محبوب خويش بلند قدر بود و وصول بدان جز حيرت و دهشت ديكرچه توان بود كذا فى الصحائف فى الصحيفة التاسعة عشر .

(الصديق) مبالغة فى الصدق و هو الذى كمل فى تصديق كل ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم علما و قولا و فعلا بصفاء باطنه و قربه بباطن النبى صلى الله عليه وسلم لشدة

مناسبته له و لهذا لم تخلل فى كتاب الله تعالى مرتبة بينهما فى قوله تعالى اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين . وقال صلى الله عليه وسلم انا وابوبكر كفرسى رهان فلو سبقنى لآمنت به و لكن سبقته فآمن بى كذا فى الاصطلاحات الصوفية .

(الصدقة) بفتحتين من الصدق سمى بها عطية يراد بها المثوبة لا التكرمة لان بها يظهر صدقه فى العبودية كذا فى جامع الرموز و هى اعم من الزكوة . اعلم ان كل صدقة فى الاحرام غير مقدرة فهى نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير الا صدقة قتل القملة والجرادة فان للمحرم فى ذلك ما شاء كما فى المحيط كذا فى جامع الرموز و الهداية فى بيان الجنايات . و در تيسير القارى ترجمهٔ صحيح بخارى در باب هل يصلى على غير النبى صلى الله عليه و آله و سلم من كتاب الدعوات ميكويد صدقه عبارت از مالى است غير زكوة مفروض و كاهى صدقه را بر زكوة نيز اطلاق كنند .

(التصديق) فى اللغة نسبة الصدق بالقلب او اللسان الى القائل كذا قيل و الفرق بينه و بين المعرفة ان ضده الانكار و التكذيب و ضد المعرفة النكارة و الجهالة و اليه اشار الامام الغزالى رح حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لايكون مع الانكار و الاستكبار بخلاف العلم و المعرفة . و فصل بعض زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبى يثبت باختيار المصدق و لهذا يؤمر به و يثاب عليه و يجعل رأس كل عبادة فان الايمان الذى هو رأس كل عبادة هو التصديق بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر و الايمان الشرعى يجب ان يكون من الاول فان النبى عليه السلام اذا ادعى النبوة و اظهر المعجزة فوقع صدقه فى قلب احد ضرورة من غير ان يثبت له اختيار لايقال له فى اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا كذا فى شرح المقاصد . قال المولوى عبدالحكيم فى حاشية الخيالى فى بحث الايمان ثم انه بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوى اختلفوا فى انها داخلة فى التصور اوفى التصديق المنطقى فصدر الشريعة ذهب الى الثانى وقال الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا له بالقصد و الاختيار بحيث يستلزم الاذعان و القبول فهو تصديق لغوى و ان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شئ وعلم انه جدار فهو معرفة يقينية و ليس بتصديق لغوى فالتصديق اللغوى عنده اخص من المنطقى . و ذهب البعض الى الاول وقال الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصور و ان التصديق المنطقى بعينه التصديق اللغوى و فيه ان التصديق اللغوى قطعى و المنطقى اعم من القطعى و الظنى لكونه قسما من العلم الشامل للظنى و القطعى عند المنطقيين انتهى . و عند المتكلمين و المنطقيين يطلق على قسم من العلم المقابل للتصور و يسميه البعض بالعلم ايضا

كما فى العضدى قالوا العلم ان خلا عن الحكم فتصور والا فتصديق . ومعنى الخلو و عدمه عند المتكلمين. على تقدير كون العلم صفة ذات تعلق ان لايوجبه الحكم اويوجبه وعلى تقدير كونه نفس التعلق ان لايكون نفس الحكم او ان يكون نفسه لان التميز فى قولهم هو تميز معنى الخ عبارة عن النفى و الاثبات وهو الحكم ويجئ ما يوضح ذلك فى لفظ العلم وكذا معناهما على مذهب الحكماء الاقدمين فان التصديق عندهم هو نفس الحكم المفسر بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة . و اما معناهما على مذهب الامام الرازى القائل بان التصديق عبارة عن مجموع تصور النسبة الحكمية و الطرفين و الحكم فظاهر فان قولهم ان خلا الموصول بعن مصدره الخلو المفسر بتهى شدن والمتبادر منه عدم الحصول فمعنى التقسيم العلم ان خلا عن الحكم بان لم يحصل فيه فتصور وان لم يخل عنه بان حصل فيه فتصديق عنه فظاهر هذه العبارة مبنى على هذا المذهب ويمكن تطبيقه ايضا على مذهب متأخرى الحكماء القائلين بان التصديق هو الادراكات الثلث المقارنة للحكم بان يراد بالخلو عدم الحصول فيه او عنده فالعلم عندهم ان خلا عن الحكم اى لم يحصل عنده حكم فتصور و الا فتصديق لكنه خلاف الظاهر فالحكم عند الرازى داخل فى التصديق و عند متأخرى المنطقيين خارج عنه . ويرد على الامام و عليهم ان الادراكات علوم متعددة فلا تندرج تحت العلم الواحد و ايضا التصور مقابل للتصديق ولا شئ من احد المتقابلين بجزء من المقابل الآخر و لا شرطا له . و اجيب عن الاول بان التصديق و ان كان متعددا فى حد ذاته لكنه واحد بالاعتبار لعروض الهيئة الاجتماعية . وعن الثانى بان التقابل انما هو بين مفهومى التصور و المعتبر فى التصديق جزءا او شرطا هو ما صدق عليه التصور الساذج لا مفهومه ولو لم يجز كون ماصدق عليه احد المتقابلين جزءا للآخر لامتنع ان يكون شئ جزءا لغيره فان جزء الجسم مثلا ليس بجسم ضرورة . و يرد على المتأخرين ان الحكم على مذهبهم خارج عن التصديق عارض له مع كونه موصوفا بصفات الحكم من كونه ظنيا او جازما يقينيا او غيره . اجيب بانه لا مشاحة فى الاصطلاح ولا محذور فى اجراء صفات اللاحق على الملحوق ولا يخفى انه تعسف . قال السيد السند و التحقيق ان الحكم ان كان ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك اذ لايحصل بعد تصور النسبة الحكمية الا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فالصواب ان يجعل نفس الحكم تصديقا و قسما من العلم المقابل للتصور الذى هو ما عداه من الادراكات كما ذكره القدماء اذ لا اشكال حينئذ فى انحصار العلم فيهما و امتياز كل منهما عن الآخر بطريق موصل اليه ولا فى اجراء صفات التصديق من الظنية و غيرها عليه لانها من صفات الحكم بخلاف ما اذا جعل التصديق معروض الحكم اوالمجموع المركب لانه حينئذ لم تكن القسمة حاصرة ولا يكون لكل منهما موصل يخصه بل التصورات الثلث انما تكتسب بالقول الشارح و الحكم وحده بالحجة مع

ان المقصود من تقسيم العلم اليهما بيـان ان لكل من القسمين موصلا يخصه بل نقول انا لا نعنى بالتصديق الا ما يحصل من الحجة وهو الحكم دون المجموع او المعروض والعارض ، و ان كان الحكم فعلا كما توهمه اكثر المتأخرين كالامام و غيره من العبارات التى بها يعبر عنه من الاسناد و الايجاب و الايقاع و الانتزاع فالصواب ان يجعل نفس الحكم ايضا تصديقا ويقسم العلم الى تصور ساذج و تصور معه تصديق كما ورد فى الشفاء فللعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص و هو المعرف و لعارضه المسمى بالتصديق و الحكم طريق خاص آخر وهو الحجة فالمقصود من التقسيم ظهور ذلك المتفرد عن معروضه بكاسب مخصوص ولا سبيل حينئذ الى جعل الحكم اى التصديق قسما من العلم ولا جزءا من احد قسميه لان العلم من مقولة الكيف فلا يصدق على ما صدق عليه الفعل و على ما تركب مما صدق عليه الفعل . و تكلف البعض و جعل لفظ العلم مشتركا لفظيا بين المعروض و ذلك العارض و قسم العارض اليهما كأنه قيل ما يطلق عليه لفظ العلم اما تصور و اما حكم و هو التصديق . و اما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم و غيره فلا وجه له سواء كان الحكم فعلا لان المركب من الفعل و الادراك ليس علما او ادراكا لما عرفت من بطلان الحصر و غيره . و اما جعل التصديق عبارة عن التصور المقارن للحكم بتقسيم العلم الى تصور ساذج و الى تصديق اى تصور معه حكم وجعل الحكم فعلا فجائز ايضا و لكن فيه تسامحا من اجراء صفات اللاحق على الملحوق . و قال المولوى عبد الحكيم فى حاشية القطبى و التحقيق ان النزاع فى التصديق لفظى فمن نظر الى ان الحاصل بعد الحجة ليس الا الادراك المذكور قال ببساطته و من نظر الى ان الادراك المذكور بمنزلة الجزء الصورى و الحاصل بعد اقامة الحجة ادراك واحد متعلق بالقضية قال بتركبه و من نظر الى انه لا يكفى فى التصديق مجرد الادراك المذكور بل لابد فيه من نسبة المطابقة بالاختيار و الا لكان ادراكا تصوريا متعلقا بالقضية مسمى بالمعرفة قال انه ادراك معروض للحكم سواء قلنا انه الادراك المذكور او مجموع الادراك المذكور والحكم او مجموع الادراكات الثلثة فصح تقسيم العلم الى التصور و التصديق باى معنى تريد منه و تفرد التصديق على جميع التقادير اما باعتبار نفسه او باعتبار جزئه فتدبر (التقسيم) التصديق عند المتكلمين هو اليقينى فقط و اما عند الحكماء فالتصديق ان كان مع تجويز لنقيضه يسمى ظنا و الا جزما و اعتقادا و الجزم ان لم يكن مطابقا للواقع سمى جهلا مركبا و ان كان مطابقا له فان كان ثابتا اى ممتنع الزوال بتشكيك المشكك يسمى يقينا و الا تقليدا كذا فى شرح التجريد . و فى شرح الطوالع التصديق اما جازم اولا و الجازم اما بغير دليل وهو التقليد و اما بدليل فهو اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو الاعتقاد اولا وهو العلم و غير الجازم ان كان متساوى الطرفين فهو شك و ان لم يكن فالراجح ظن و المرجوح وهم انتهى فجعل الشك و الوهم من التصديق

و المشهور انهما من التصور و هو فاسد كما مر فى لفظ الحكم . اعلم ان التصديق كما يطلق على احد قسمى العلم كما عرفت كذلك يطلق على المعلوم اى المصدق به و لا اعنى به متعلقه بالذات وهو وقوع النسبة ولا وقوعها بل ما تركب منه ومن غيره وهو القضية ومن ههنا نشأ توهم من قال ان التصديق بالمعنى الاول هو مجموع الادراكات الاربعة . ومنهم من جعله بذلك المعنى مواد فالقضية فزعم ان القضايا و المسائل و القوانين و المقدمات كلها عبارات عن المعلوم لا العلومات هكذا حققه السيد السند فى حواشى العضدى . و تحقيق الفرق بين التصور و التصديق سبق فى لفظ الحكم فى فصل الميم من باب الحاء .

(الصعق) بيهوش شدن ودر اصطلاح صوفيه مرتبهٔ فنا است در حق كذا فى كشف اللغات (و فى الجرجانى الصعق الفناء فى الحق عند التجلى الذاتى الوارد بسبحات يحترق ما سوى الله فيها انتهى .)

(الصاعقة) المخراق الذى بيد الملك السائق للسحاب ولا يأتى على شئ الا احرقه . او نار تسقط من السماء كذا فى القاموس . اعلم ان الدخان الذى هو اجزاء نارية تخالطها اجزاء صغار ارضية اذا ارتفع مع البخار و انعقد السحاب من البخار و احتبس الدخان فيما بين السحاب فما صعد من الدخان الى العلو لاشتعال حرارته او نزل الى السفل لانتقاص حرارته يمزق السحاب فى صعوده ونزوله تمزيقا انيفا فيحصل صوت هائل فيسمى هذا الصوت رعدا وان اشتعل الدخان لما فيه من الدهنية بالحركة العنيفة المقتضية للحرارة فيحصل لمعان وضوء فيسمى هذا برقا و ان كان الدخان كثيفا غليظا جدا حتى يصير ثقيلا فيمزق السحاب لشدة حرارته و ينزل الى الارض لثقالته فيحرق كل شئ لحرارته و يمزقه لغلظه و ثقله فيسمى صاعقة هكذا فى الميبذى و غيره و قد مر فى لفظ البرق . و در تفسير عزيزى مذكور است كه اهل حكمت گفته اند كه چون قواى فلكيه در عناصر تأثير ميكنند به تسخين و تبخير عناصر بحركت مى آيند و باهم مخلوط ميشوند و از اختلاط عناصر باهم مخلوقات چند از چند متكون مى شوند مثلا چون گرمى تابستان در عناصر تأثير مى كند از دريا بخار و از زمين دخان برميخيزد و بسوى آسمان ميرود پس دخان گاهى از حيز هوا بر تر ميرود وبحد كرهٔ آتش ميرسد و مشتعل مى گردد و گاهى تا چند روز آن اشتعال مى ماند بسبب غلظت مادهٔ دخانى و بصورت ستارهٔ دم دار و يا نيزه و يا گيسو و جز آن در نظر مى آيد و اگر بعد از اشتعال عن قريب زائل مى گردد شهاب مى باشد و گاهى مشتعل نمى شود بلكه احتراق مى پذيرد و علامات سرخ و يا سياه و يا كبود در ميان آسمان و زمين ظاهر مى شود . وبخار در وقت برخاستن از زمين چند قسم مى باشد گاهى لطيف مى باشد و بسبب خفت بسيار بلند مى رود و بمكانى ميرسد كه انعكاس شعاع آفتاب از زمين تا آن مكان منقطع ميگردد وسردى

و تکاثف میپذیرد و قطره قطره شده بر زمین می چکد و آن بخار متکاثف را ابر گویند
و آن قطرات را باران نامند و گاهی چند ان لطیف نمی‌باشد بلکه ثقلی دروهم موجود است
و بنابر نقالت بسیار بلند نمیرود و این بخار بسبب سردی و برودت آخر شب زود منجمد
شده می‌افتد و آن را شبنم گویند و گاهی بسبب شدت برودت هوا بخار متکاثف که نزول
می کند در راه منجمد شده بر زمین می‌افتد و آن‌را ژاله گویند . و نیز گفته‌اند که هرگاه
بخار و دخان و غبار از زمین مخلوط شده بر میخیزند و بعد از برخاستن از هم جدا می‌شوند
پس بادهای تند می‌وزد و گرد باد می آید و گرد باد می‌انگیزد و نیز چون بخار و دخان بحد
برودت میرسند بخار سرد میگردد و دخان در اثنای آن تغلغل میکند تا راه نفوذ ببالا
پیدا کند و ازین تغلغل آواز تند حادث میشود که اورا رعد میگویند و گاهی بسبب شدت
حرکت و تغلغل آن دخان مشتعل میشود و برق می‌نماید وگاهی بسبب شدت تکاثف
و کثرت برودت بخار منجمد شده بر زمین می‌افتد که آن را صاعقه می‌نامند . اما نظر
ایشان بسبب قصور رسائی غیر از استعداد مواد و تأثیر صور عنصریه را نمی توانند در
یافت لا جرم بر این قدر اکتفا کردند و فی الحقیقت همراه این اسباب اسباب دیگر هم
برای این کار خانه بلکه جمیع کار خانهٔ عالم درکار اند که آن اسباب ارواح مجرده اند که مدبره
و موکله بر این مواد و صور اند و آن ارواح را در شرع ملائکه گویند وخصوصیات
زمانی و مکانی و تخلف اثر آن با وجود اسباب مادیه و صوریه از اختلاف و تخلف همین
ارواح است و اینهمه ارواح تابع امر تکوینی الٓهی اند که از طرف خود هیچ نمیکنند پس
اختصار بر اسباب مادیه و صوریه کمال غفلت است از قدرت مسبب الاسباب سبحانه
ما اعظم شانه ونفی اسباب و تأثیر آنها انکار است از حکمت حکیم علی الاطلاق و فوائد
اسباب کار خانهٔ این عالم سبحانه ما احکم بنیانه پس سلامت روی درمیان افراط و تفریط
همین است که اعتقاد کنند که او تعالی فاعل حقیقی هر متکون بلا واسطه است اما توسیط
اسباب بنابر اجرای عادت خود می‌فرماید و برای اظهار قدرت و حکمت او می نماید
اما در صورت اول پس مفضی بسوی اعتقاد تعطل او تعالی است و بر تقدیر ثانی مؤدی
بسوی عبث از خلق اسباب است نعوذ بالله منهما انتهی ملخصا .

(الصفقة) بالفتح وسکون الفاء فی اللغة ضرب الید علی الید عند البیع او البیعة وفی الشریعة
هی العقد نفسه قالوا لا یجوز تفریق الصفقة ای العقد الواحد قبل التمام فلو اشتری عبدین
صفقة بان لم یتکرر لفظ ووجد المشتری فی احدهما عیبا لا یرد المعیب خاصة قبل القبض بل
اما ان یردهما معا او اخذهما معا لئلا یلزم تفریق الصفقة قبل التمام هکذا فی جامع الرموز
و البرجندی .

فصل اللام

(صلصة الجرس) عند الصوفية هى انكشاف الصفة القادرية عن ساق بطريق التجلى بها على ضرب من العظمة وهى عبارة عن بروز الهيبة القاهرية و ذلك ان العبد الالهى اذا اخذ ان يتحقق بالحقيقة القادرية برزت له فى مباديها صلصلة الجرس فيجد امرا يقهره بطريق القوة العظموية فيسمع لذلك اطيطا من تصادم الحقائق بعضها على بعض كأنها صلصلة الجرس فى الخارج و هذا مشهد منع القلوب عن الجرأة على الدخول فى الحضرة العظموية لقوة قهره الواصل اليها فهى الحجاب الاعظم التى حالت بين المرتبة الالهية و بين قلوب عباده ولا سبيل الى انكشاف المرتبة الالهيه الا بعد سماع صلصلة الجرس كذا فى الانسان الكامل .

فصل الميم

(الصلم) بالفتح و سكون اللام عند اهل العروض سقوط الوتد المفروق من آخر الجزء و الجزء الذى فيه الصلم يسمى اصلم فيبقى من مفعولات بضم التاء مفعو و لكونه مهملا يوضع موضعه فعلن على ماهو عادتهم هكذا فى رسائل العروض العربية و الفارسية .

(الاصطلام) هو الوله الغالب على القلب و هو قريب من الهيمان كذا فى اصطلاحات الصوفية .

(صميم) نزد منجمين آنست كه بعد كوكب كمتر ازشانزده دقيقه بود وقتيكه مركز او بمركز آفتاب رسد در احتراق تا اين قدر بكذرد . وتصميم از قوتهاى ذاتية كواكب است و دليل غايت قوت و سعادتست براى آنكه بدان منزلت است كه كسى در دل پادشاه جاى كيرد . وصميمتين عطارد قوى تراست كه كه بمثابهٔ دوشمس باشد هكذا فى الشجرة و كفاية التعليم و قد سبق ايضا فى لفظ الشعاع فى فصل العين من باب الشين المعجمة .

(الاصم) بتشديد الميم عند الصرفيين هو المضاعف و يجئ فى فصل الفاء من باب الضاد المعجمة و عند المحاسبين و المهندسين هو مقدار لايعبر عنه الا باسم الجذر كجذر خمسة ويقابله المنطق على مايجئ فى فصل القاف من باب النون . و الاصم على مراتب يعبر عنها به فما كان منه فى المرتبة الاولى فهو ان يكون المربع الذى يقوى عليه منطقا فى القوة ومعنى القوة هو المربع الذى يكون من ضرب الخط فى مثله وانما سمى منطقا لانه يعبر عن مربعه بعدده وماكان منه فى المرتبة الثانية فهو ان يكون مربعه اصم ومربع مربعه منطقا وان شئت قلت هومايكون مربعه منطقا فى القوة مثل جذر جذر سبعة . وماكان فى المرتبة الثالثة فهو مايكون مربع مربعه منطقا فى القوة مثل جذر جذر جذر سبعة و هكذا و اذا كان الخط

فى المرتبة الثانية الى ما بعدها من المراتب سمى متوسطا لان هذا الخط متوسط فى الرتبة لانه انحط عن مرتبة الخط الذى مربعه عددى و ارتفع عن مرتبة الخط المركب هذا فى الخط و اما فى السطح فيسمى الاصم متوسطا سواء كان ذلك الاصم فى المرتبة الاولى او فيما بعدها من المراتب . و ايضا يطلق على قسم من الجذر مقابل للمنطق كما عرفت فى فصل الراء من باب الجيم و على قسم من الكسر مقابل للمنطق منه و يجىء فى فصل الراء من باب الكاف .

(الصنم) بفتح الصاد و النون لغة بمعنى بت و عند الصوفية هو كل ما يشغل العبد عن الحق و فى مجمع السلوك ما شغلك عن الحق فهو صنم انتهى يعنى آنچه باز دارد ترا از ذكر حق و تجليات اسمائى و صفاتى او تعالى پس آن بت تست از آنكه هرچه تو دربند آنى بندهٔ آنى كما فى شرح عبد اللطيف على المثنوى للمولوى الرومى و در كشف اللغات گويد بت در اصطلاح سالكان عبارت است از مظهر هستىٔ مطلق كه آن حق است پس بت من حيث الحقيقة حق باشد باطل و عبث نيست و بت پرست را كه حق پرست گويند ازين جهت كه حق بصورت بت ظهور نموده است و قضى ربك الا تعبدوا الا اياه پس چون درست آمد بالضرورة جمله عابد حق باشند فافهم انتهى . و در بعضى رسائل گويد صنم حقيقت روحيه را گويند در ظهور تجلى صورت صفاتى و نيز بمعنى پير كامل آمده .

(الصوم) بالفتح و سكون الواو فى اللغة الامساك عن الفعل مطعما كان او كلاما او مشيا كما فى المفردات او ترك الانسان الاكل كما فى المغرب . و عند الفقهاء ترك الاكل والشرب و الوطىء من زمان الصبح الى المغرب مع النية فالترك كف النفس عن هذه الافعال فلا يشكل بما فعل نسيانا فانه لاينقض الصوم . و يرد عليه ان ترك الاحتقان و الانزال بالتقبيل و نحوهما شرط فى الصوم و جعلها داخلة فى الاشياء الثلثة تكلف و الاولى هو ترك المفطرات . و فيه انه يلزم حينئذ الدور اذ المفطرات هى مفسدات الصوم . ثم المراد بالوطىء الوطؤ الكامل فلا يشتمل وطىء بهيمة او ميتة بلا انزال كما فى النظم . و المقصود بالصبح اول زمان الصبح الصادق او انتشاره على الخلاف وهذا اوسع و الاول احوط . والمقصود بالمغرب زمان غيبوبة تمام جرم الشمس بحيث تظهر الظلمة فى جهة الشرق فانه قال صلى الله عليه و سلم اذا اقبل الليل من هذا فقد افطر الصائم اى اذا وجدت الظلمة حسا فى جهة الشرق فقد دخل فى وقت الفطر او صار مفطرا فى الحكم لان الليل ليس طرفا لليوم . و انما ادى الامر بصورة الخبر ترغيبا فى تعجيل الافطار كما فى فتح البارى . و قولهم مع النية اى قصد طاعة الله فى جزء من اجزاء الوقت المعتبر شرعا فخرج امساك الكافر و الحائض و النفساء و المجنون اذ لايتصور قصد الطاعة منهم ولا يخرج امساك الصبى لصحة

قصد الطاعة منه . وفيه اشارة . الى ان صوم ساعة مما يتقرب الى الله تعالى . والى ان النية لابد ان تجدد فی کل یوم لجمیع الصیامات و ذا بلا خلاف سوى رمضان فانه يصح بنية واحدة عند زفر رح . و الى ان من نوى اولا ثم لم يخطر ببـاله المدم الى المغرب يكون صـائما بالاجماع كمن لم ينو صوما ولا فطرا وهو يعلم انه من رمضان لم يكن صائما على الاظهر هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندى . (و اختلاف است علماء را كه صوم افضل است یا صلوة جمهور بر آنند که صلوة افضل است از جهت حديث و اعلموا ان خير اعمالكم الصلوة رواه ابوداود و غيره و در فضيلت صوم احاديث بسيار وارد است . در صحیح بخاری است که حق تعالى ميفرمايد صوم برای من است ومن جزا میدهم بوی ودر موطأ است كه هر حسنهٔ ابن آدم بده چند است تا هفتصد مکر روزه که آن برای من است و من جزامیدهم بروی چنانکه قدر و کیفیت آنرا جز من کسی نداند یا مطلع نکر دانم کسی را بران و آنکه فرموده که روزه برای من است و حال آنکه همه عبادات برای او است مقصود ازین زیادت تشریف و تکریم او است. ونیز کفته اند که عبادت کرده نشده است بصوم در حق غیر خدای تعالی و هیچ کافری در هیچ عصری عبادت نکرده بتان را بصوم که در شرع معهود است اکرچه بصورت نماز و سجده و نثار اموال و زیارت کردن و کردوی کشتن و امثال آنها تعظیم میکنند ونيز ريا را که شرك اصغر است در روزه راه نیست یعنی در فعل روزه که امساك است واکر بکوید که من روزه دارم ریا دران قول خواهد بود نه در نفس فعل صوم و کفته اند که استغناء از طعام و شراب و جماع از صفات ربوبیت است و چون تقرب جست بنده بدرکاه رب بآنچه از صفات اوست تعالی اضافت کردوی تعالی آنرا بخود هكذا فى مدارج النبوة) . و عند اهل الحقيقة هو الامساك عن الغير بنعت الفردية كما فى شرح القصيدة الفارضية . و فى الانسان الكامل اما الصوم فاشارة الى الامتناع عن استعمال مقتضيات البشرية ليتصف بصفات الصمدية فعلى قدر ما يمتنع اى بصوم عن مقتضيات البشرية تظهر آثار الحق فيه . و كونه شهرا كاملا اشارة الى الاحتياج فى ذلك الى مدة الحيوة الدنيا جميعها فلا تقول انى وصلت فلا احتاج الى ترك مقتضيات البشرية فينبغي للعبد ان يلتزم الصوم وهو ترك مقتضيات البشرية مادام فى دار الدنيا ليفوز بالتمكن من حقائق الذات الالهية انتهى . و در مجمع السلوك كويد صوم را سه مرتبه است . صوم عوام كه عبارت است از ترك اكل و شرب و جماع . و صوم خواص كه عبارت است از باز داشتن سمع و بصر و دست و پای و سائر اعضا از کناهان تا از هيچ عضوى كناهى نيايد صوم باشد والا نه . و صوم اخص الخواص عبارت است از باز داشتن دل از همم دنيه و از كار دنياويه وجميع ما سوى الله تعالى .

(صوم الوصال) بالاضافة هو صوم یومین او ثلثة بلا افطار کما فی المضمرات (و آنحضرت صلی الله علیه و سلم در بعضی از لیالی رمضان وصال کردی یعنی پیاپی روزه داشتی بی آنکه چیزی بخورد و بنوشد و افطار کند و صحابه‌را ازان بجهت رحمت و شفقت نهی فرمودی صحابه گفتند چون تو وصال میکنی چرا مارا ازان منع میکنی با آنکه همیشه مارا بمتابعت خود میخوانی . فرمود نیستم من مانند یکی از شما . و در روایتی آمده کدام یکی از شما مثل من است بدرستیکه من شب میکنم نزد پروردگار خود که پرورندهٔ منست میخوراند و می نوشاند مرا . و در روایتی آمده که مرا خورانندهٔ و نوشانندهٔ هست که می خوراند و می نوشاند مرا و علمارا اختلاف است درین طعام و شراب بعضی گفته‌اند که مقصود ازان طعام و شراب حسی است یعنی در هر شب طعام و شراب از بهشت می آمد که می خورد و می نوشید و این منافی صوم نیست زیراچه موجب افطار طعام و شراب دنیوی است و بعضی گفته‌اند که مقصود از طعام و شراب اینجا قوت روحانی است که الله تعالی افاضه مینماید و قائم مقام اکل و شرب میگردد . و مختار نزد اهل تحقیق آن است که مقصود غذای روحانی است که از ذوق و لذت ذکر و فیضان معارف الهی حاصل میشد و از غذای جسمانی مستغنی می شد و این معنی در محبتهای مجازی و مسرتهای صوری بتجربه رسیده است چه جای محبت حقیقی و مسرت معنوی . و علمارا در صوم وصال مر غیر آنحضرت‌را اختلاف است طائفهٔ میگویند جائز است مر کسی‌را که قادر است بران چنانکه صوم دوام سوای ایام منهیه . و اکثر بر آنند که جائز نیست و امام ابوحنیفه و مالك رحمهما الله بر این اند و امام شافعی مکروه فرموده و امام احمد میگوید که جائز است تا سحر و جمهور بر آنند که حرام است بر غیر وی صلی الله علیه و سلم . واز اهل سلوك آنهائیکه حریص‌اند بریاضت نفس افطار میکنند بکف آبی تا از حقیقت وصال بر آید هکذا فی مدارج النبوة .)

(صوم ایام البیض) هو صوم الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر و قیل من الرابع عشر کما فی الزاهدی و هو مکروه عند بعض و عن ابی یوسف رح انه مستحب کصوم الاثنین و الخمیس کذا فی جامع الرموز . (و شیخ عبدالحق دهلوی در مدارج النبوة آورده که آنحضرت صلی الله علیه و سلم در صوم ایام بیض تأکید تمام نمودی تا در سفر نیز روزه داشتی انتهی .)

فصل الواو

(الصحو) بالفتح و سکون الحاء فی اللغة خلاف السکر و عند اهل التصوف قد سبق مع ذکر الصحو الثانی و محو الجمع و الصحو بعد المحو فی لفظ الجمع و لفظ السکر .

(الصلوة) هى فعلة من صلى و انما كتب بالواو التى ابدل منها الا لف لان العرب تفخم
اى تميلها الى مخرج الواو ولم تكتب بها اى بالواو فى غير القرآن ثم هى اسم لمصدر غير
مستعمل و هو التصلية يقال صليت صلاة ولا يقال تصلية مأخوذة من الصلا و هو العظم
الذى عليه الاليتان . و ذكر الجوهرى ان الصلاة اسم من التصلية وكلاهما مستعملان بخلاف
الصلوة بمعنى اداء الاركان فان مصدرها لم يستعمل انتهى . (و قيل اصل الصلاة صلوة
بالتحريك قلبت و اوها الفا لتحركها و انفتاح ما قبلها و تلفظ بالالف و تكتب بالواو اشارة
الى الاصل مثل الزكوة و الحيوة و الربوا كذا فى كليات ابى البقاء) فقيل الصلوة حقيقة
لغوية فى تحريك الصلوين اى الاليتين مجاز لغوى فى الاركان المخصوصة لتحريك الصلوين
فيها استعارة فى الدعاء تشبيها للداعى بالراكع و الساجد فى التخشع و فى المغرب انما سمى الدعاء
صلوة لانه منها . و المشهور ان الصلوة حقيقة فى الدعاء لغة مجاز فى الرحمة لانها مسببة من
الدعاء وكذا فى الاركان المخصوصة لاشتمالها على الدعاء و ربما رجح لورود الصلوة بمعنى
الدعاء قبل شرعية الصلوة المشتملة على الركوع والسجود ولورودها فى كلام من لا يعرف الصلوة
بالهيئة المخصوصة . وقيل الصلوة مشتركة لفظية بين الدعاء والرحمة فيكون الاستغفار داخلا فى
الدعاء . وبعض المحققين على ان الصلوة لغة هو العطف مطلقا لكن العطف بالنسبة الى الله
سبحانه تعالى الرحمة و بالنسبة الى الملائكة الاستغفار وبالنسبة الى المؤمنين دعاء بعضهم لبعض
فعلى هذا تكون مشتركة معنوية و اندفع الاشكال من قوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون
على النبى ولا يحتاج فى دفعه الى ان يراد به معنى مجازى اعم من الحقيقى وهو ايصال النفع
فالايصال واحد و الاختلاف فى طريقه . و فى التاج الصلوة من الله الرحمة و من الملائكة
الاستغفار و من المؤمنين الدعاء و من الطير و الهوام التسبيح انتهى . اعلم ان معنى قولنا
صل على محمد عظمه فى الدنيا باعلاء ذكره و ابقاء شريعته و فى الآخرة بتضعيف اجره
و تشفيعه فى امته كما قال ابن الاثير و لذا لا يجوز ان يطلق بالنسبة الى غيره الا تبعا . وقيل
الرحمة و قيل معنى الصلوة على النبى الثناء الكامل الا ان ذلك ليس فى وسع العباد فامرنا
ان نوكل ذلك الى الله تعالى كما فى شرح التأويلات . و فى المغنى معناه العطف كما مر (فائدة)
الصلوة على النبي واجب شرعا و عقلا اما شرعا فلقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على
النبى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه و اما عقلا فلان استفادة القابل من المبدأ تتوقف على
مناسبة بينهما و هذه المقدمة ضرورية مذكورة فى براهين العلوم الحقيقية التى لا تتغير بتبدل
الملل و الاديان و ان وقع فيها نوع خفاء بالنسبة الى الاذهان القاصرة . الا ترى انه كلما
كانت المناسبة بين المعلم و المتعلم اقوى كانت استفادة المتعلم منه اكثر وكلما كان الحطب ايبس
كان اقبل للاحتراق من النار بسبب المناسبة فى اليبوسة ولذا كان الادوية اشد تأثيرا فى الابدان
المتسخنة و لهذه المقدمة امثلة لا تكاد تحصر ولا شك ان النفس الناطقة فى الاغلب منغمسة

فى العلائق البدنية اى متوجهة الى تدبير البدن و تكميله بالكلية مكدرة بالكدورات الطبيعية
الناشئة من القوة الشهوية و ذات المفيض عز اسمه فى غاية التنزه عنها فليست بينهما بسبب
ذلك مناسبة يترتب عليها فيضان كمال فلا جرم وجب علينا الاستعانة فى استفاضة الكمالات
من تلك الحضرة المنزهة بمتوسط يكون ذا جهتين التجرد والتعلق ويناسب بذلك كل واحد
من طرفيه باعتبار حتى يقبل ذلك المتوسط افيض عن المبدأ الفياض بتلك الجهة الروحانية
التجردية و تقبل انفس منه اى من ذلك المتوسط الفيض بهذه الجهة الجسمانيـة التعلقية
فوجب لنا التوسل فى استحصال الكمالات العلمية و العملية الى المؤيد بالرياستين الدينية
و الدنيوية مالك ازمة الامور فى الجهتين التجردية و التعلقية ، و الى اتباعه الذين قاموا
مقامه فى ذلك بافضل الفضائل اعنى الصلوة عليه اصالة و عليهم تبعا و الثناء عليه بما هو
اهله و مستحقه من كونه سيد المرسلين و خاتم النبيين و عليهم بكونهم طيبين طاهرين عن
رجس البشرية وادناسها ، فان قيل هذا التوسل انما يتصور اذا كانوا متعلقين بالابدان واما
اذا تجردوا عنها فلا اذ لاجهة مقتضية للمناسبة، قلنا يكفيه انهم كانوا متعلقين بها متوجهين
الى تكميل النفوس الناطقة بهمة عالية فان اثر ذلك باق فيهم و لذلك كانت زيارة مراقدهم
معدة لفيضان انوار كثيرة منهم على الزائرين كما يشاهده اصحاب البصائر ويشهدون به (وشيخ
عبدالحق دهلوى رحمةالله عليه در مدارج النبوة در بيـان وجـه وجوب صلوة على النبى
صلى الله عليه و سلم بر امت فرموده اند كه پيغمبر خدا صلى الله عليه و سلم احسان كرده است
در حق ما بهدايت و اميداست در آخرت بشفاعت لهذا امر كرد او تعالى بقضاى حق
وى كه بر ما است بنظر احسان وى كه در دنيا كرده است و امر كرد بتقرب و ارتباط باطنى
با او بملاحظهٔ رجاى شـفاعت ازو كه در عقبى خواهد بود و چون خداى تعـالى دانست
كه ما از اداى حق او بجهت آنكه در دنيا هدايت فرموده و هم از تحصيل تقرب او باميد
آنكه در عقبى شفاعت خواهد نمود عاجزيم امر كرد ما رابدعا كه بسـپاريم بخداى تعالى
و در خواهيم از او كه رحمت بفرسـتد بر او چنانچه لائق بجناب عظمت وى است صلى الله
عليه و سلم ، و اختلاف است در حكم صلوة بر آنحضرت مختار فرض است در عمر يكبار
بدليل صيغهٔ امر كه براى وجوب است مقتضى تكرار نيست، و بعضى گفته اند كه واجب است
اكثار آن بى تقييد وقت و بلا تعيين عدد زيراچه او تعالى امر فرموده است بآن و مرآنرا
وقتى معين و عددى مقرر نكردانيد پس واجب است بر ما كه حتى الوسع هرقدر كه توانيم
و هروقت كه دانيم بجـا آوريم ، و بعضى گفته اند كه واجب است هربار كه اسم شريف وى
مذكور شود، و بعضى علما گفته اند كه همين مختار است، و در مواهب گفته كه باين قائل است
طحاوى و جماعتى از حنفيه و جماعتى از شافعيه و مالكيه و استدلال كرده اند اين جماعت
بحديث رغم انف من ذكرت عنده فلم يصل على رواه الترمذى وصححه الحاكم و حديث

شقی عبد ذکرت عنده فلم یصل علی اخرجه الطبرانی و عن علی رضی الله عنه قال قال رسول الله علیه و سلم البخیل الذی ذکرت عنده فلم یصل علی رواه الترمذی زیرا که وعید بر ترك از علامات وجوب است و نیز فائدهٔ امر بصلوة بر آنحضرت مکافات احسان او است و احسان وی مستمر و دائم است پس واجب شود هر وقتی که ذکر کرده شود چنانکه نماز که شکر نعمتهای الهی است و نعمتهای الهی در هر زمان است پس واجب شد نماز در اوقات شریفه . اما جمهور علماء قول اول را ترجیح داده اند و فرموده اند که وجوب اکثار و نیز وجوب تکرار وقت ذکر آنحضرت سید ابرار از هیچ یکی از صحابه و تابعین منقول نیست پس این قول مخترع است . و بجهت آنکه متمسك درین باب قول او تعالی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه وسلموا تسلیما است و صیغهٔ امر موجب تکرار و مقتضی آن نیست بلکه محتمل تکرار هم نیست چنانکه در کتب اصول مصرح است و نیز در شرع هیچ عبادتی نیست که بدون تعیین وقت و عدد و مقدار واجب باشد و با جهالت آنها وجوب آن مستمر و دائم باشد و اگر در هر وقت ذکر آنحضرت واجب باشد لازم می آید که مؤذن و سامع اذان و مقیم و سامع اقامت را واجب باشد و هم بر قاریٔ چون بگذرد بآیتی که در وی ذکر آنحضرت است و نیز چون کسی کلمهٔ توحید و شهادتین بخواند یا بشنود خصوص کسیکه در اسلام داخل شود و کلمهٔ توحید و شهادت بخواند و امثال ایشان و حال آنکه از سلف و خلف اصلا منقول نیست و نیز ثنا و حمد حق تعالی هر وقت که ذکر کرده شود واجب نیست پس صلوة بر آنحضرت در هر وقت ذکر چگونه واجب باشد . وجواب داده اند از احادیث مرقومه که آنها بر سبیل مبالغه و تأکید است و در حق کسی وارد است که اصلا ترك کرده باشد . و بعضی گفته اند در هر مجلس ذکر یکبار واجب است اگرچه ذکر شریف مکرر شود . بعضی گفته اند واجب است در دعاء و بعضی گفته اند واجب است در نماز و این قول ابی جعفر محمد باقر است . و بعضی گفته اند واجب است در تشهد و این قول شعبی و اسحاق است . و بعضی گفته اند واجب است در آخر نماز پیش از سلام و این قول شافعی است . و بعضی گفته اند که واجب است وقتیکه آیت کریمهٔ یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما بخواند یا بشنود تا آنکه وقتیکه خطیب آیت شریفه را بخواند سامعین را واجب است که در دل خودها صلوة بر آنحضرت بفرستند زیراچه سکوت وقت خطبه واجب است پس لا اقل از دل بخوانند . اما جمهور علماء بر آنند که در عمر یکبار واجب است و در مقامات مرقومه واجب نیست بلکه در بعضی جا سنت مؤکده و بعضی جا مستحب است . و تحقیق آن است که بعد ذکر اسم خدای تعالی و حمد و ثنای او و تلاوت قرآن صلوة بر آنحضرت افضل از کار است و فضائل و فوائد و نتائج و عوائد آن خارج از حصر و عد و بیرون از بیان

وحداست و بجمیع خیرات و حسنات و مثوبات و برکات دنیا و آخرت‌را شامل است و دلیل و حجت بر افضلیت آن قول او تعالی است که فرمود ان الله و ملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما که او تعالی بذات شریف خود در اهتمام می فرماید و تمام ملائک در آن متابعت می نمایند و بر سبیل استمرار و دوام با آن عمل می‌فرمایند چنانکه صیغهٔ یصلون بآن ناطق‌است تا آنکه هر مؤمن را امر فرموده که هرگاه خدای‌تعالی وفرشتگان او بر پیغمبر درود می‌فرستند شمارا نیز واجب است که اتباعاً و اقتداءً صلوة بر آنحضرت بفرستید و چون که حقوق پیغمبر بر شما متحقق است واجب بر شما که ورای صلوة مرقومه زیاده نیز بتاکید آن بفرستید و آن سلام است و چگونه افضل نباشد و حال آنکه حضرت عزت ده بار رحمت می‌فرستد بر کسیکه یکبار درود فرستد بر آنحضرت . لما روی عن ابی هریرة رضی الله تعالی عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه و سلم من صلی علی واحدة صلی الله علیه عشرا رواه مسلم . و عن انس رضی الله تعالی عنه من صلی علی صلوة واحدة صلی الله علیه عشر صلوات و حطت عنه عشر خطایات و رفعت له عشر درجات رواه النسأی . و از ابو طلحه مروی است که گفت بر آمد رسول خدای روزی و حال آنکه دیده میشد اثر سرور در بشرهٔ مبارك وی گفتند یارسول‌الله امروز اثر ذوق و سرور بر چهرهٔ پر نور تابان‌است بسبب چیست فرمود جبریل آمد و گفت آیا راضی نمیکرد اند ترا یامحمد که پروردکار تو میکوید که صلوة نفرستد بر تو هیچ یکی از امت تو مگر آنکه بفرستم من بروی ده صلوة و سلام . و در حدیث دیگر آمده که کسی که صلوة فرستد بر من صلوة فرستد خدای‌تعالی بروی تا وقتیکه صلوة میفرستد بر من پس اختیار دارد بنده کم کند بنده یا بیش . میکوید مؤلف که در هفتاد منحصر نیست بلکه ازان هم بیشتراست بر اندازهٔ تقوی و محبت و اخلاص و در تخییر میان قلت و کثرت نوعی از تهدیداست زیرا که تخییر بعد از اعلام بوجود خیر در مخیر به متضمن تحذیراست از تفریط و تقصیر در آن . و از ابن مسعود آمده که فرمود آنحضرت صلی الله علیه و سلم نزدیك ترین مردم بمن بروز قیامت بیشترین ایشان‌است در فرستادن درود بر من . و در حدیث دیگر آمده‌است که فرمود ناجی ترین مردم از اهوال و شرور روز قیامت بیشترین شما‌است در صلوة فرستادن بر من . و از ابو بکر صدیق منقول‌است که درود فرستادن بر پیغمبر صلی الله علیه و سلم کاهنده تر و پاك کننده تر است گناهان‌را از آب سرد کننده مر آتش‌را . و بالجمله صلوة بر آنحضرت منبع انوار و برکات و مفتاح تمام خیرات و مصدر کمال حسنات ومظهر سعادات است واهل سلوك‌را در آمدن ازین باب موجب فتح ابواب‌است . و بسیار مشایخ فرموده اند که در وقت فقدان شیخ کامل که تربیت و ارشاد راه سداد کند التزام صلوة بر آنحضرت طریق

موصل است مر طالب صادق و مريد واثق را . و هر كه بسيار فرستد صلوة بر آنحضرت بيند اورا درخواب و بيدارى . ومشايخ شاذليه كه از شعب طريقت قادريه است فرموده اند كه طريق سلوك و تحصيل معرفت و قرب الٓهى در زمان فقدان وجود ولى كامل و مرشد هادى التزام ظاهر شريعت بادامت ذكر و فكر و كثرت صلوة بر آنحضرت است كه از كثرت صلوة نورى در باطن پيدا شود كه بدآن راه نمايد وفيض وامداد از آنحضرت بى واسطه برسد . و بعضى ترجيح و تفضيل داده اند صلوة را بر ذكر از حيثيت توسل و استمداد اگرچه از حيثيت ذات ذكر اشرف و افضل است هذا خلاصة ما فى مدارج النبوة و شرح المشكوة و شرح سفر السعادة) (و فى كليات ابى البقاء و كتابة الصلوة فى اوائل الكتاب قد حدثت فى اثناء الدولة العباسية و لهذا وقع كتاب البخارى و غيره من القدماء عاريا عنها) . ثم الصلوة عند الفقهاء عبارة عن الاركان المخصوصة من التحريمة و القيام و القراءة و الركوع و السجود و القعود . و الصلوة المطلقة هى التى اذا اطلقت لفظة الصلوة و لم تقيد شملتها فصلوة الجنازة و الصلوة الفاسدة كصلوة التطوع راكبا فى المصر ليستا بصلوة مطلقة اذ لو حلف لا يصلى لا يحنث بها . وقيل هى صلوة ذات ركوع و سجود و هذا بظاهره لا يتناول صلوة المؤمى المريض و الراكب فى السفر كذا فى البرجندى . و الصلوة عند الصوفية عبارة عن واحدية الحق تعالى و اقامة الصلوة اشارة الى اقامة ناموس الواحدية بالاتصاف بسائر الاسماء والصفات . فالوضوء عبارة عن ازالة النقائص الكونية . وكونه مشروطا بالماء اشارة الى انها لا تزول الا بظهور آثار الصفات الالٓهية التى هى حيوة الوجود لان الماء سر الحيوة . و كون التيمم يقوم مقام الطهارة للضرورة اشارة الى التزكى بالمخالفات و المجاهدات و الرياضات فهذا و لو تزكى عسى ان يكون فانه انزل درجة ممن جذب عن نفسه فتطهر من نقائصها بماء حيوة الازل الالٓهى و اليه اشار عليه السلام بقوله آت نفسى تقويها و زكها انت خير من زكاها اى الجذب الالٓهى لانه خير من التزكى بالاعمال والمجاهدات . ثم استقبال القبلة اشارة الى التوجه فى طلب الحق . ثم النية اشارة الى انعقاد القلب فى ذلك التوجه . ثم تكبيرة الاحرام اشارة الى ان الجناب الالٓهى اكبر و اوسع مما عسى ان يتجلى به عليه فلا تعبده بمشهد بل هو اكبر من كل مشهد ومنظر ظهر به على عبده فلا انتهاء له . و قراءة الفاتحة اشارة الى وجود كماله فى الانسان لان الانسان هو فاتحة الوجود فتح الله به اقفال الموجودات . فقراءتها اشارة الى ظهور الاسرار الربانية تحت الاستار الانسانية . ثم الركوع اشارة الى شهود انعدام الموجودات الكونية تحت وجود التجليات الالٓهية . ثم القيام عبارة عن مقام البقاء ولذا تقول فيه سمع الله لمن حمده و هذه كلمة لا يستحقها العبد لانه اخبر عن حال الٓهى فالعبد فى القيام الذى هو اشارة الى البقاء خليفة الحق تعالى و ان شئت قلت عينه ليرتفع الاشكال فلهذا اخبر عن حال نفسه

بنفسه اعنی ترجم عن سماع حقه ثناء خلقه وهو فی الحالین واحد غیر متعدد [۱]. ثم السجود عبارة عن سحق آثار البشرية و محقها باستمرار ظهور الذات المقدسة. ثم الجلوس بين السجدتين اشارة الى التحقق بحقائق الاسماء و الصفات لان الجلوس استواء فى القعدة وذلك اشارة قوله الرحمن على العرش استوى. ثم السجدة الثانية اشارة الى مقام العبودية وهو الرجوع من الحق الى الخلق. ثم التحيات فيها اشارة الى الكمال الحق والخلق لانه عبارة عن ثناء على الله تعالى و سلام على نبيه و على عباده الصالحين و ذلك هو مقام الكمال فلا يكمل الولى الا بتحققه بالحقائق الالهية و باتباعه لمحمد صلى الله عليه و آله و سلم و بتأدبه بسائر عباد الله الصالحين كذا فى الانسان الكامل.

(صلوة الضحى) بمعنى نماز چاشت است بدانكه متعارف ميان مردم در اول نهار از نوافل دو نماز است. يكى در اول روز بعد از طلوع آفتاب و بلند شدن وى قدر يك دو نيزه و اين را صلوة الاشراق كويند. ديكر بعد از بلند شدن آفتاب مقدار ربع آسمان تا انتصاف آن و اين را صلوة ضحى و نماز چاشت كويند. و در اكثر احاديث همين اسم صلوة الضحى شامل هر دو نماز در هر دو وقت آمده. و در بعضى احاديث صلوة الاشراق. و در تفسير بيضاوى آورده كه آنحضرت كذارد نماز ضحى را و كفت هذه صلوة الاشراق و آن در آمدن آنحضرت در خانهٔ ام هانئ روز فتح مكه در وقت چاشت بود. و در حديث آمده كه هر كه ميكذارد نماز فجر در جماعت پستر بنشيند براى ذكر خدا تا طلوع كند آفتاب و بكذارد دو ركعت را باشد او را مثل اجر حج و عمره و بصحت رسيده كه حضرت پيغمبر صلى الله عليه وسلم در هر دو وقت نماز كرده و امت را بدان ترغيب نموده و ظاهر آن است كه اين يك وقت است و يك نماز كه اول وى اشراق است و آخر وى تا قبل انتصاف نهار و چون در بعضى اوقات در هر دو وقت نماز كذارد از اينجا كمان برند كه مكر اينجا دو وقت و دو نماز است. و آنچه كفته اند كه علما را اختلاف است در صلوة ضحى بعضى اثبات كرده و بعضى نفى نموده و بعضى سنت كفته و بعضى بدعت پس ظاهر آنست كه اين اختلاف در نماز اخير است كه آنرا نماز چاشت ميكويند نه در نماز اول كه آنرا نماز اشراق مى نامند چه اين را بعضى از سنن مؤكده دانسته اند. و احاديث در عدد ركعات مختلف آمده در بعضى روايات دو ركعت آمده و در بعضى شش و در بعضى هشت و در بعضى ده و در بعضى دوازده و بر هر كدام ثوابهاى عظيم وارد كشته. و در مواهب لدنيه كفته كه وارد شده است در نماز چاشت احاديث كثيرهٔ صحيحهٔ مشهوره تا آنكه اخبار درين باب بدرجهٔ تواتر معنوى رسيده و كفته اند كه اين نماز انبياى سابقين است

[۱] ولا يخفى ان ماقاله بعد قوله و ان شئت مقام و حدة الوجود لايفهم حقيقته الا من هو واصل الى هذا المقام ولا ينبغى اذيتنوه كل احد بما سمع عمن هو سواه بل هو بالنسبة اليه من المتشابهات (المصححه)

که پیش از آنحضرت بوده اند هکذا فی مدارج النبوة فی بیان عبادات النبی . ودر ذکر فتح مکهٔ معظمه مذکور است که تحقیق آنست که گذاردن نماز چاشت از آنحضرت دائمی نبوده اما نمازی که آنرا نماز اشراق گویند دائم بود و بر سر تأکید بود انتهی من مدارج النبوة .

(الصلوة الوسطى) نماز میانه کنایه از فضیلت آنست و در تعیین صلوة وسطی اختلاف است نزد حضرت عایشه و زید بن ثابت رضی الله عنهما نماز ظهر است بجهت آنکه پیش ازان دو نماز است یکی لیلی و دیگر نهاری یعنی عشاء و فجر و پس ازوی نیز دو نماز بهمین صفت است یعنی عصر ومغرب وبعضی حدیث مؤید قول ایشان است . ونزد علی وابن عباس رضی الله عنهما نماز صبح است زیراچه آن درمیان دو نماز روز ودو نماز شب است ونماز صبح حد مشترك است میان آنها زیراچه وقت آن من وجه روز است یعنی در اعتبار شرع بجهت آنکه اعتبار روز در شرع از ابتدای وقت صبح صادق است . ومن وجه شب است یعنی در اعتبار لغت وعرف زیراچه اعتبار روز در عرف ولغت از طلوع آفتاب است . اما نزد اکثر علماء از صحابه و تابعین و ابو حنیفه و احمد رضوان الله علیهم و جز ایشان نماز عصر است پس در قرآن مجید نیز محمول بر این خواهد بود یعنی قوله تعالى حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى و دلائل ایشان احادیث بسیار است منجملهٔ آن عن علی رضی الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال يوم الخندق حبسونا عن الصلوة الوسطى صلوة العصر ملأ الله بيوتهم و قبورهم ناراً متفق عليه پس درین صورت مجال اختلاف نماند و غالبا اختلافیکه در میان صحابه و تابعین رضوان الله علیهم در تعیین آن واقع است پیش از شنیدن این حدیث بود باجتهاد خود که در تأویل قرآن مجید کرده بودند وبعد از ثبوت حدیث متعین شد که مرام نماز عصر است هکذا فی شرح المشکوة للشیخ عبد الحق الدهلوی .

(صلوة التسبيح) فی المشكوة عن ابن عباس رضی الله عنه ان النبی صلى الله عليه وسلم قال للعباس بن عبد المطلب يا عباس يا عماه الا اعطيك الا امنحك الا اخبرك الا افعل بك عشر خصال اذا انت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك اوله و آخره قديمه و حديثه خطاءه وعمده صغيره و كبيره سره و علانيته ان تصلى اربع ركعات تقرؤ فى كل ركعة فاتحة الكتاب و سورة فاذا فرغت من القراءة فى اول ركعة و انت قائم قلت سبحان الله و الحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر خمس عشرة مرة ثم تركع فتقولها وانت راكع عشرا ثم ترفع رأسك من الركوع فتقولها عشرا ثم تهوى ساجدا فتقولها وانت ساجد عشرا ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرا ثم تسجد فتقولها عشرا ثم ترفع رأسك فتقولها عشرا فذلك خمس و سبعون فى كل ركعة تفعل ذلك فى اربع ركعات ان استطعت ان تصليها فى كل يوم

مرة افعل فان لم تفعل ففي كل جمعة مرة فان لم تفعل ففي كل شهر مرة فان لم تفعل ففي كل سنة مرة فان لم تفعل ففي عمرك مرة انتهى من المشكوة . و شيخ عبد الحق دهلوى در شرح حديث مذكور فرموده اند مشهور و معمول در صلوة تسبيح همين طريق است كه مذكور شد فرمود آنحضرت صلى الله عليه وسلم عم خود عباس را رضى الله عنه كه بياموزم ترا چيزى كه كفارهٔ ده نوع از ذنوب گردد پس من اوله و آخره بيان آن فرمود پس مرام بعشر خصال بر اين وجه انواع ذنوب باشد كه در حديث معدود اند . و بعضى گفته كه مرام بعشر خصال تسبيحات است و آن سواى قيام ده ده بار اند . و در روايت ترمذى باين طريق آمده كه پانزده بار بعد از ثناء پيش از تعوذ و تسميه و ده بار بعد از قرات تا آخر اركان و بعد از سجده تسبيح نيست و مخير است كه بيك سلام بگذارد يا بدو سلام وموافق مذهب امام اعظم بيك سلام است . واين حديث را بسيارى از علماى محدثين تصحيح نموده اند و از زمان سلف از تابعين و من بعدهم الى يومنا هذا معمول و مشهور است و مشائخ طريقت بدان وصيت كرده اند . و شيخ جلال الدين سيوطى در عمل اليوم و الليلة گفته كه بخواند در ركعات صلوة تسبيح سورهٔ الهيكم التكاثر والعصر و الكافرون و الاخلاص و بايد كه تسبيحات مذكوره كه در ركوع و در سجود بخواند بعد از تسبيح ركوع و سجود كه در جميع نمازها خوانده مى شود بخواند وهمچنين بعد از ركوع سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد را خوانده تسبيحات مذكوره را بخواند ودر تشهد اين نماز بعد التحيات پيش از سلام اين دعا آمده است يعنى اللهم انى اسئلك توفيق اهل الهدى و اعمال اهل اليقين و مناصحة اهل التوبة و عزم اهل الصبر و جد اهل الخشية و طلب اهل الرغبة و تعبد اهل الورع و عرفان اهل العلم حتى القاك اللهم انى اسئلك مخافة تحجزنى عن معاصيك حتى اعمل بطاعتك عملا استحق به رضاك و حتى اناصحك بالتوبة خوفا منك و حتى اخلص لك النصيحة حياء منك و حتى اتوكل عليك فى الامور و حسن ظنى بك سبحان خالق النور انتهى من الشرح للشيخ المرحوم ملخصا .

(**صلوة الاستخارة**) فى المشكوة فى باب التطوع عن جابر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة فى الامور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن يقول اذا هم احدكم بالامر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل اللهم انى استخيرك بعلمك و استقدرك بقدرتك و اسئلك من فضلك العظيم فانك تقدر و لا اقدر و تعلم و لا اعلم و انت علام الغيوب اللهم ان كنت تعلم ان هذا الامر خير لى فى دينى و معاشى و عاقبة امرى اوقال فى عاجل امرى و آجله فاقدره لى ويسره لى ثم بارك لى فيه و ان كنت تعلم ان هذا الامر شر لى فى دينى و معاشى و عاقبة امرى او قال فى عاجل امرى و آجله فاصرفه عنى و اصرفنى

عنه و اقدرلی الخیر حیث کان ثم رضنی به قال و یسمی حاجته رواه البخاری ،
و شیخ عبدالحق دهلوی آنچه در شرح این حدیث آورده که خلاصهٔ آن این است
که آنحضرت تعلیم میکرد صحابه را دعای استخاره و نماز آنرا چنانچه تعلیم میکرد ایشان را
سورهٔ از قرآن که می فرمود آنحضرت چون قصد کند یکی از شما بکاری یعنی کاری که نادر
باشد وجود آن و اعتناء باشد بحصول آن مثل سفر و عمارت و تجارت و نکاح و خرید
و فروخت شیٔ معتدبه نه مانند اکل و شرب معتاد و خرید و فروخت اشیاء حقیره بعد
از آنکه از قبیل مباح باشد و تردد بود در خیریت و شریت آن پس دو رکعت نماز نفل
به نیت استخاره بگذارد ، و در حدیث دیگر آمده که بخواند از قرآن آنچه میسر شود ،
و در بعض روایات تخصیص به قل یا ایها الکافرون و قل هو الله احد نیز آمده وماثور
از سلف نیز همین است انتهی ،

(صلوة الحاجة) فی المشکوة فی باب التطوع عن عبدالله بن ابی او فی قال قال رسول الله
صلی الله علیه و سلم من کانت له حاجة الی الله او الی احد من بنی آدم فلیتوضأ فلیحسن
الوضوء ثم لیصل رکعتین ثم لیثن علی الله تعالی ثم لیصل علی النبی ثم لیقل لااله الاالله
الحلیم الکریم سبحان الله رب العرش العظیم و الحمدلله رب العالمین اسئلك موجبات رحمتك
و عزائم مغفرتك و الغنیمة من کل برو السلامة من کل اثم لاتدع لی ذنبا الا غفرته ولاهما
الا فرجته ولا حاجة لك فیهارضی الا قضیتها یاارحم الراحمین رواه الترمذی وابن ماجة ،
و فی الحموی حاشیة الاشباه فی البحث الثالث فی النیة عن عثمان بن حنیف ان رجلا ضریر
البصراتی النبی صلی الله علیه وسلم فقال ادع الله لی ان یعافینی قال ان شئت دعوت و ان شئت
صبرت فهو خیر لك قال فادعه فامره ان یتوضأ فیحسن وضوءه و یدعو بهذا الدعاء اللهم
انی اسئلك و اتوجه الیك بنبیك محمد نبی الرحمة یا محمد انی توجهت بك الی ربی فی حاجتی
هذه لتقضی لی اللهم فشفعه فیّ رویاه و ایضا رواه الترمذی کذا فی شرح المنیة لابراهیم
الحلبی انتهی من الحموی ،

(صلوة التهجد) و آنرا صلوة اللیل نیز گویند بدانکه در نماز شب از آنحضرت
صلی الله علیه و سلم روایات مختلفه آمده و در هروقتی بنوعی گذارده و مصلی مخیر است
در آن بهر نوعی که تمسك کند شرف اتباع دریابد و اگر در اوقات مختلفه بهر نوعی از آن
دست دهد اوفق و انسب باشد سیزده و یازده و نه و هفت و پنج و از سیزده بیشتر نبود
و این همه اعداد طاق بجهت دخول و تر است پس بر این تقدیر صلوة لیل کم از دو و زیاده
از ده نخواهد بود و این نماز بر آنحضرت فرض بود هکذا فی شرح المشکوة للشیخ عبد
الحق ، واصل تهجد و شب بیداری بی تعیین مدت و بی تعیین عدد رکعات و بی تعیین

قدر قراءت مسنون مؤكد است و عمل آنحضرت وصحابه بحسب قوت و استعداد ونشاط مختلف مانده . و در بعضی روایات وارد است که هر که دو آیت آخر سورهٔ بقره را در نماز تهجد بخواند او را کفایت میکند و نیز وارد است که آنحضرت فرمودند آیا از شما نمی تواند شد که سوم حصهٔ قرآن هر شب خوانده باشد صحابه عرض کردند که سیوم حصهٔ قرآن هر شب بسیار دشوار است فرمودند که سورهٔ قل هو الله احد برابر سوم حصهٔ قرآن است در ثواب و لهذا اکثر مشایخ این سوره را در نماز تهجد اکثر اوقات معمول داشته اند واین را چند طریق است . اول آنکه بعد از سورهٔ فاتحه در هر رکعت سه بار این سوره را بخوانند . دوم آنکه در رکعت اول دوازده بار خوانند و بعد ازان یك یك بار در هر رکعت کم کنند تا آنکه در رکعت اخیر که دوازدهم است یکبار خوانده شود . سیوم آنکه در رکعت اول یکبار بعد ازان در هر رکعت یك یك بار بیفزایند تا در رکعت اخیر که دوازدهم است دوازده بار واقع شود اما نزد فقهاء این طریق مقبول نیست زیراچه رکعت دوم از رکعت اول دراز تر میگردد و این ترك افضل است . و بعضی مشایخ در هر رکعت سورهٔ مزمل را با سورهٔ اخلاص ضم کنند . و از خواجه نقشبند منقول است که یاران خود را بخواندن سورهٔ یس در نماز تهجد می فرمودند و ارشاد می کردند که چون درین نماز سه دل جمع شود مطلب حاصل شود اول دل شب که نیم شب است دوم دل قرآن که سورهٔ یس است سوم دل مرد با ایمان که دران مصروف است هکذا فی التفسیر العزیزی .

فصل الباء

(الصبا) بفتح صاد و باء موحده و قصر الف بادی که از طرف مشرق آید در فصل بهار . و در تذکرة الاولیاء مذکور است صبا بادیست که از زیر عرش میخیزد و آن بوقت صبح می وزد بادی لطیف و خنك است نسیمی خوش دارد و گلها ازان بشکفد وعاشقان راز با او گویند . و در اصطلاح عبد الرزاق کاشی صبا نفحات رحمانیه که از جهت مشرق روحانیات می آید کذا فی کشف اللغات . و در شرح اصطلاحات صوفیهٔ ابن عطار میگوید که صبا صولت و رعب روح است و استیلاء آن بحیثیتی است که صادر شود از شخصی چیزی که موافق شرع و عقل است . و دبور که ذکر یافت مقابل اینست کذا فی لطائف اللغات (در مدارج النبوة مذکور است که صبا بادی است که مهب آن از مطلع ثریا تا بنات النعش است و مقابل آن دبور است . و شمال بفتح شین و گاهی بکسر نیز خوانده میشود بادی است که از جانب شمال بجانب جنوب وزد . و صحیح آنست که بادی که مهب وی میان مطلع شمس و بنات النعش باشد و آنحضرت صلی الله علیه و سلم فرمود نصرت بالصبا و اهلکت عاد بالدبور . و قصهٔ آن باین وجه است که روز خندق آنحضرت دعاء کرده باین

دعاء يا صريخ المكروبين و يا مجيب المضطرين اكشف همى وغمى و كربى ترى ما نزل بى و باصحابى پس مستجاب شد دعاء و فرستاد حق تعالى جماعة از ملائكه را تا طنابهاى خيمهاى ايشان مى بريدند و ميخهارا ميكنديدند و آتش هارا مى كشتند و ترسى و رعبى در دلهاى ايشان پيدا شد كه غير از فرار چاره نديدند پس آمد باد صبا و كنديد ميخهارا و انداخت خيمهارا و بر زمين افكند ديكهارا وريخت بر روى ايشان خاكرا و انداخت سنكريزهارا و مى شنيدند در هر كوشهٔ ازمعسكر خود تكبير را پس كريختند شباشب و كذاشتند بارهاى كران را ٠ وشيخ عماد الدين در تفسير خود آورده كه اكر نه آن بودى كه از خداوند تعالى محمد را رحمة للعالمين آفريده آن باد صبا بر ايشان اشد بودى از باد عقيم كه بر عاديان فرستاد ٠ و ابن مردويه در تفسير خويش از ابن عباس رضى الله تعالى عنه نكتهٔ غريب آورده كه در ليلة الاحزاب باد صبا با باد شمال كفت بيا تا برويم و رسول خدا را يارى دهيم باد شمال كفت در جواب باد صبا ان الحرة لا تسير بالليل زن اصيل سير نميكند درشب پس حق تعالى برباد شمال غضب كرده وى را عقيم كردانيد پس بادى كه دران شب نصرت رسول خدا صلى الله عليه و سلم كرد باد صبا بود و لهذا فرمود نصرت بالصبا انتهى من المدارج ٠)

(الصدى) بالفتح فى اللغة آواز كوه و سراى و مانند آن كما فى الصراح ٠ قال الحكماء الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جبلا او جسما املس كجدار و نحوه و رجع بسبب مصادمة الجسم له و صرفه الى خلف رجع ذلك الهواء القهقرى فيحدث فى الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالاول و هو الصدى المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقاوم و بعده ٠ ومثل الرجوع المذكور برجوع الكرة المرمية الى الحائط ٠ وقال الامام الرازى لكل صوت صدى لكن قد لايحس به ٠ اما لقرب المسافة بين الصوت و عاكسه فلا يسمع الصوت و الصدى فى زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما فيحس بهما على انهما صوت واحد كما فى الحمامات و القباب الملس الصقيلة جدا واما لان العاكس لايكون صلبا املس فيكون الهواء الراجع كالكرة التى ترمى الى شئ لين فانه لايكون نبوها عنه الامع ضعف فيكون رجوع الهواء عن ذلك العاكس ضعيفا ولذلك كان صوت المغنى فى الصحراء اضعف منه فى المسقفات و ان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف فى بحث المسموعات ٠

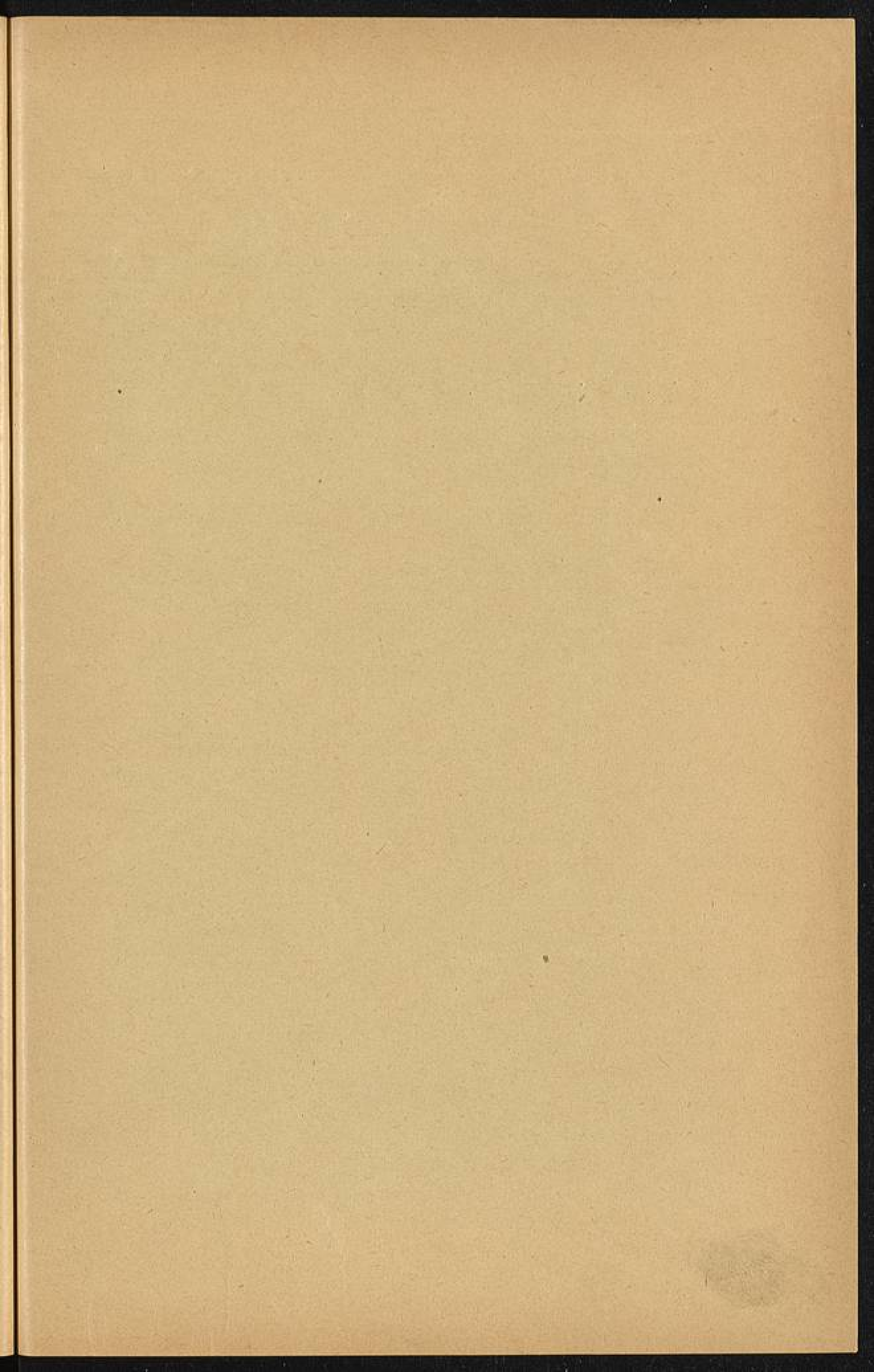
(صفاء الذهن) هو عبارة عن استعداد النفس لاستخراج المطلوب بلا تعب كذا فى الجرجانى ٠

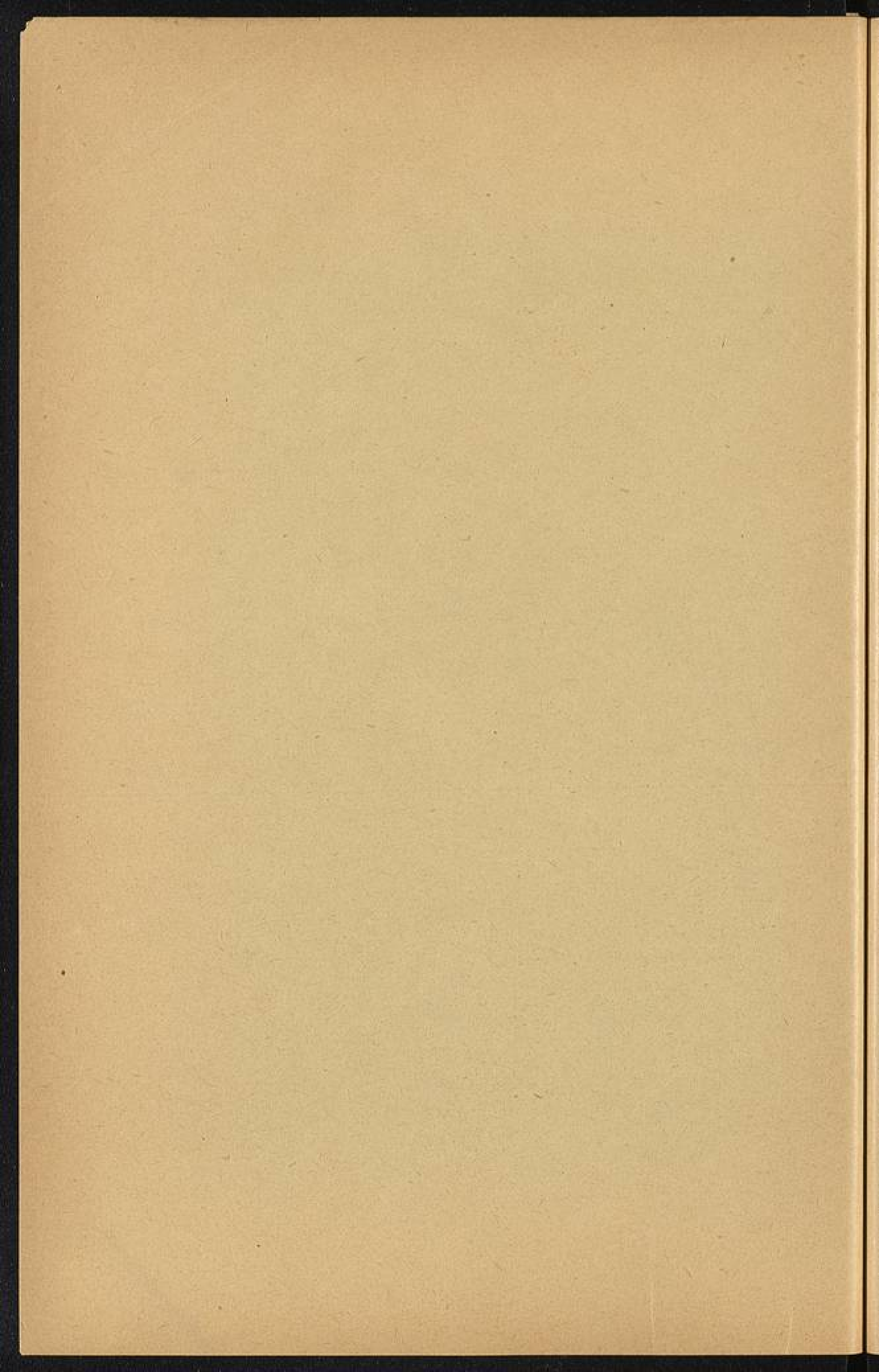
(الصفى) هو شئ نفيس من الغنائم استصفاه النبى صلى الله عليه و سلم لنفسه قبل القسمة كسيف او فرس او امة كذا فى الجرجانى .

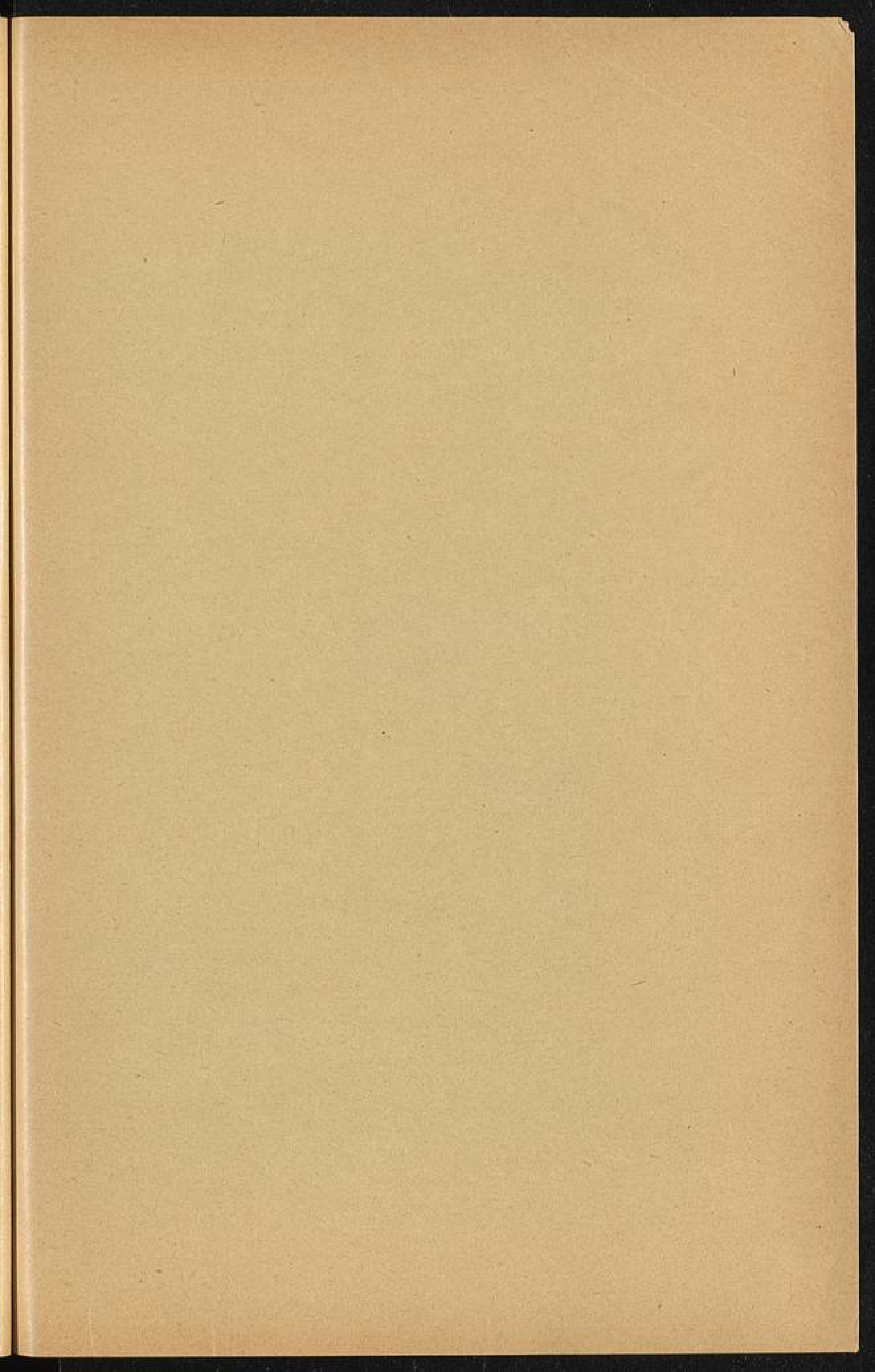
(الصداء) بالمد در اصطلاح متصوفه اندك پوششى كه از ظلمت هيئة نفس بروجه دل باشد و محجوب كرداند دل را از قبول حقائق و تجليات انوار تا اكر در سوراخ دل برسد بحد حرمان در آيد كذا فى كشف اللغات .

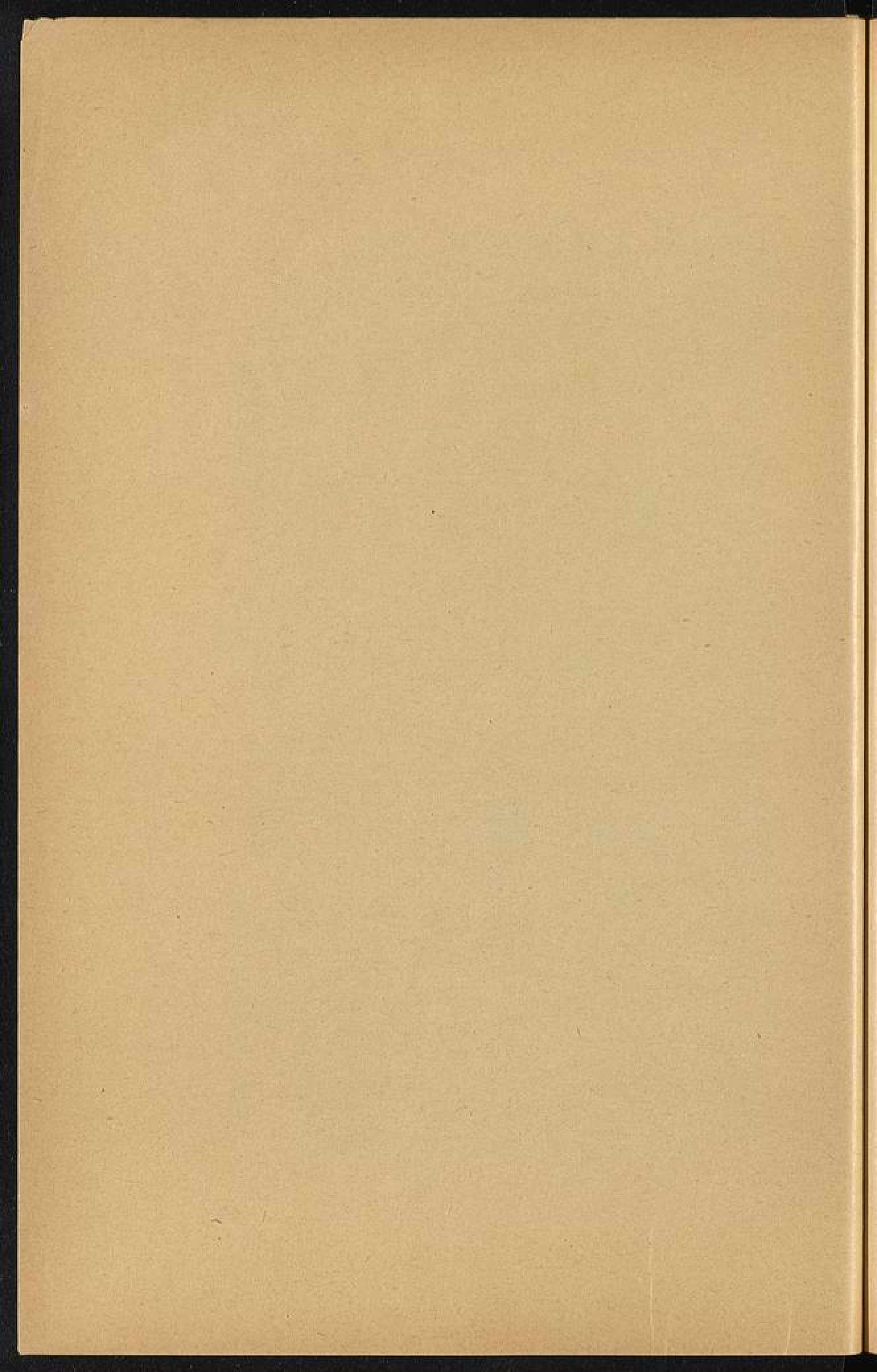
(الاصطفاء) نزد سالكان خالص اجتباء را كويند وقد سبق فى فصل الياء من باب الجيم .

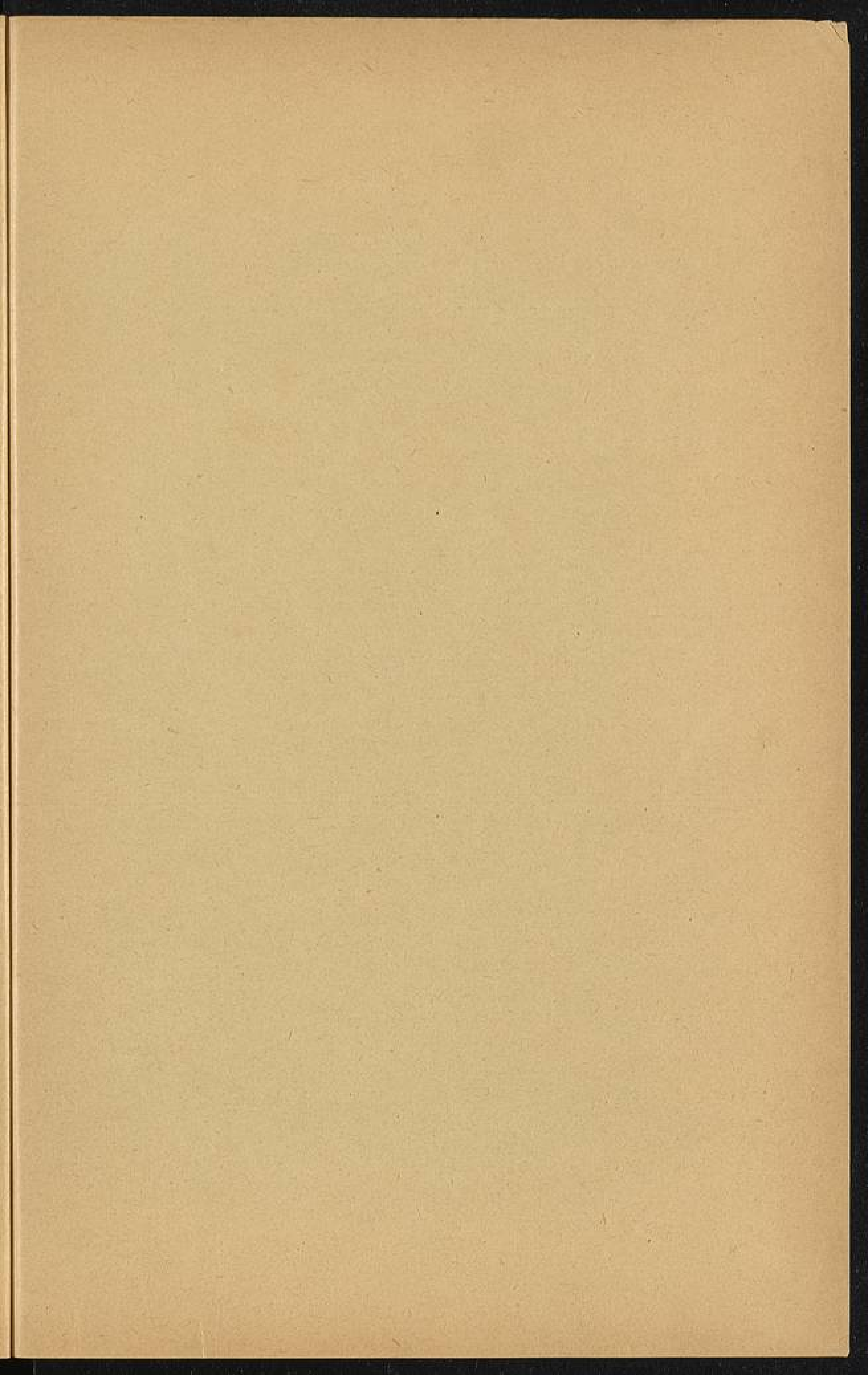
تم الجلد الاول ويليه الجلد الثانى بحسن توفيقه تعالى و براعة هدايته











﴿ وما وقع من زلل القلم فى نسخة كشاف اصطلاحات الفنون متبين ﴾

﴿ من هذا الجدول ﴾

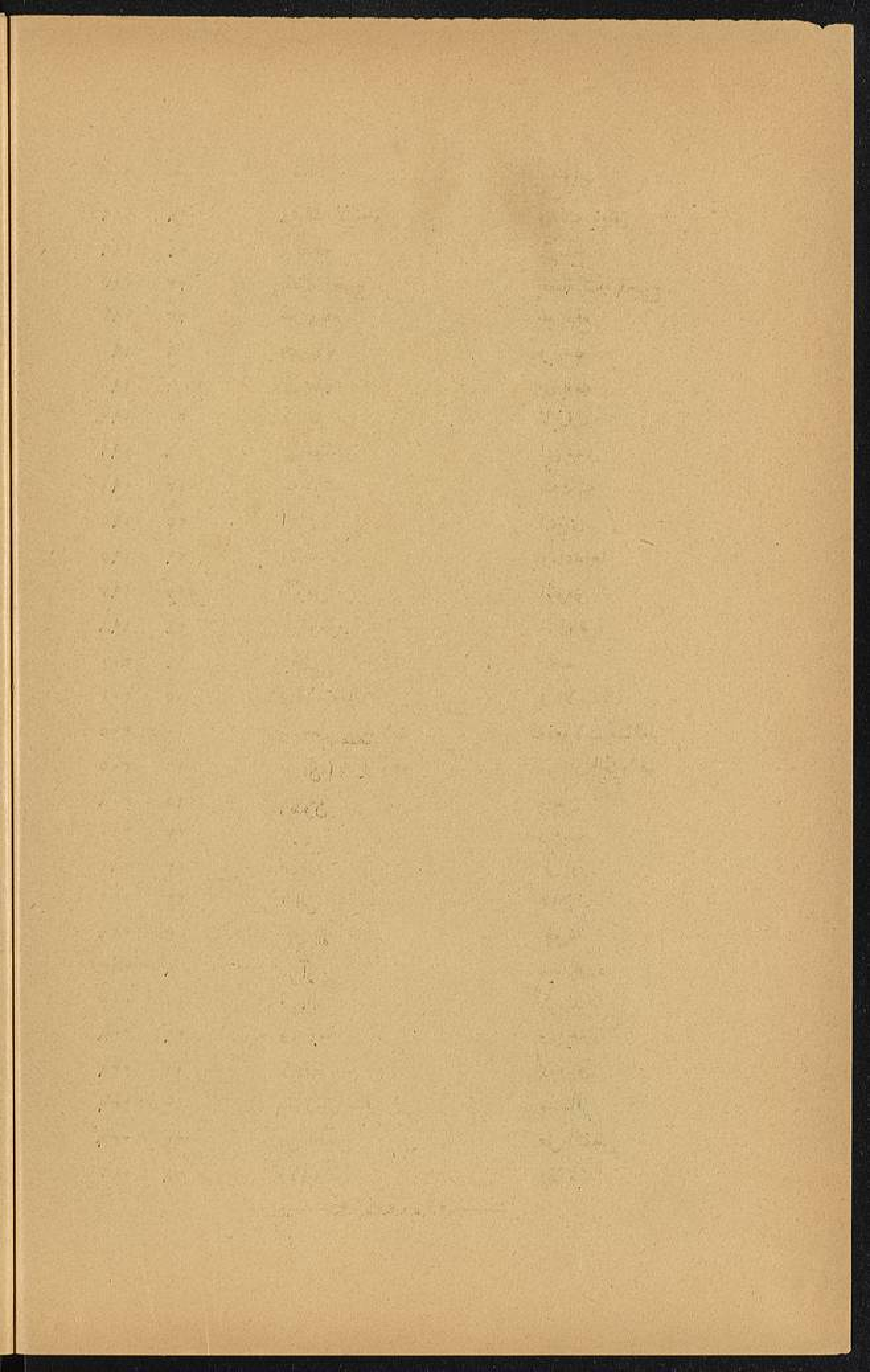
صحيفه	سطر	خطا	صواب
فى الظهر	٧	لايلزم	لما يلزم
٥	١٦	وايضا مما يقال هكذا فى الاصل صوابه	وايضا المراد مما الخ
٥	٢٧	كما يقتضيه	كما يقتضيه
٧	٦	هذا	ههنا
١٢	١٤	عن المبحوث عنها فى العلم هكذا فى الاصل صوابه	عن المبحوث فى العلم
١٢	١٩	لاحتياجيا	لاحتياجها
١٣	٢٥	ان يصدبها	ان يصدر بها
١٨	١٠	اصابوا	صابوا
٢٠	٢٢	بروى كرده آند	بروى كرده اند
٢٣	١٠	كالاعلام	كالاعلال
٢٣	٢٢	وقد	وقد
٢٤	١٩	تنبيه	تنبيها
٣٠	١	احدهما	احدها
٣١	٢٨	ان لامطمع	اذلا مطمع
٣٢	٢٧	الى يارخ	الى تاريخ
٣٤	١٠	الى الفقه ولفظ الخ	الى الفقه على التحقيق ولفظ الخ
٣٦	٢٩	الشريعة	الشرعية
٤٥	١٦	فى المدنية	فى المدينة
٥٤	٢	بمشايعتها	بمتابعتها
٥٤	٢	بمشايعة الفلك	بمتابعة الفلك
٦١	٢٥	فتاة	فتاء
٦٢	٨	المذكور	المذكر
٦٢	١١	مذاكرا	مذكرا
٦٣	٢٠	المجمة	المعجمة

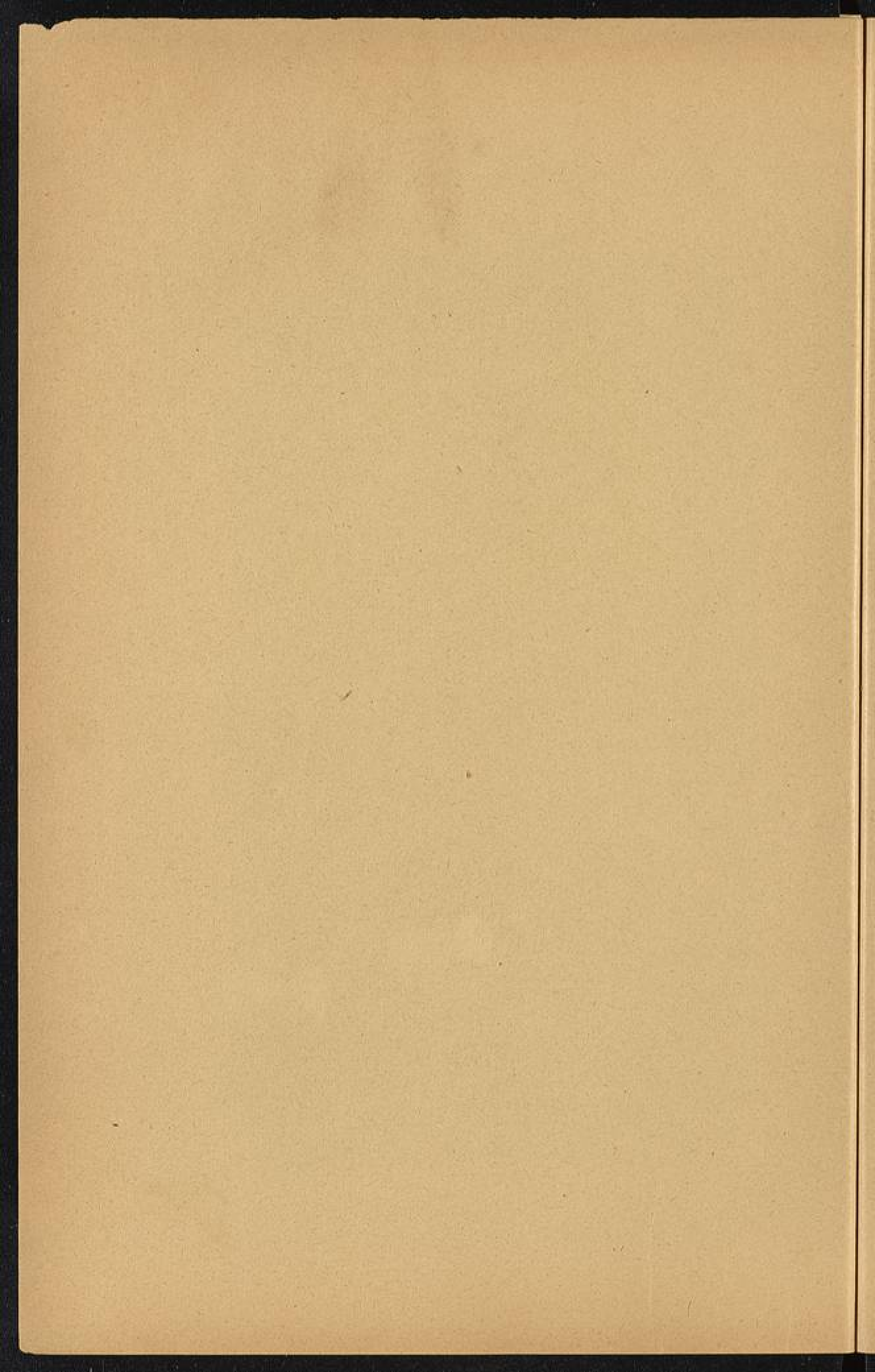
صحيفه	سطر	خطا	صواب
٦٤	١٤	فيما تطبط	فيما تضبط
٦٤	١٥	اشمه	اسمه
٦٧	١٦	وسطية	وبسيطة
٦٨	٢٣	اليزر جردية	اليزدجردية
٦٩	٢٤	المهمة	المهملة
٧٢	٢٤	صفة اخرى	صفة ذم اخرى
٧٤	٦	ببسب	بسبب
٨٤	٢	ابى الغانم	ابى الغنائم
٨٦	٢١	المدة	المدد
٨٨	١٢	سيوتمنا	سيوم تمنا
٨٨	٢٠	اوخص منه	او اخص منه
٩١	٩	منطق	منطبق
٩٢	٢٠،٢٧،٢٩	السموات	السموت
٩٣	٥	دائره	دائرة
٩٨	١١	صلى	صل
٩٨	٢٧	بيرنهما	بينهما
٩٩	٢٢	وقل	وقيل
١٠٠	٢٢	الاموات العلوية	الامهات العلوية
١٠٢	١٠	الاممه	الامة
١٠٤	١٧	المخصومة	المخصوصة
١٠٧	٢٧	للتصوره .	للتصور .
١٠٧	٢٨	بحقيقة	بحقية
١٠٨	١٨	ويتحمل	ويحتمل
١٠٩	٢٠	ماعدا ميهاست	ماعدا عدميه است
١١١	١٧	على واجب	على وجب
١١٢	٨	بعدوقت الاداء والاعادة	بعدوقت الاداء خرج الاداء والاعادة
١١٢	١٤	والحيض وكذا الفاس	وكذا الحيض والنفاس
١١٣	٤	على واجب	على وجب
١١٦	٦	الحرة بتطليقة	الحرة ثم ابانها بتطليقة

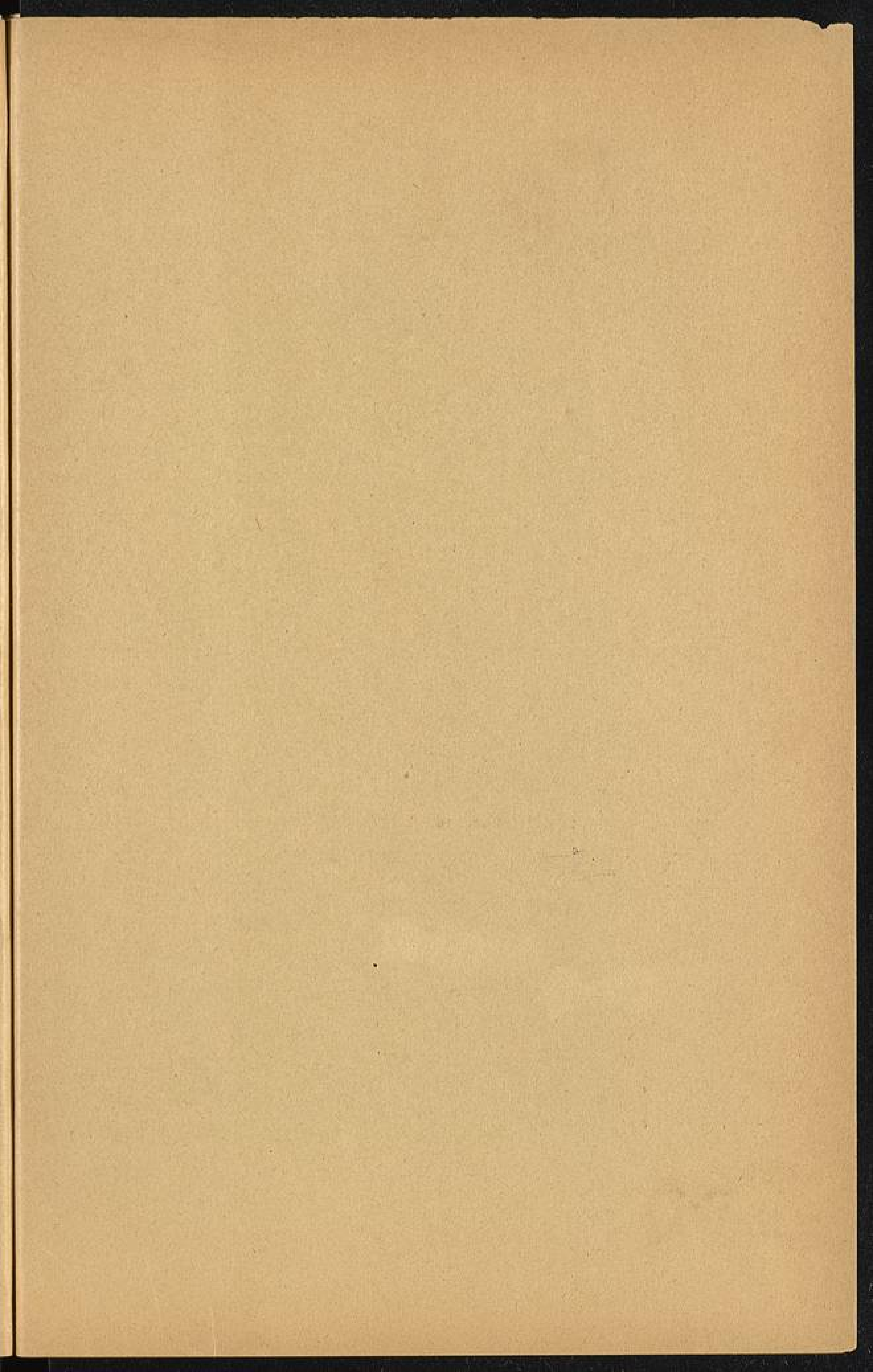
صحیفه	سطر	خطا	صواب
۱۱۷	۲۷	الجمع الّتهی	الجمع الاآتهی
۱۲۲	۹	درباب	دربان
۱۲۳	۱۲	ازدوقوس رارا	ازدوقوس واز
۱۲۳	۱۷	وبعد اینها که	وبعدازاینها که
۱۲۶	۱۹	مع عدم وضعه	مع عدم وصفه
۱۲۷	۱۸	از چیزایکه	ازچیزیکه
۱۲۷	۲۱	لایبقان	لایبقیان
۱۲۸	۲۷	هذا کل	هذا کله
۱۲۹	٤	کان له عروض	کان له عرض
۱۳۰	۲۶	یتحقق	لایتحقق
۱۳۰	۲۷	ذحافات	زحافات
۱۳۱	۱۹	اخذ زا مفاعلن مفاعیلن	اخذهمفاعلن ازمفاعیلن
۱۳۳	١٤	کذا بحرالجواهر	کذا فی بحرالجواهر
۱۳٤	۲۷	متعلق	تتعلق
۱۳۶	١٤	ممتنع	یمتنع
۱۳۶	۱۶	البصر	من البصر
۱٤۲	۲۰	وزیر اول	وزیر اول
۱٤۲	۱۳	مجموع حرف	مجموع حروف
۱٤۲	۲۹	بیاوریم ..... میم دوم ن	بیاوردیم ..... میم دوم
۱۵۱	۷	والا الضالین	ولاالضالین
۱۵۵	۱۸	فیستتزم	فیستلزم
۱۵۶	۹	امکنا	لاامکنا
۱۵۶	۱۱	والخلاعة کقولك شعر اسکر وبالامس	والخلاعة کقوله شعر اسکر بالامس
۱۵۶	۱۹	چوایرد	چوایزد
۱۶۰	۲۱	بما تعملون	بما تعلمون
۱۶۱	۱	فان ماتعملون	فان ماتعلمون
۱۶۲	۱۶،۱۲،٤	آرد آرند	آورد آورند
۱۶۵	۱۲	فعبادهم	فعبادتهم
۱۶۵	۱۸	معرفون	معروفون

صحيفه	سطر	خطا	صواب
١٦٧	٥	بوجود	لوجود
١٦٧	١٧	الثبوت	لثبوت
١٦٧،١٦٨	٢٢،٢٠	المسامة	المسامتة
١٦٨	٢١	موازاياً	موازياً
١٦٨	٢٢	بحركة	بحركته
١٦٨،١٦٩	٢٣،٢٥،٢٦،٢٧ ٢٩،١،٢،٤	فيسامه والمسامة	فيسامته والمسامتة
١٦٨	٢٤	مسامته	مسامتته
١٦٩	٢،٤	اول نقطة	اول نقط
١٦٩	٢٠،٢١	المعبر	المعرب
١٦٩	٢١	اسماء	اسما
١٦٩	٢٤	البيان	البناء
١٧٠	٢	اوعلم	وعلم
١٧١	١٤	بمهمته	بهمته
١٧١	٣٠	...	بحناحيه
١٧٢	١	على حقيقته	على حقيته
١٧٢	١٩	اى	الى
١٧٤	٧	فى المتباينة	فى المباينة
١٧٤	١٩	ان يريد شيئا	ان يريدالله شيئا
١٧٤	٢٦	التى عليها ثلثة	التى اتى عايها ثلث
١٧٥	١٠	مقدور النايدور	مقدور لنايدور
١٧٥	١٦	واين ر	واين را
١٨٠	٨	لانه	لانها
١٨٠،١٨١	٩،١٤	توبوا	وتوبوا
١٨٠	٢٧	آرد	آورد
١٨١	٥	لتكن	لكن
١٨١	١٣	عن العامل	عن العوامل
١٨٣	٢١	كذا	وكذا
١٨٦	١٨	وقيل فعل	وقيل عدم فعل

صحیفه	سطر	خطا	صواب
١٨٦	١٩	ولذلك لايتعاق	ولذلك يتعلق
١٨٦	٢٤	لم يصلح	لم يصح
١٨٧	٢٢	بفضله فخرج	بفضلة لنكة فخرج
١٨٧	٢٣	غير واقع	غير دفع
١٩٠	١	وبرسوله	وبرسله
١٩٠	١٠،١	ان يعقله	ان يفعله
١٩٠	٢٠	لايزل	لايزول
١٩١	٨	اى معتدل	اى معتل
١٩١	١٢	سه كوشد	سه كوشه
١٩٥	٢٥	النمرى	النميرى
١٩٥	٢٩	وماعداه	وماعداها
١٩٧	١٧	الثومن	الثومنى
١٩٨	٢٤	ثم المامومنية	ثم المانوية
٢٠٠	١٤	ليحل	ليحصل
٢٠١	١٥	فى الاستعمال	فى الاستقبال
٢٠٥	١٠	مستفعلن مفعولات	مفعولات مستفعلن
٢٠٥	١٣	من ان الجزو وهو	من ان الجزو هو
٢٠٨	١٥	بريدون	بريدن
٢١٠	٢٢	جيب	وجيب
٢٦١	١٢	مى آرد	مى آورد
٢١١	٢٣	فاعاتن	فاعلاتن
٢١٢	٣	حق الله	حق لله
٢١٣	٩	ريم آرد	ريم آورد
٢١٣	١٠	كرداند	كردند
٢٣٨	٢٩	ولم يجوز	ولم يحترز
٢٣٩	١١	لايحفظ	لايحذف
٢٣٩	١٢	مذ زمان سافر	مذسافر
٢٣٩	٢٧	من الفطن	من التفطن
٢٧٠	٢٨	ولامبدأ	ولا مبتدأ





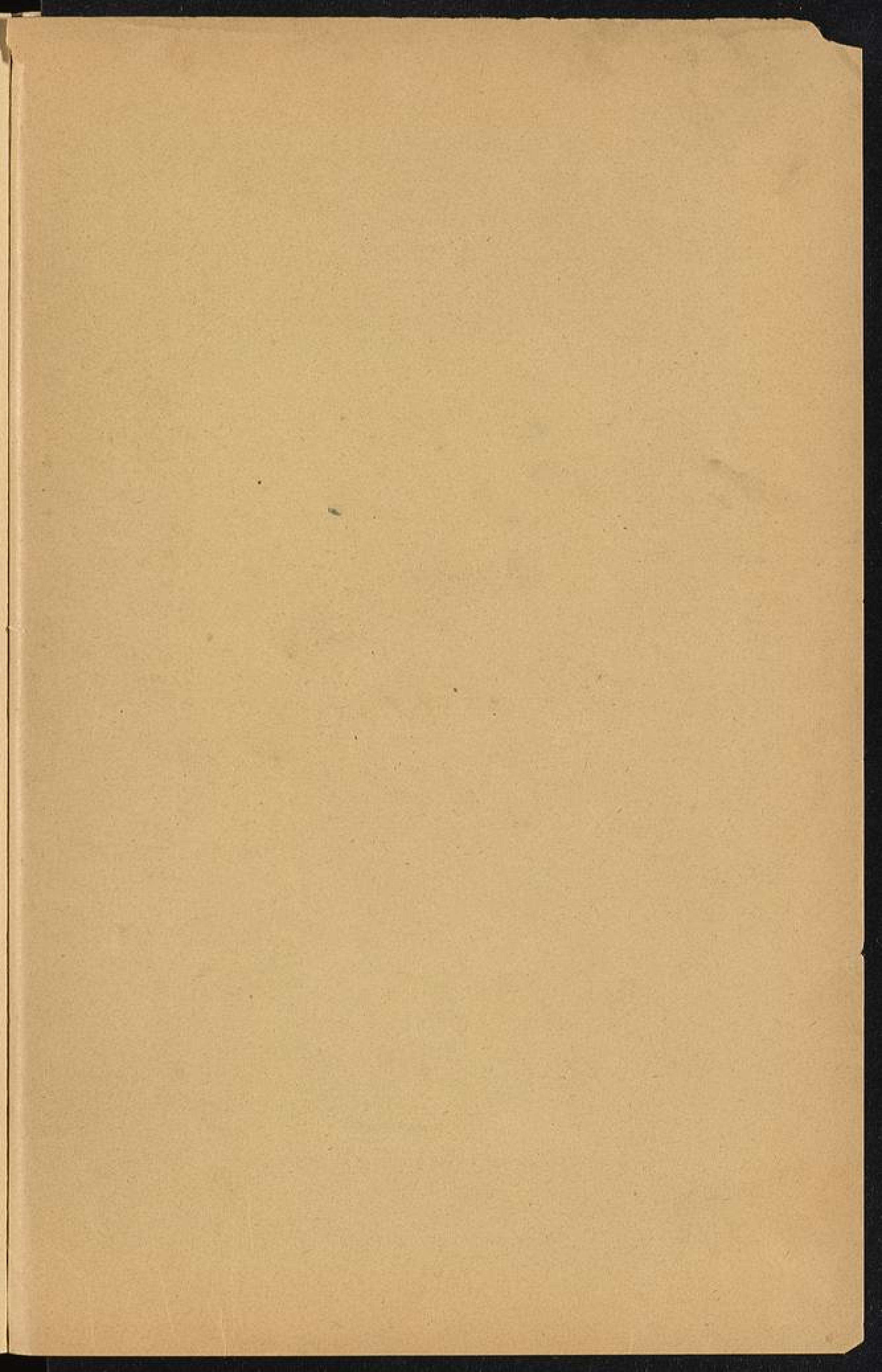


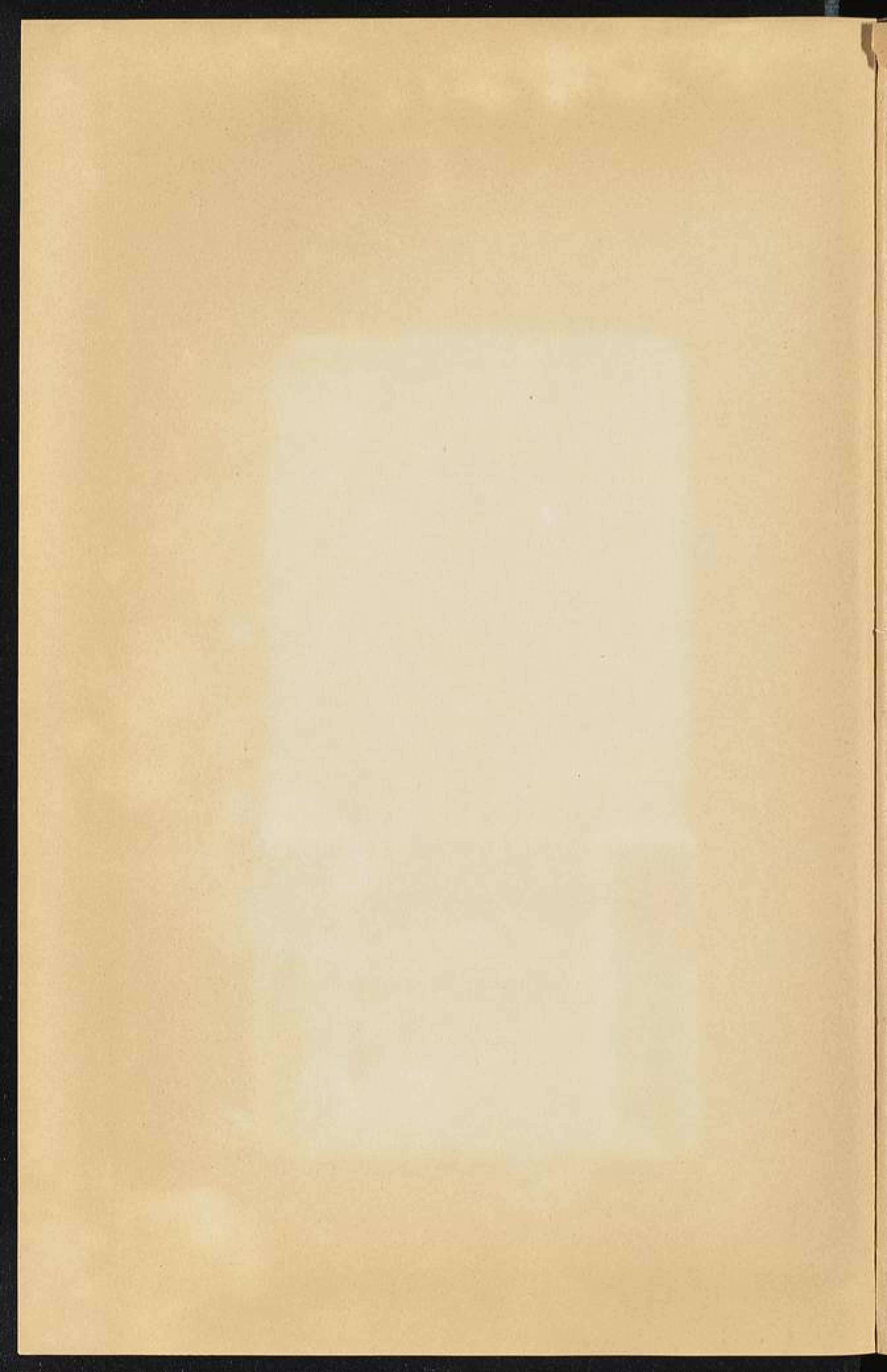
﴿ هذا الجدول لبيان ما تظاهر بعد المطالعة من الاصوبة والخطايا والله اعلم ﴾

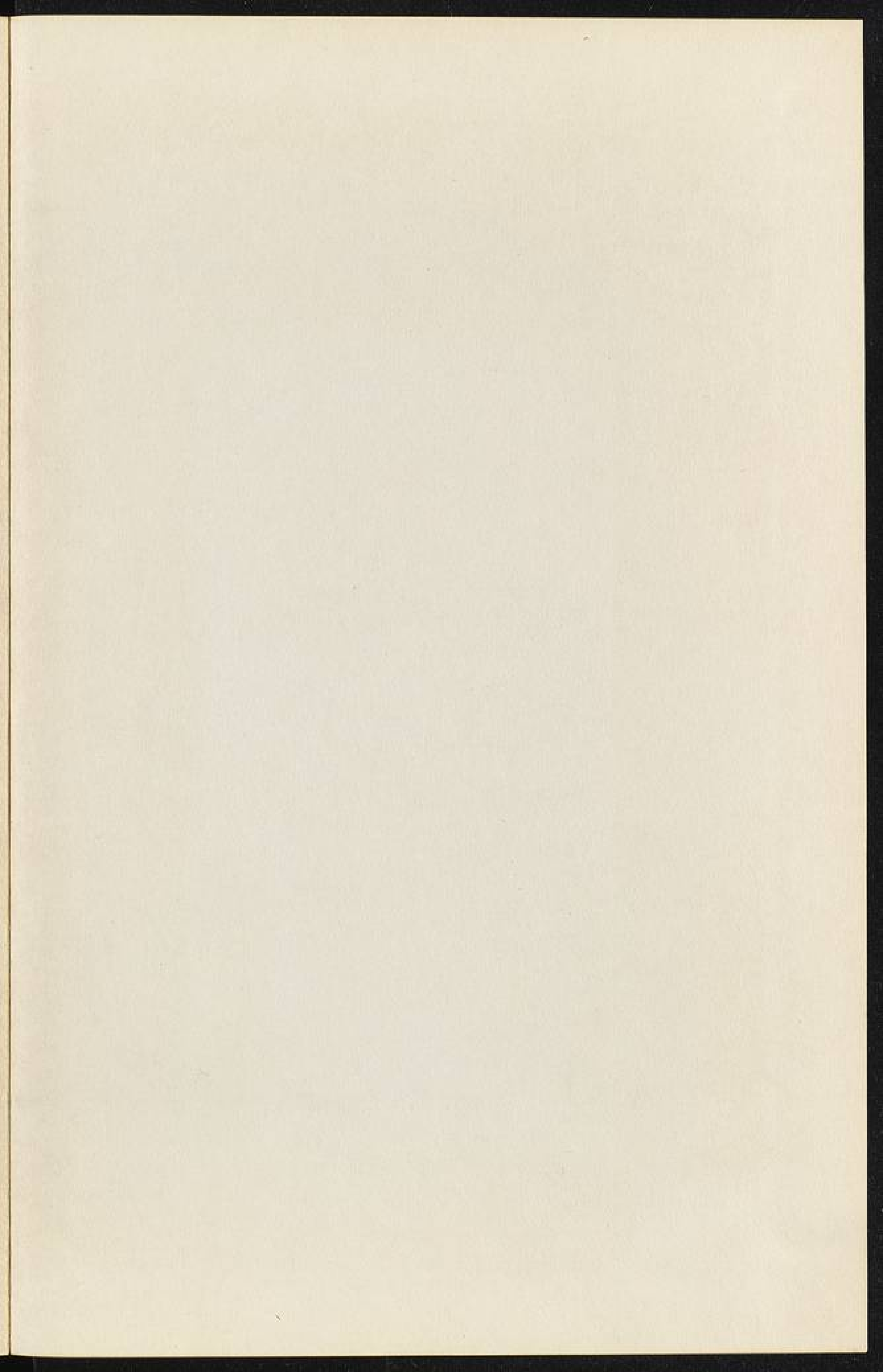
صحيفه	سطر	خطا	صواب
٢١٤	١٣و١٥	الفتيق	الفنيق
٢١٤	١٦	شخصه	اشخصه
٢١٥	٤	كالتوضيح	كالتو بيخ
٢١٥	٢٦	فى لفظ الجريد	فى لفظ التجريد
٢١٥	٢٧	اصحاب جارود	اصحاب ابى الجارود
٢١٦	١٨	المتفة	المتصبة
٢١٦	١٩	الفعل	احدها الفعل
٢١٦	١٠	رالترتيل	والترتيل
٢١٨	٩	الاصفر	الاصفر
٢١٩	٢٧	شكسه‌را	شكسته‌را
٢٢٠	١٩	اهلها	اهلهما
٢٢٠	٢٠	فيها	فيهما
٢٢٠	٢٣	كسبا بلا تأثير	كسبا فى الفعل بلا تأثير
٢٢٥	٣	المعدومات بالصفات	المعدومات الثابتة بالصفات
٢٢٥	٥	كابى هذيل	كابى الهذيل
٢٢٥	٩	او اختصاص	او الاختصاص
٢٢٥	١٥	وقسم	وقسيم
٢٢٦	٧	اذ يتركب	اذ يتركب منه
٢٢٦	٩	الانفراج	الا بفرج
٢٢٦	١٨	فوجود السواد مثلا	فوجود السواد فى نفسه مثلا
٢٢٦	٢٢	فيكفى للترتيت	فليكف للترتب
٢٢٦	٢٣	لا تكول	لا تكون
٢٢٦	٢٥	اذا وجدت كانت	اذا وجدت فى الخارج كانت
٢٢٦	٢٧	شامل لهما	شامل لها
٢٢٩	٢٣	لجسائز	لجائز

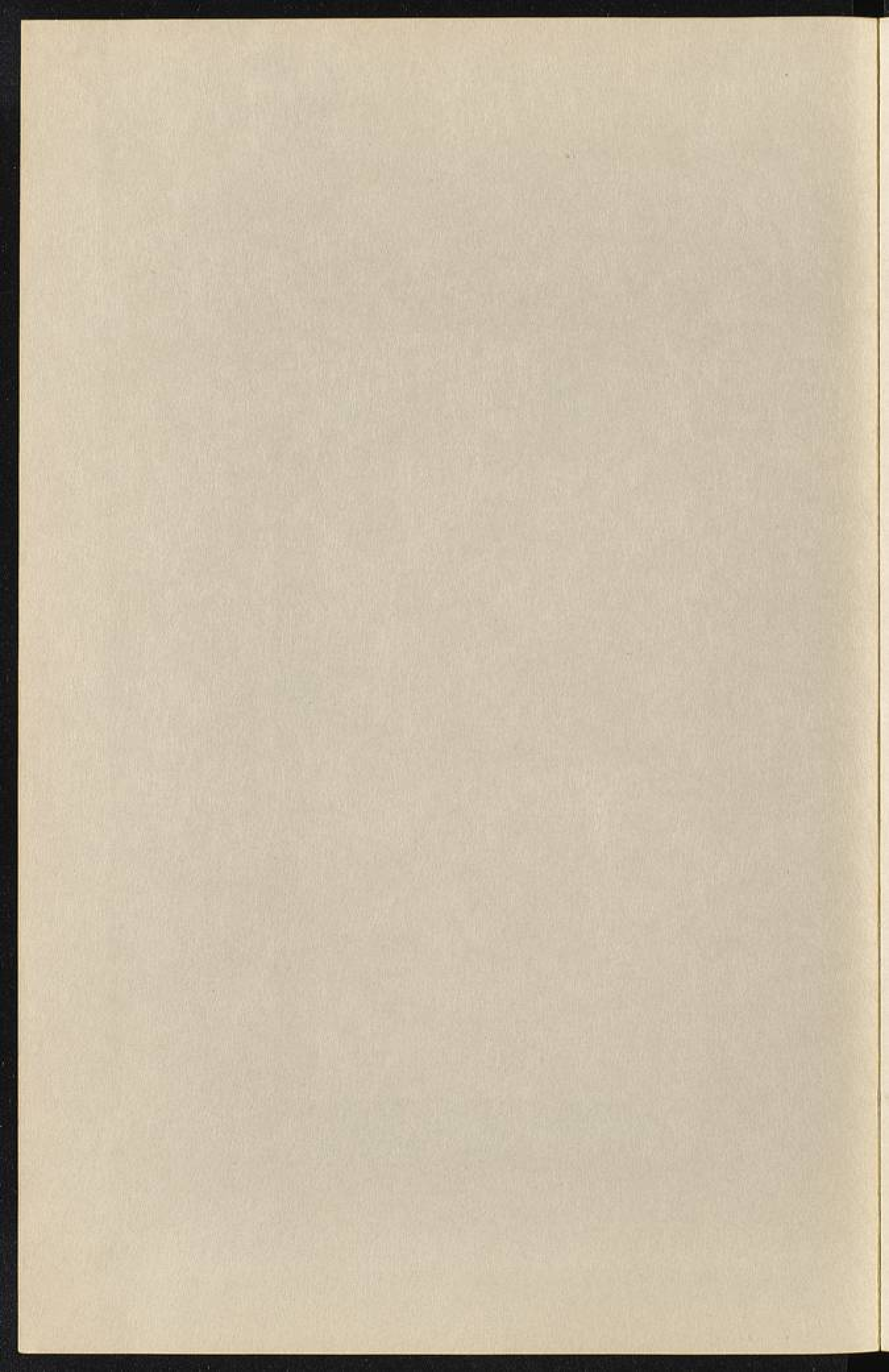
صحيفه	سطر	خطا	صواب
٢٣٠	٢٤	فاعل	الفاعل
٢٣٢	١٨	مبنيا حقيقة	مبنيا له حقيقة
٢٣٢	٢٠	مشاركة	مشاركته
٢٣٢	٢٨	كيف يكون جلس	كيف يكون الافعال اللازمة المبنية للمفعول كقولنا جلس
٢٣٣	١	وكذا فى	وكذا الحال فى
٢٣٣	٤	المفعول ووضعه	المفعول به ووضعه
٢٣٣	١٠	اما لو جعل	اما لو جعلا
٢٣٤	٤	رلا حجر	ولا حجر
٢٣٨	٢٠	وضع الشرعى	وضع الشرع
٢٤٣	٢٧	لفظ	اللفظ
٢٤٤	٨	المجاز لغة قد يجئ	الجائز لغة قد يهجر
٢٤٤	٧	بغير	لغير
٢٤٤	٧	نعت	تعنت
٢٤٤	٨	نحو	لنحو
٢٤٤	٨	بزمان	لزمان
٢٤٥	٥	الاسفرانى	الاسفرائى
٢٤٥	٥	الاحتلال	الاخلال
٢٤٧	٨	غير المطوب	غير المطلوب
٢٤٧	٢٦	عل	على
٢٤٧	١٦	واحد الاشربة	واحد وهو الاشربة
٢٤٨	٢٠	كالعقولات العشرة	كالمقولات العشر
٢٤٩	٩	ويوم يقوم	ويوم نقوم
٢٤٩	٢٨	نحو التفت	نحو والتفت
٢٤٩	٢٩	الآخير	الاخير
٢٥٠	٣	يخرج	يخرجان
٢٥٠	١٠	الحرف من	الحرف الاخير من
٢٥٠	١٣	صحيحا	مخرجا
٢٥٠	١٩	ان يجتمع	ان يجمع

صحيفه	سطر	خطا	صواب
٢٥٠	٢٠	ان يجتمعهما	ان يجمعهما
٢٥٠	٢٢	ليس المرا بما	ليس المراد بما
٢٥٠	٢٥	ما يوجد	جميع ما يوجد
٢٥٠	٢٩	وفى المستنصر به	وفى المستنصرية
٢٥١	٨و٩	الخالفين لم لم يقل	الخالقين لم يقل
٢٥١	١٨	آردكه	آوردكه
٢٥١	٢٤	آرند	آورند
٢٥٢	٩	ناجان	ناجان
٢٥٢	١٢	شم	ششم
٢٥٢	١٣	متجانس	تجانس
٢٥٢	١٥	در همه تجانس	در همه حروف تجانس
٢٥٤	١	بيشتر سال برو كذشته	بيشتر از سال برو نكذشته
٢٥٤	٦	والجذب مؤنت	والجزعة مؤنث
٢٥٤	٢٥	يسح	يصح
٢٥٥	١٤	فان قيل لم يقدر	فلن قيل لم لم يقدر
٢٦١	١٨	على خلاف الساكنين	على خلاف اجتماع الساكنين
٢٦١	٢١	اجمع القوم كذا	اجمع القوم على كذا
٢٦٧	١٩	المكن	الممكن
٢٦٧	٣	بيارد	بياورد
٢٦٩	١٤	انما قبيح	انما قبح
٢٦٩	٢٣	ايضا سورة	ايضا صورة
٢٧١	٢٧	يبدأ	يبدئ
٢٧٥	١٢	فى الغة	فى اللغة
٢٧٨	١٦	آرد	آورد
٢٧٩	١٩	منهما	منها










COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0057060568

